Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/rpfranciscisuare01su

R. P. FRANCISCI

SUAREZ

E SOCIETATE JESU,

OPERA OMNIA.

TOMUS PRIMUS COMPLECTENS

COMMENTARIA AC DISPUTATIONES IN PRIMAM PARTEM D. THOMÆ DE DEO UNO ET PRIMO, IN TRES PRÆCIPUOS TRACTATUS DISTRIBUTA QUORUM PRIMUS DE DIVINA SUBSTANTIA EJUSQUE ATTRIBUTIS TRACTAT; SECUNDUS, DE DIVINA PRÆDESTINATIONE; TERTIUS, DE SS. TRINITATIS MYSTERIO,

CUM INDICIBUS NECESSARIIS.

R. P. FRANCISCI

SUAREZ

E SOCIETATE JESU

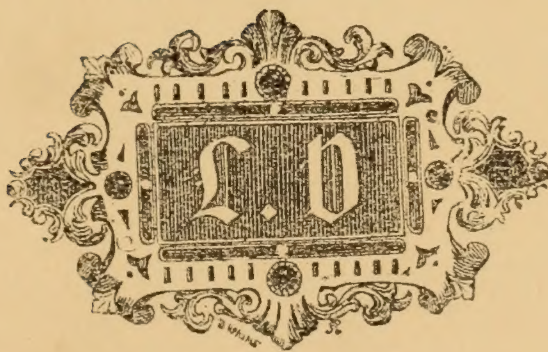
OPERA OMNIA

EDITIO NOVA, A D. M. ANDRÉ, CANONICO RUPELLENSI,

JUXTA EDITIONEM VENETIANAM XXIII TOMOS IN-F° CONTINENTEM, ACCURATE RECOGNITA

REVERENDISSIMO ILL. DOMINO SERGENT, EPISCOPO CORISOPITENSI, AB EDITORE DICATA.

TOMUS PRIMUS. /



PARISIIS

APUD LUDOVICUM VIVÈS, BIBLIOPOLAM EDITOREM,

Via vulgo dicta Cassette, 23.

MDCCCLVI.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

DEC 23 1931

2961

A SA GRANDEUR

MONSEIGNEUR SERGENT

ÉVÊQUE DE QUIMPER.

MONSEIGNEUR,

Lorsque je débutois laborieusement dans la librairie, vous avez daigné diriger mon inexpérience et soutenir mes foibles efforts.

Et tous ceux qui ont eu la passion du beau et du vrai, qui ont recherché les splendeurs de la parole et les lumières de la doctrine, ont trouvé près de vous la même protection bienveillante, généreuse, éclairée; votre zèle pour le progrès des Lettres et votre dévouement pour la diffusion de la Science ecclésiastique ne pourroient être égalés que par cette bonté paternelle, cette douce et noble simplicité, ces aimables et touchantes vertus qui vous soumettent tous les cœurs.

C'est un humble témoignage de gratitude et de vénération profonde, c'est un hommage de piété filiale, s'il m'est permis de le dire, que je viens offrir à Votre Grandeur dans la dédicace de cette publication; veuillez l'agréer s'il vous plaît, Monseigneur, avec la même indulgence que vous recevez ceux que l'ardeur de savoir réunit sous votre direction, avec la même condescendance que vous accueilliez autrefois le pauvre voyageur en librairie.

Placé sous d'aussi favorables auspices, paroissant sous le patronage de la science et de la charité, les œuvres de celui « dans qui l'on entend toute l'Ecole, » suivant le mot de Bossuet, trouveront partout un favorable accueil.

Je suis avec le plus profond respect,

Monseigneur,

De Votre Grandeur,

Le très-humble et très-obéissant serviteur,

L. VIVÈS.

Paris, 29 octobre 1855.

REVERENDISSIMI PATRIS

FRANCISCI SUAREZ

E SOCIETATE JESU

IN CELEBRI CONIMBRICENSI ACADEMIA OLIM SACRÆ THEOLOGIÆ PRIMARII, EMERITI, EXIMIIQUE DOCTORIS,

VITA

Adeo longe, lateque P. Francisci Soarii nomen, et fama percrebuit; adeo nota multorum voluminum, quæ feliciter edidit, monumenta; ut supervacaneum pene sit brevibus pagellis includere nomen, quod per orbem extenditur universum. Verum ne, aut votis cujusquam desse, aut consuetudini videamur; paucis accipe vitam illius.

Natus est Franciscus Soarius genere nobilis, Granatæ in Hispania Bœtica, 5 Januarii die, anno 1548, seu, ut alii numerant, 1549. Septimum decimum ætatis ingressus, cum jam Salmanticæ tertium in Jure discendo curriculum ageret, huic minimæ Societati adscribi voluit; Deo melioris ad vitæ cursum stimulos admovente, opera Patris nostri Joannis Ramirez concionatoris ea tempestate clarissimi; quo per illam Quadragesimam incredibili pietatis ardore ad populum declamante Religiosas auxere familias Academici, ut Soarius ipse narrabat, fere quingenti. Graves initio sternendæ fuere difficultates, quæ adolescentulum Deo se addicendi avidum ab aditu Societatis arcebant. Deus tamen, qui ingens illud Societati suæ jam tum columen destinaverat, Soarium ne animum desponderet; in urgendo proposito confirmabat. In petenda igitur Societate, qua precibus, qua lacrymis usque adeo institit, ut Pater Joannes Soarius, qui tum Provinciam administrabat, quamvis aliorum refragante sententia, illum a Societate excludere non potuerit, Spiritu Sancto, quod ipse postea fatebatur, impulsus.

Nondum exacto biennii tyrocinio, in quo multa humilitatis, multa cæterarum præbuit documenta virtutum; Philosophiæ cursum iniit, biennio vel paulo plus præpropere nimis absolvit. Initio quidem neque inter condiscipulos eminere: neque mediocris ingenii limites transilire. Ipse sui pertæsus, pigensque profectus exigui, enixe a superioribus obsecrare, ut se tandem ab iis studiis, quibus impar sentiebat ingenium, ne operam perderet, abdicarent. Cum vero majorum consiliis acquiesceret, studiisque vehementer instaret, subita lux oborta sopitæ menti erupit in flammam,

BQ
7112
.S813
A2

quæ rem postea Christianam clarissimis doctrinæ radiis illustravit. Regebat tum temporis Salmanticense Collegium Pater Martinus Guttierrez raræ admodum sanctimoniæ vir; is, qui in Gallia detrusus in carcerem ab hæreticis, fidei causa mortem obiit felicissime : cujus animam laureola insignem martyrii Sancta Mater Teresia de Jesu, cum esset in Hispania, vidit cœlo invehi triumphantem. Hic igitur talis vir, ac tantus dicere solitus erat, opera Fratris illius (in Soarium digitum intendebat) a Deo mirum in modum et Ecclesiam illustrandam, et exornandam Societatem. Quod prophetico prædictum spiritu a Martino facile credet, qui primordia illa Soarii de dimittendis studiis tunc agentis, cum admirabili rerum exitu composuerit. Eam deinceps haurire cœpit ex studiis voluptatem, ut curas alias omnes, exceptis iis, quæ ad excolendum spiritum attinebant, cogitationesque abriperet. Confabulationes pretiosissimi, ut vocabat, temporis deprædatrices, aliasque vitæ illecebras, tota animi, tota corporis declinatione vitabat, cubiculi amans et secessus. Cum Theologiæ operam daret, seque a Philosophia, quam, ut diximus, cursim præteriit, minus quam vellet, instructum videret; ei privato studio recolendæ animum appulit, suisque commentariis sic illustravit, ut jam tum prima duxerit lineamenta ejus Metaphysicæ, quæ postea paulo politior edita luci, omnium tenuit admirationem. Morales præterea quæstiones, quas per tempus a Magistris audire non licuit, suos in usus elucubratus est adeo laboriose, ut partes impleret et discipuli, et magistri.

E subselliis evectus ad cathedram, fastigiumque docendi, Philosophiam Segoviæ primum ; Theologiam deinde per annos aliquot Pintiæ docuit, ubi exercita ab æmulis virtus, Deo ad majora illum per adversa ducente, magis enituit. Romam accitus divinæ sapientiæ fontes aperuit in Romano Collegio octo per annos magno audientium plausu, et fructu. Inde cogente vi morbi reversus in Hispaniam, Compluti (ubi dictata illius, prævigili auditore, accensis ante lucem facibus excipiebantur) docuit annos itidem octo, Salmanticæ unum. Tandem missus in Lusitaniam Philippi Secundi Hispaniarum Regis accitu, ut in Academia Conimbricensi, quæ illum spectatæ jam doctrinæ, virtutisque fama percelebrem multum diuque a Rege petierat, Primarium ageret professorem. Nihil non Soarius movit, ut oblatum sibi honorem excuteret. Cedendum fuit tamen et Academiæ nobilissimæ precibus, et Catholici Regis constantissimæ voluntati. Viæ ergo accingitur et labori, Deo, ut Soarius ipse dicebat, difficultates, quæ se offerebant graves et plurimæ, complanante, sumptisque ex itinere Doctoris insignibus inauguratur ritu solemni Eborensi in Academia, quæ illum effusissime spectavit, audiitque libentius, suavissimos hominis amplexa mores, divinamque admirata doctrinam. Conimbricam attigit benevolentissimis omnium animis, plausuque Academiæ totius exceptus. Ubi vero se explicare cœpit ac pandere eruditio illa Soarii, illa doctrina, illa morum gravitas, illa suavitas, illa verborum modestia, animique submissio; incredibile dictu est, quantum attraxerit omnium animos, quantumque sui admiratione defixerit. Omnes uno ore fateri id loci, id honoris longe infra Soarium esse, fama sui multo majorem : felicemque Academiam, cui talis ac tantus Doctor obtigerit. Alii persuadere sibi

infusam ei divinitus sapientiam. Nec defuit, qui simpliciter, et candide illum rogarit. Num ita se res haberet? cui Pater subridens, hilari quadam sinceritate respondit : *A se quidem id sapientiæ, quantulacumque esset, Deo bonorum omnium fonti acceptum primo referri : studio deinde suo, atque sudori, quo vel infœcunda ingenia si irrigentur, aliquem tandem fructum ferant necesse est.*

Conimbricæ docuit annos ferme viginti ea virtutis, ac sapientiæ laude, quam non caperent orbis Christiani, ne dum unius Lusitaniæ fines. Docentis ab ore pendebant frequentissimi auditores, quorum pars major e prima nobilitate, atque ex omnibus fere religiosis ordinibus, qui eo Magistro magnopere gloriabantur, et nunc superstites gloriantur. Doctores, cæterique Magistri, qui in aliis etiam facultatibus eminerent, implicitis in quæstionibus eum avidissime consulebant, communemque omnium Magistrum, qua privatim, qua publice nuncupabant. Rectores Academiæ illustrissimi : Præsules totius Lusitaniæ sapientissimi : sacræ virorum, virginumque familiæ : Collegia litteris, et nobilitate florentissima : omnia fere non Lusitaniæ modo, sed Europæ totius Tribunalia sive juris humani, sive divini, rebus in dubiis ab hoc veluti oraculo responsa quærebant. Rem denique gravioris momenti, in qua conscientiæ periculum verteretur, inconsulto Soario, tuto moliri nullus audebat.

Illius vero incredibilem, ac pene divinam eruditionem, ingenium, judicium, memoriam quis digne commemoret? Quis non miretur acutissimam illam ingenii aciem in difficultatibus quæstionum sive sternendis, sive rimandis, nihil ut asperi, nihil ut supersit ambigui? Quis non suscipiat gravissimum illud, acerrimumque judicium in opinionibus aut eligendis, aut innovandis, aut veteribus recudendis? Cui non sit stupori ille rerum propemodum infinitarum, quas capacissimæ mentis ambitu comprehenderat, pulcherrimus ordo, perspicuitas, dispositio : atque illa totius doctrinæ cum facilitate raritas, cum fœcunditate felicitas? Quantus in tanta opinionum, conclusionumque varietate consensus, quanta connexio, ut videantur aliæ ex aliis sponte descendere! dicebat reminiscendo magis, quam recolendo, assequi se memoria quid, quove in loco scriptum haberet : et si necessitas postularet, aut conditi a se libri casu aliquo interciderent, memoriter de integro dictaturum quidquid e sola ratione, intelligentiaque penderet. Facile id quidem creditu iis, qui verba illius frequentissima in schola diebus singulis ultra horam ex memoria dictantis excipiebant. Id, quod bonam diei partem domi quotidie factitabat : cum duas plerumque (plures interdum) diversarum rerum materias, alteram scholis, typis alteram expoliret; nisi quod his ultimis annis prius ea, quæ transcribenda erant, suo ipse chirographo exarabat; ut longius pensum conficeret, cum scribendo præiret amanuensibus.

Auctores hujus ætatis florentissimi, quoties inter scribendum Soarii mentio incidit, verbis utuntur ejus in laudem et gravissimis, et amplissimis. Dom. D. Ferdinandus Martius Mascaregnas Algarbiorum quondam Antistes, nunc vero in fidei causis Quæsitor Maximus (cui Soarius, tum propter insignia in Societatem merita sæpe alias decantata : tum propter sapientiam singularem, editoque eruditissimo de Auxiliis libro spectatissimam, opus de Gratia dicatum voluit) in censura illius Apologiæ, qua

Soarius in sectam fulminat Anglicanam, præter alia, quæ ibi videre licet, *Auctorem gravissimum* nominat, *celeberrimumque Doctorem*. Eodem propemodum ore loquitur Dom. D. Martinus Alphonsus de Mello, Episcopus Lamecensis; qui ut erat litterarum omnium divinarum, ita Soarii studiosissimus, omnia fere dictata illius, antequam lucem aspicerent, suis transcripta sumptibus avidissime devorabat. Dominus D. Alphonsus de Castelbranco, Conimbricensis nuper Episcopus, Comesque Argalinensis, atque olim in Lusitania Prorex de Soario, deque universa Societate optime meritus, qui propter insitam ingenii vim, studiumque admirabile, Theologus acutissimus : propter infinitam propemodum Sanctorum Patrum, assiduamque lectionem disertissimus concionator : propter cordatissimam urbanitatem, hujus Academiæ, Regnique totius delicium habebatur, is, inquam, de Soario, ut de eo, qui humanum fastigium excessisset, magnifice loquebatur : illumque in ea censura, quam diximus, non dubitavit, *Communem hujus ætatis Magistrum et Augustinum alterum* appellare. Et, quod caput est, Paulus Quintus, qui ad clavum nunc sedet Ecclesiæ, datis quater ad Soarium litteris Apostolicis, *Doctorem* vocat *Eximium :* aliisque nominibus perquam honorificis explicat satis quantum illius nomini tribuat et doctrinæ. Hispaniarum Rex Philippus Secundus iis in litteris, quas ad ipsum super adventu in Lusitaniam dedit, verbis gravissimis, honorificentissimisque ostendit, quam præclare de illius virtute senserit et doctrina : gratesque præterea egit, quod munus docendi in Academia Conimbricensi suscipere voluerit, eo honore verborum, ut significet humanissimus Rex accepisse potius beneficium, quam dedisse. Eadem fuit semper Philippi hoc nomine Tertii, qui nunc rerum potitur, existimatio : sive litteris honorifice ad eum scriptis, sive publicis, gravissimisque negotiis, quæ Soario conficienda commisit. Nullus denique secularis, nullus Ecclesiasticus Princeps in Hispania fuit, qui Soarium propter egregias animi, atque ingenii dotes non susciperet, non amaret. Externi etiam, ac peregrini, qui huc iter ea de causa sæpe flectebant, tunc maxime arbitrabantur itineris sui fructum aliquem percepisse, cum possent patriæ redditi gloriari Magnam a se visum Soarium, quem hujus ætatis, vel *Prodigium*, vel *Oraculum* appellabant.

Scripta reliquit voluminum monumenta tria, quatuorve supra viginti, partim edita jam, partim edenda; quanta eruditione, quanta doctrina, clamant ipsa, norunt omnes. Illorum seriem, quod non nemo fortasse desideret, hic lubet attexere.

LIBRI EDITI JAM IN LUCEM, EDENDIQUE PROPEDIEM.

QUI PRIMÆ PARTI D. THOMÆ RESPONDENT.

1. — *De Deo Trino, et Uno Prædestinat., etc.* . . . *Tomus I.*
2. — *De Angelis.* . . . . *Tomus II.*
3. — *De Opere sex dierum, de Anima; de Creatione primi hominis: statu innocentiæ, et casu illius.* *Tomus III.*

QUI RESPONDENT PRIMÆ SECUNDÆ.

4. — *De ultimo fine hominis; de Voluntario; Bonitate, et malitia; Virtutibus, et vitiis, seu peccatis.* — *Tomus unicus.*
5. — *De Legibus, seu de Deo Legislatore.* — *Tomus unicus.*
6. — *De Gratia, seu de Deo justificatore, ubi præmissis variis Prolegomenis, de necessitate agitur gratiæ.* — *Tomus I.*
7. — *De Gratia actuali, ubi latissime de Auxiliis.* — *Tomus II.*
8. — *De Gratia, ubi de Gratia habituali, et effectibus illius.* — *Tomus III.*
9. — *De vera intelligentia auxilii efficacis, etc.* — *Tomus IV.*

QUI SECUNDÆ SECUNDÆ.

10. — *De Fide, Spe, et Charitate.* — *Tomus unicus.*
11. — *De Religione, de Præceptis illius, et vitiis contrariis.* — *Tomus I.*
12. — *De Religione, ubi de Oratione, Juramento, et Voto.* — *Tomus II.*
13. — *De statu Religionis in genere.* — *Tomus III.*
14. — *De statibus Religiosorum in genere, et specie, ubi latissime de Societate JESU.* — *Tomus IV.*

QUI TERTIÆ PARTI.

15. — *De Incarnatione.* — *Tomus I.*
16. — *De Mysteriis vitæ Christi.* — *Tomus II.*
17. — *De Sacramentis in genere, Baptismo, Confirmatione, Eucharistia, Missæ sacrificio.* — *Tomus III.*
18. — *De Pœnitentia; Extrema unctione; Purgatorio; Indulgentiis.* — *Tomus IV.*
19. — *De Censuris Ecclesiasticis, et de Irregularitate.* — *Tomus V.*

OPERA VARIA THEOLOGICA.

20. — *Opuscula Theologica.* — *Tomus unicus.*
21. — *Defensio Fidei Catholicæ adversus Anglicanæ sectæ errores.* — *Tomus unicus.*
22. — *Consilia, et variæ Quæstiones.* — *Tomus unicus edendus.*

PHILOSOPHICA.

23. — *Metaphysicæ.* . . . . *Tomus prior.*
24. — *Metaphysicæ.* . . . . *Tomus posterior.*
25. — *Commentaria in Logicam, aliosque Aristotelis libros.* . . . . *Tomus unicus edendus.*

Nullus Auctorum veterum fuit, nullus recentiorum, quorum quidem opera extent, qui posteritatem tam numeroso voluminum fœtu locupletaverit. Quis vero in tot monumentis, librisque volutandis non amet, ac sitiat puritatem illius doctrinæ e puris Sanctorum Patrum, et Ecclesiæ fontibus sine ulla fæce manantis? nihil ut sit tam multis in quæstionum flexibus, atque mæandris, quod non possis (ut olim de Magno Hilario dicebat Hieronymus) *inoffenso pede decurrere*[1]. Tanta certe doctrinæ illius, sive res fidei tractet; sive mores, aut mentem erudiat, apud omnes auctoritas est, ut merito ei possit aptari, quod de Principe Theologorum Nazianzeno Doctor ait Angelicus : *Nazianzeni tanta est in doctrina auctoritas, ut nullus unquam ejus dictis calumniam inferre præsumpserit*[2]. Id, quod religiosissimus, doctissimusque Molina ex sacra Carthusianorum familia observat, dum Soarium *in sententiis eligendis prudentissimum, atque in opinando consultissimum* attestatur.

Si quis vero objiciat decretum Clementis VIII, quo damnavit illam propositionem : *Licet per litteras, aut internuntium confessario absenti peccata sacramentaliter confiteri, et ab eodem absente absolutionem obtinere.* Quam Soarius ita est interpretatus, ut diceret : Non licere quidem absentem unquam pœnitentem absolvere : licere tamen confessum in absentia Sacerdotis (in extremæ tantum necessitatis articulo, cum moribundus, editis contritionis indiciis, confessarii copiam postulat, et ante adventum illius, sensum, aut usum omnem rationis amittit) ab ipso jam præsente absolvi, si de pœnitentiæ signis ex astantium testimonio constet[3]. Si quis (inquam) illud objiciat; sciat imprimis nullo Pontificum diplomate damnatam eam doctrinam, quippe quam paulo ante, et post Soarium, viri gravissimi, atque doctissimi, ut Catholicam typis mandarunt. In quibus illustrissimus, et praxeos in Romana Curia peritissimus Cardinalis Totelus, [4] *Expressam sacrorum Canonum sententiam,* affirmat. Assensere Rutilius Bensonius, Episcopus Lauretanus in libro [5], quem ipsi Clementi VIII, dicavit: Vasquez, tom. 4, de Pœnitentia[6] qui post illud decretum lucem vidit ; Alexander Pezantius, Comes, et Eques Romanus, utriusque juris Doctor[7]: ac

[1] Epistola ad Lætam, de Institut. filiæ, 1 part., quæt. 61, art. 3.
[2] In Instru. sacerd., lib. 3, cap. 11, § 5.
[3] Tom. IV, de Pœnit., disp. 10. sect. 3, et disp. 21, sect. 4.
[4] Lib. 3, Summ., cap. 8, n. 2, ad fin.
[5] Lib. 1, Speculi, d. 5, quæst. 5, § ultim.
[6] In 3 part., ad quæst. 84, disp. 11.
[7] Ad quæst. 91 D. Thom., art, 2.

nuperrime noster Ægidius in Lovaniensi, Academia publicus professor [1] traditam a Soario doctrinam multis Conciliorum, Pontificumque decretis luculente confirmat. Et (quod caput est) ipse Clemens VIII, interrogatus, num moribundus in eventu, quem diximus, absolvi deberet? *Debere,* respondit, adjiciens, *Neque aliter se facturum, neque id unquam suo illo vetuisse decreto.* Cujus oraculi testes auriti fuere, 16 April., ann. 1608. Illustrissimus Cardinalis Bellarminus, et Illustrissimus Archiepiscopus Armanacus, qui addidit : *Puniendum a se Parochum, quin in simili eventu pœnitentem cunctaretur absolvere.* Litteras præterea ejus rei testes, signatasque suo chirographo tradidit R. e Societate JESU Patri in Belgio Provinciali, doctissimoque P. Leonardo Lessio Romæ tum temporis commorantibus. Quæ omnia diligentissime refert, loco supra dicto, citatus Ægidius. Adde Constitutiones synodales [2] Visensis in Lusitania diœceseos, anno 1617, accuratissime editas ab Illustrissimo, ac Reverendissimo Domino D. Joanne Emmanuele insignis pietatis Antistite : in quibus ea doctrina Parochis omnibus excercenda præcipitur.

Inter cæteros vero libros, quos Soarius evulgavit, is, quo Serenissimo Angliæ Regi Summi Pontificis hortatu pro Catholica fide respondet, gloriam illi peperit immortalem. Mirum quantum opere in illo ingenium, eruditio, Fidei ardor, modestiaque Auctoris eluceat! Possent hæretici, nisi mens læva fuisset, e tanta verborum modestia, etsi alia argumenta deessent, germanæ, sinceræque fidei veritatem agnoscere. Sed tantum, proh dolor! splendorem ferre non poterant cimmeria lumina, et errorum tenebris assueta. Extemplo Catholicus liber cum inviso Auctoris nomine in medio Londini foro publice concrematur. *Insipienter id quidem; quid enim profuit librum esse combustum, cum hoc ipsum quod est ideo combustus quia hæreticorum dogmatis derogabat, memoriæ traditum sit?* Ut pene olim dixit Lactantius [3], cum libri, quos contra Religiones Deorum Numa conscripserat, Romæ in concione populi cremarentur. Datæ subinde ab Anglico ad Regem Catholicum litteræ, quibus monebat pestiferam ab Hispano homine prodiisse doctrinam, deteriora in posterum alios, ni licentiam coerceret, ausuros. Gravissime tamen responsum a Catholico fertur : *Mirari se quid in eo opere reprehendat; cum satis compertum haberet : nihil ibi adversus Rempublicam, aut Reges, Principesve legitimos edoceri : nihil a communi Ecclesiæ sensu : nihil a recta fide, aut sanis moribus alienum, sed certissima fidei dogmata rationum librata ponderibus Patrumque, ac Theologorum testimoniis constabilita : pro quibus sciret se et ferro, ubi opus esset, et sanguine promptum paratumque decernere.* Aperte significans Ecclesiam criminari, qui Soarium criminarentur. Quod quantæ gloriæ, et consolationi sit Ecclesiæ propugnatoribus, indicat Augustinus [4] : *Non sane parva est, parumque gloriosa consolatio cujuscumque nostrum, si ab inimicis Ecclesiæ cum ipsa Ecclesia criminamur.* Ita hæretici dum abolendo Soarii libro

[1] Tom. II, de Sacram. de Pœnit., dis. 7.
[2] Lib. 1, Constitut., titul. 5, Constitut. 7, num. 6.
[3] Lact., de falsa Relig., lib. 1.
[4] Libro de unico Baptisma, contra Petilianum.

flammam pararunt, addidere lucem et famam. Itaque Soarius, cui nihil gloriosius, quam hæreticorum displicuisse gregi, ubi combustum publice librum audiit, ingenti gaudio, lætitiaque perfusus adjecit : *Nihil sibi jucundius, nihil optatius accidere potuisse, quam si eamdem cum libro suo fortunam subiret; ut Orthodoxæ Fidei dogmata, quæ hactenus stylo ingenioque defenderat, vita quoque ac sanguine tueretur.* Quam ardentem Religiosissimi Patris, devotamque testandæ profuso sanguine Fidei voluntatem cum miraretur is, qui Concordiam in Evangelia edidit, Sebastianus Barradius, alterum hujus Collegii lumen et columen; sancta quadam correptus invidia, atque ejusdem accensus ardore Martyrii addidit opportune, Ovidianum illud mutuans, et paulului mutans.

. . . . . Sine me liber ibis in ignes?
Hei mihi, quod domino non licet ire tuo.

Reliqui libri præcone non egent; sua se dignitate tuentur : suo se Auctore commendant.

Nec vero minora Soarium, quam litterarum decorant ornamenta virtutum. Sæpe a multis vocatum in dubium est, Doctior ne, an sanctior fuerit? Doctor Ottadius in Academia Complutensi fama notissimus, idemque post Abulensis Episcopus, *Soarium quidem apprime doctum, sed sanctiorem esse* dicebat. Eadem mens omnium recte sentientium fuit. Atque ut ab illa exordiamur, quæ cæterarum virtutum fundamentum est. Scientia, quæ, teste divo Paulo, cæteros inflat, ipsum altius deprimebat. Cum enim pervenisset ad id litterarum famæque fastigium, quo nemo fortasse alius hac ætate : candide fatebatur nulla animi elatione moveri; quod sciret quamplurimos alios etiam rusticos, si æquis, ac ipse, a Deo juvarentur auxiliis, doctiores evadere potuisse. Rogatus a quodam alterius facultatis Doctore Primario : uter numini plus deberet, Rex ne aliquis cui Deus sceptrum summumque apud mortales honorem obtulit; an ipse, cui Deus Theologiæ sapientiæque tradiderat claves? demissis oculis, totusque pudibundus : *Ille*, inquit, *plus debet, cui Deus Humilitatem, suique notitiam donat.* Dom. D. Alphonsus a Castelbranco, Episcopus Conimbricensis in Encomiastica illa, quam diximus, Anglicani libri Censura : Soarium *communem hujus ætatis Magistrum et Augustinum alterum,* ut supra retulimus, appellavit. Dici non potest quantum ex ea re dolorem acceperit optimus Pater, professus lacrymantibus oculis *Indignum se, qui inter AUGUSTINI discipulos numeraretur.* Neque id satis; per se ipsum, perque alios, qui apud Episcopum gratia plurimum et auctoritate valebant, omnes et vires et conatus adhibuit, quo verba illa perpetuo sibi, ut ipse dicebat, futura rubori, penitus delerentur. Neque destitit ab incæpto, donec Episcopus obfirmate respondit : *Quod scripsi, scripsi :* addens ea, qua solebat urbanitate, atque lepore : *Velle se hac una in re, Pilato videri similem.* Ab omni sibi placentis, ne dum tumentis animi significatione longissime aberat. Nunquam excidit verbum, quod propriam laudem, jactantiamque oleret. In publico disputationum certamine,

cui præerat ipse Soarius, is, qui contra argumentabatur, e Thesibus unam oppugnans, rem urgebat potissimum testimonio Augustini, cujus verba, se de industria, seu memoria labente, mutaverat. Negavit ergo Soarius inter opera sancti Doctoris verba illa, vel sententiam reperiri. Instanti adhuc, insultantique subjecit: *Sibi quoque in promptu esse quidquid ea de re scriptum reliquerat Augustinus.* Pupugit illico animum ea tumoris, ut uni ipsi videbatur, atque arrogantiæ plena responsio; tantumque inde mœrorem retulit domum, ut quærentibus causam magno cum dolore responderit: *Nunquam sibi antea verbum, quod meminisset, tam turpidum, tamque insolens excidisse.* Vitabat hominum congressus, ne suas in laudes impingeret. Publicam Aulam, in qua litterariæ concertationes habentur, raro adibat; ne ipsum Magistri, discipulive (quod inter disputandum facere consueverant) cum honoris præfatione laudarent. Cum vero cogebatur adesse, nomenque suum et laudes, quæ invito sæpius obtrudebantur, audire; illico index pigentis animi rubor emicabat in vultu, quem manu tegebat apposita, significans onerari se potius, quam honorari. Quoties opus aliquod, scriptumve illius, quod omnes mire probarent, coram impensius laudabatur; virgineo quodam pudore suffusus: *Tolerabile id utcumque esse,* tantum addebat. Si quis sermonem injiceret de honoribus, ac dignitatibus, quæ illi pro egregiis in Christianam Rempublicam meritis deberentur; vultu severo subjiciebat: *Indignum se, qui in Societate vel infimi coqui munus obiret.* Adeo illum species omnis adulationis offenderat. Passis, quod aiunt, velis semper effugit loca illa, vel opportunitate, unde aliqua honoris aura posset affluere. Propterea cum Cardinales a Romana, Principes viri a Regia Curia ne discederet, hortarentur; significabat eum terrarum præter omnes angulum sibi arridere, in quo unius cellulæ clausus angustiis Deo, sibi, librisque vacaret. Magister omnium, cujus sententiam judiciumque alii sequebantur, sæpe discipulos præsertim suis in rebus magna summissione animi consulebat, libros iis, commentariosque recognoscendos tradere solitus : et si quid in eis censura dignum animadverterent, pari quoque facilitate mutabat.

Sui contemptor honoris, servantissimus erat alieni. Nullius ingenium famamque deprimere : omnes dignis laudibus solebat extollere : eos etiam, qui minus videbantur aliorum opinione laudabiles. Si quid inter argumentandum, quod minus placeret, cuipiam excidiset : non continuo ut falsum absurdumve damnabat : nec ultra progrediebatur quam ut diceret : *Obscurum id sibi, difficileque videri;* quo magis suo, quam alieno detrahebat ingenio. Cum semel data negabantur : dicebat tantum sedata voce, et animo : *Non libenter retrogredior.* Eadem scriptorum modestia, quæ verborum. Cum priorem de Gratia tomum recognoscendum mitteret Olysiponem, librorum Censorem etiam atque etiam per epistolam monuit, ne in sententias solum animadverteret, si quid minus verum, aut probabile deprehenderet : sed in verba etiam, si forte scribendo præcipitem fefellissent, quæ offendere alicujus animum, aut leviter pungere viderentur. E dignitate Sanctorum Patrum, veterumque Doctorum scribit semper, et loquitur, maxime D. Thomæ cujus quantum apud se valeret auctoritas in sexto libri de Gratia Prolegomeno explicat. Illud denique Soarii fuit, nullius

existimationem aut nomen obterere : veritatem asserere : Fidem tueri : mente non lingua belligerari, ac ne hæreticos quidem, quibus mars ventosa in lingua, dicterio, aut convitio violare. Quare Episcopus Conimbricensis dictitare solitus erat : *a se visum neminem, in quo modestia, atque doctrina tam ex æquo certarent.* Detrahentes alienæ famæ audire non poterat, solitus erumpentes eo sermones vultus severitate compescere. Cum inter epulas, ad quas eum vocarat auctoritatis magnæ Prælatus, absentis viri unius fama roderetur; vultu severo, atque ea, qua erat, animi celsitudine palam edixit : *Aut viri illius, quem optimum norat, parcendum honori : aut sibi inde, si pergeret, e vestigio recedendum.* Ita majorem gratiam iniit a Prælato, qui addidit : *Pluris se deinceps facturum amicitiam illius, qui amicorum famam tam constanter ac libere tueretur.*

Par ejus animo Patientia multis gravissimisque in rebus enituit. Sciebat (et scire tamen dissimulabat) esse nonnullos, qui specie quidem tuendæ veteris Theologiæ : re autem ipsa livore ducti in ea doctrina, quam evulgarat, tanquam in scirpo nodum quærerent; unde illam apud Romanum Pontificem velut novitatis amantem, aut ream temeritatis arguerent. Nullæ tamen acceptæ injuriæ verbum aliquod amarulentum redolensque vindictam ab eo unquam exprimere potuerunt. Neque vero movebatur illorum morsibus et cavillis, qui ut majus aliquid sibi affingant, solent inter scribendum, aut loquendum magnis insignibusque ingeniis allatrare. Cum ex Collegio Complutensi Salmanticam pervenisset, nihil ei potius fuit ac prius, quam ut Doctorem illius Academiæ, qui non leviter ipsum in scriptis offenderat, officiose ac peramanter inviseret. Si quis in æstu argumentationis verbum in illum aculeatius intorqueret, caput aperiens honoris causa, sereno animo excipiebat et vultu; eique indignitatem inique ferentibus respondebat : *Plus se dolere ob existimationis jacturam, quam maledicendo patiebatur is, quem ira commovit, quam ob injuriam, aut probrum, quo indigne fuerat lacessitus.*

In cibo ac potione abstinentia, virtutum ac sapientiæ nutrix, erat hujusmodi. Tres per hebdomadam dies severe ac rite jejunium tolerabat, præter alia Divorum, quos præcipua religione colebat, pervigilia multa : et Quadragesimæ, Adventusque Dominici ferias. Reliquis anni temporibus sumpto ad meridiem cibo, aut perexiguo, aut nullo, prandium differebat in noctem. Ab hac rigide vivendi consuetudine dimoveri potuit nunquam, etsi Prælati, ac Principes viri, quibus negare non poterat, invitarent : quorum mensis comitatis tantum, aut hospitii causa nonnunquam intererat, dapibus, quæ apponebantur, quantumlibet exquisitis penitus illibatis. In attenuatum studiis, jejuniisque corpusculum singulis etiam, quod nonnulli curiosius explorarunt, ante lucem diebus immaniter sæviebat flagris æreo filo intertextis. Eam puniendi sui consuetudinem intermitteret, cum æstivo tempore secedebat in villam augendis per otium studiis opportunam; solebat se in locum aliquem secretiorem abstrudere, ne illius laboris socii sonitum se verberantis audirent. Lectus etiam maxime per Adventum, et Quadragesimam solito durior : id quod in tam gravi ætate, affectaque valetudine non levis erat exempli. Cum ita corpus affligeret ac maceraret, illud semper

interim verebatur ne forte sibi plus nimio indulgeret, dolebatque ex animo, quod exempla veterum Patrum, qui se voluntariis pœnis insigniter cruciaverant, studiorum, ac valetudinis causa imitari non posset; dicebatque mitigatum sibi istum utcumque dolorem viri cujusdam religiosissimi litteris, quibus monuerat, parceret viribus, consuleretque valetudini : Deum ab ipso non ferrum, sed calamum: non sanguinem exigere, sed atramentum. At Soarius et sui hostis, et solitus suas ejusmodi verbis obumbrare virtutes, cum ferro calamum junxit, cum sanguine miscuit atramentum.

Supersedeo virtutibus aliis, ut veniam ad Orationem, cujus studium in eo et frequentius et flagrantius; mirum ut sit hominem litterarum studiis addictissimum, cum se daret Orationi, ita vacuum fuisse curarum sollicitudinumque tumultu; nihil ut feriantis cum Deo animi pacem aut quietem interturbaret. Affirmavit cuidam e nostris, quoties precarium libellum fumeret in manus, Horarium pensum sacerdotum more facturus, adeo curas omnes abscedere, ut nulla res quantivis momenti attente precantis animum cogitationemque abriperet; usque eo tumultuantis animi motibus imperaverat. Alebat hanc pacem illa, quam Soarius ipse vocabat *Matrem spiritus*, temporum distributio; ita definitis distributisque diurnis spatiis, ne aliæ occupationes obstreperent aliis, aut alieno se tempori immiscerent. Jam inde a juniori ætate eam vivendi instituerat rationem, ut paria faceret et studium litterarum, et studium Orationis : utrique in tantum se mancipaverat, ut præter Deum suum (ita vocabat) suosque libros, suum præterea agnosceret nihil. Duos tulit ea Provincia viros præ cæteris magno spiritalium rerum usu, atque insigni pietate florentes, alterum, quem jam diximus, Martinum Guttierrez, Balthassarem Alvarez alterum : horum consuetudine, et familiaritate Soarius jucundissime et sanctissime utebatur : iis magistris in schola spirituali ad omne virtutum, et Orationis maxime, pergebat exemplum. Præerat hic posterior instituendis Societatis more Novitiis Medinæ, quam vocant, del Campo. Eo Soarius, qui tum Salmanticæ litteris operam dabat, permenso leucarum spatio non mediocri, pedes peregrinantium ritu, feriarum tempore se conferebat, ut sancti viri colloquiis proficeret in spiritu: deque rebus divinis meditandi artes, et rationes eo ducente ac docente susciperet. Dicebat interdum: *Si e duabus altera necessitas imponeretur, vel solitam ritu Societatis orandi horam, vel quæsitam tot annorum labore scientiam amittendi : æquiori laturum animo hujus, quam illius jacturam.* Statis matutinæ precationis horis, urgentissimæ licet occupationes alio traherent, defuit nunquam. Semihoram ante lucem, quam cæteri maturius evigilabat, ut longius orationi tempus impenderet : alteram, priusquam iret discubitum, quamvis scribendo, studendoque defessus, Divorum, quos sibi adhibuerat tutelares, colloquio ac precibus dabat. Ita noctem, et lucem præibat oratio totius fere diei comes. Interdiu si studiis inhærenti quæstio aliqua perdifficilis, nodusve implicatus occurreret, cujus exitus esset in tenebris; ante vivam Christi e Cruce pendentis effigiem divinæ lucis radios a Patre luminum mutuabatur; si dubius adhuc hæreret, Beatissimam subinde Deiparam, cujus etiam imago ante oculos erat, piissime ac familiarissime consulebat. Cum quidam inter loquendum de Urbis, quas vocant, stationibus sermonem inseruisset, adjecit :

Se quoque intra cubiculi sui parietes solitum stationes suas percurrere : cum ad magnam Matrem modo, modo ad Filium in dubiis persæpe confugeret. A meridie, quasi e medio occupationum conflictu receptui caneret; post tantulam a labore curisque remissionem, assueverat jucunda cum Deo, Deique Parente miscere colloquia.

Fuit cum altissima rerum sublimium in contemplatione defixus, divinaque suavitate liquescens nullo excitantium strepitu ad se rediret. Janitor Collegii ea, quam diximus, post meridiem hora Soarii cubiculum nescio quid nutiaturus intraverat semiclausa fenestra. Cum pedum complosione strepenti responsum nullum daretur, progressus ulterius supplicem videt supinis manibus ante Christum in Cruce suffixum : vocat, alloquitur, veste prehendit, ter denique manu impellit nihil ejusmodi sentientem : adeo abalienato a sensibus animo divinis hærebat. Iterum janitor idem juratissimus testis hora ferme eadem Soarium instantis, quod ipse præceperat, negotii moniturus, interioris cubiculi ad ostium cum accessisset, miratur domum ea luce perfusam, quam oculi ferre non possent. Obstupefactus primo aspectu, ubi se aliquantulum obfirmavit, ne forte oculorum ludibrio deciperetur : singula per otium contemplatus, fulgorem illum solari parem a Christi pendentis effigie recta ad Soarii vultum pectusque se se vibrantem : ipsum vero Soarium duos fere cubitos ab humo sublimem, genibusque plicatis e regione suspensum animadvertit. Ad eam speciem cum perhorresceret, suspenso gradu proripit se se, dubius an plures tanti miraculi testes oculatos adjungat. Adhuc hærentem pro foribus, et pavitantem Soarius occupat : rogatus cur morantem, ut constitutum fuerat, non vocasset? aperte candideque respondet ea specie supplicantem vidisse, ad quam mutire ausus non fuerit. Introductum ergo Soarius, fusis lacrymis, manibusque sublatis, orat et obsecrat, ne quod viderit, foras emanet. Secreti promissionem, ac fidem expressit, conscio tantum confessario viro sanctissimo; qui tametsi oculorum usu Tobiæ instar orbatus, in rebus spiritualibus erat oculatissimus. Par est credere alia generis ejusdem collata Soario ab indulgentissimo Numine beneficia, quæ tamen ingens illius altissimo silentio premebat humilitas.

Pietas in Deiparam ardentissimo quodam scintillabat affectu, illam in ore, illam in oculis, animoque ferentis. Diebus festis dicatisque Virgini Beatissimæ horas ipsas ante sacrum duas illius colloquio jucundissime frui solebat; cui uni felices, quos in litteris eventus habuit, referebat acceptos. Primam quæstionem, quæ cœpit aliquo modo in luce versari, dicavit Beatissimæ Virgini, cumulatissimæ illius Gratiæ styli sui ingeniique primitias offerens. In celebri namque Theologiæ Actione, quam Soarius et Societate primus Salmanticæ habuit, pie admodum eruditeque tueri perrexit, omnem illum, qui est in Ecclesia militante simul et triumphante, Gratiæ cumulum a Gratia Virginis Beatissimæ superari : quam Thesim, quia novitatem olere visa nonnullis, atque obelo digna ; palam ipse postea majori cum pietatis, atque ingenii laude defendit : multis deinde Patrum testimoniis luculentisque rationibus confirmatam sparsit in vulgus, hortatu P. Martini Guttierrez viri in Deiparæ gloriam effusissimi,

qui Soarium eo jam sponte currentem acrioribus stimulis incitaverat. Quam gratum id fuerit Virgini Beatissimæ palam ipsa ostendit eidem Martino Guttierrez; cui se in specie videndam obtulerat, grates agens ob operam sui causa egregie collocatam. Eo Parentis indulgentissimæ beneficio accensus vehementer est Soarius, ut ipse dicebat, ad maturandum secundum in tertiam partem volumen, cui illam, quam diximus, quæstionem pietatis eruditionisque plenissimam luculenter inseruit.

Erga Eucharistiam sacrosanctam religione præcipua fuit. Sacrum singulis diebus facere, nisi gravem ob valetudinem non omisit; captata etiam longissimis in itineribus, præsertim cum Romam iret, ac rediret, sacri operandi opportunitate; neque viarum labore, neque sacræ supellectilis, maxime apud hæreticos, per quos transeundum erat, penuria magna adigi unquam potuit, ut cœlesti illo pabulo fraudaretur. Cum quis objiceret non mediocris esse laboris sacris quotidie operari : *Minime,* inquit, *quæ enim hora alia in vita est solatii plenior, et voluptatis? Ea quoties carere cogor, exarescit animus divina dulcedine destitutus.* Ex hac frequentia, ac religione in Eucharistiam singularis animi puritas oriebatur, quam toto vitæ tempore tenuit illibatam. Uno ante obitum anno cum dies aliquot animum exercitiis spiritualibus e more Societatis excoleret; totius anteactæ vitæ maculas apud Rectorem Collegii rite deposuit; quo monente, ut grates Deo ageret immortales, quod exactis in Societate annis tribus supra quinquaginta, nullo, se ligarat lethali crimine, cujus eum vinculo posset absolvere; provolutus in genua prorupit in lacrymas, se se e magnis peccatoribus unum clamitans et agnoscens.

Cœpit inde spectare secessum aliquem, id, quod jam diu meditabatur, ubi studiis, librisque longum valere jussis, totum se Deo liberius consecraret, paratisque majoribus virtutum præsidiis ad futuram patriam vasa colligeret. Re tamen cum Deo, superioribusque communicata visum potius, et magis e re Christiana futurum, si scribentem mors inveniret. Ita factum Olysipone, quo illum absolvendis per otium de Gratia libris locus opportunior invitaverat. Otium quærentem procellæ horribiles occuparunt. Gliscente namque inter Regios Senatores Pontificisque Legatum controversia de jure dicendo, maxima et turbulenta, qualem Regia Civitas experta nunquam antea fuerat, tempestas coorta est : hinc Senatu, inde Ecclesia fulminante. Excundum e suo sinu, atque statione Soario fuit, ut cœlum illud serenaret, urbique diutius in sacrorum cessatione mœrenti tranquillitatem ac lætitiam restitueret : quantum hic, pro vindicando Ecclesiæ jure, qua virtute, qua ingenio laboraverit, exitus declaravit. Summus Pontifex ob navatam in Ecclesiæ rem impigre operam gratias ei per litteras egit, quarum exemplum est hujusmodi.

PAULUS PAPA V.

Dilecte fili, salutem et Apostolicam benedictionem. Significavit nobis venerabilis Frater Octavius, Episcopus Forosemproniensis, et in istis regnis Collector, quæ tu de controversia inter eum, et Magistratus seculares (pacis adversario instigante) nuper exorta responderis; et scripta etiam misit, quæ ut tuæ multæ pietati et

doctrinæ consentanea sunt, fuerunt nobis maxime grata : quamobrem operam tuam, prout debemus, laudamus : teque in Domino hortamur, ut Dei honori, et Ecclesiæ suæ, in qua tantum divina gratia emines libertati inservire pergas. Novimus enim quantum tua auctoritas ad extirpanda zizania valeat; quod et si futurum non dubitamus, tamen nostram Apostolicam benedictionem impartiendi, et paternam in te charitatem commemorandi occasionem nacti officio nostro deesse non potuimus. Retribuat Dominus laborum tuorum mercedem.

Datum Romæ apud S. Mariam Majorem, sub Annulo Piscatoris, die XXV Augusti M. DC. XVII, Pontificatus nostri Anno XIII.

S. CARDIN. SANCTÆ SUSANNÆ.

Sæviente jam mitius tempestate, cœpit se Soario portus Æternitatis optatissimus aperire. Incidit in morbum, quo visa sibi tota illa, quam maxima est, civitas ægrotare ; adeo mœrebant omnes unius causa. Solus ipse hilaris, atque animo alacer, ut qui jam terram felicioris patriæ e salo mundi fluctuantis aspiceret, ingeminabat identidem illa verba : *Expectans expectavi Dominum. Quam dilecta tabernacula tua, Domine, etc.* Sensibus adeo integris, ut adverterit clandestinum adesse pictorem, qui vultum ipsius vellet exprimere. Is vero fuit necessario excludendus, ne morienti dolorem, aut morbum augeret. Inter eas voces animo collabente defecit mortuo similis. Paulo post sibi redditus, ac cœlesti illo, quod jam prægustaverat, gaudio delibutus : *Non putabam,* inquit, *tam suave esse, tam dulce mori.* Tandem Sacramentis rite susceptis vir immortalitate plane dignus, extinguitur in domo professa 25 die Septembris, Anno M. DC. XVII, ætatis fere 70, Societatis 54. Conditus in capsula honoraria cum plumbea lamina, quæ Soarii nomen, ætatem, obitusque diem notaret. Celebratæ exequiæ nostro in Templo, patentibus januis, mœstoque cymbalorum pulsu; in gratiam sui nuper Vindicis Ecclesiastica se remittente censura, quæ urbem terrebat. Adfuit ingenti dolore perculsa nobilitas duce Legato, qui etiam moribundo Apostolicam benedictionem rite indulserat, Proregisque ægrotantis filio Comite Salinarum. In sequenti die Augustiniana familia : tertio Franciscana funebri solemnique ritu Sepulto justa sponte solverunt : sacræ utriusque familiæ Ducibus, quorum benevolentia erga nos eminet, præeuntibus. Idem suis in templis Religiosi alii Ordines fecisse dicuntur. Totam mox Lusitaniam infelix nuncius vulneravit; præcipue Academiam, quæ magna Religiosorum hominum, illustriumque frequentia Doctori suo quam celeberrime parentavit. Ipse Rector Academiæ D. Joannes Coutinius illustrissimus æque, ac Soarii amantissimus, nunc vero Episcopus Algarbiorum, mœroris causa dies aliquot publica luce carere voluit. Tandem luctu, et cultu quam potuit maximo, supremum solvit honorem alumno suo pariter et Parenti Collegium Conimbricense. Condita in ejus funere poemata varia, Epigrammata, Epitaphia, pretium, et cæteræ viri præstantiæ, et nominatim ei modestiæ debitum, qua dum vitam ageret, ut erat laudis et gloriæ fugitans, passus nunquam est, ut epigrammata libris suis, ac monumentis præfigerentur.

LECTORI OPTIMO.



Scire fortasse cupiet benignus Lector, quæ sit in hoc opere consilii nostri ratio, et cur a prolixiori commentandi, ac disputandi methodo, quam hactenus tenuimus, ad contractiorem scribendi formam transferamur, et intermissa rerum moralium tractatione, ad quartum sententiarum pertinente, ad speculativas quæstiones in primo sententiarum contentas remigremus. Variæ profecto me in hoc consilium rationes impulere, quas conjicere tam facile cuique erit, quam mihi recensere supervacuum. Hoc tantum dico, eum, qui publicum agit theologiæ professorem, quamvis nec labori, nec studio unquam parcat, vix posse eadem semper opera lucubrare, aut semper eosdem fœtus parturire, sed oportere, ut nunc ad hæc, nunc ad illa studia curas suas partiatur, partim ut legendi muneri satisfaciat, partim ut precantium votis respondeat, partim ut occurrentium negotiorum difficultates expediat. Quare cum sentiam ætatem suum jam ad occasum festinare, et vitæ periodum mihi posse brevem superesse, operæ pretium mihi visus sum esse facturus, si in uno semper opere, quod longiores moras postulat, cunctabundus non hærerem, sed alia, quæ faciliores habent exitus, pro opportunitate temporis maturarem; ne dum incepta malior, nonnulla, quæ sunt apud me pene absoluta, aut diutius morentur, aut omnino moriantur. Unde quamvis animus mihi sit tomos de Sacramentis absolvere, et ante illos, opus de Religione, cui ultimam manum jam adhibeo, in lucem promere. Interim tamen volui

has lucubrationes edere, quæ ex quotidiano legendi munere mihi paratiores videbantur, et ab illis totius doctrinæ Scholasticæ, et speculativæ summam breviori stylo, quam hactenus secutus sum, feliciter auspicari. Exploraturus an ea res jucunda pariter, et fructuosa Christianæ reipublicæ evadat. Nam si intellexero meum in hac re laborem non inutiliter collocatum ab omnibus judicari; pergam alacrior, et succisivis saltem horis quanta potero contentione in hoc incumbam, ut favente Numine paulatim absolvatur, et in publicam utilitatem evulgetur. Et sicut noster operi labor non deerit, ita spero haustas e cœlo vires non esse labori defuturas, præsertim illorum precibus, qui ex nostris studiis fructum aliquem consequuntur, a summo Deo exoratas.



INDEX TRACTATUUM, LIBRORUM

ET CAPITUM

QUI IN HOC TOMO CONTINENTUR.

TRACTATUS PRIMUS

DE DIVINA SUBSTANTIA EJUSQUE ATTRIBUTIS IN TRES LIBROS DIVISUS.

LIBER I

DE ESSENTIA ET ATTRIBUTIS DEI IN COMMUNI.

LIBER II.

DE ATTRIBUTIS DEI NEGATIVIS.

LIBER III.

DE ATTRIBUTIS DEI AFFIRMATIVIS.

TRACTATUS SECUNDUS.

DE DIVINA PRÆDESTINATIONE ET REPROBATIONE IN SEX LIBROS DIVISUS.

LIBER I.

DE PRÆDESTINATIONIS NATURA.

LIBER II.

DE CAUSIS PRÆDESTINATIONIS.

LIBER III.

DE EFFECTIBUS PRÆDESTINATIONIS.

TRACTATUS TERTIUS.

DE SANCTISSIMO TRINITATIS MYSTERIO, IN DUODECIM LIBROS DIVISUS.

LIBER V.

DE RELATIONIBUS ET NOTIONIBUS.

LIBER VI.

DE ORIGINIBUS ET ACTIBUS NOTIONALIBUS.

LIBER VII.

DE PROPRIETATIBUS ET CONSTITUTIONE DIVINARUM PERSONARUM.

LIBER VIII.

DE PERSONA PATRIS.

LIBER IX.

DE PERSONA FILII.

LIBER X.

DE SPIRATORE.

LIBER XI.

DE PERSONA SPIRITUS SANCTI.

LIBER XII.

DE MISSIONE DIVINARUM PERSONARUM.



INDEX LOCORUM

IN QUIBUS QUÆSTIONES ET ARTICULI PRIMÆ PARTIS DIVI THOMÆ IN HOC OPERE EXPLICANTUR.

TRACTATUS DE DIVINA SUBSTANTIA

EJUSQUE ATTRIBUTIS.

PROOEMIUM.

Universa fere, quæ Deo, ut unus est, attribuuntur, duplici theologia cognosci possunt, naturali, et infusa, seu supernaturali. Naturali quidem, quatenus, *cœli enarrant gloriam Dei*, quod de elementis, animalibus, et præsertim de ipsius hominis natura dici potuisset. Propter quod generalius Paulus dixit, *invisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus, ac divinitas* : Et consonat sapiens cum ait, *a magnitudine speciei, et creaturæ cognoscibiliter posse creatorem horum videri.* Divina autem, et altiori theologia hæc de Deo cognoscuntur, quando ex divina revelatione, et per illam percipiuntur ; quoniam si Paulus dixit : *accedentem ad Deum oportet credere, quia est, et inquirentibus se remunerator sit* (quæ sunt) ut ita dicam (prima elementa cognitionis Dei) multo magis cætera omnia, quæ per naturalem discursum de Deo inquiri possunt, altiori, ac certiori modo ex revelatione cognoscetur. Nec vero duplex hic modus cognoscendi Deum supervacaneus est, aut otiosus, nam prior ad perfectionem naturæ consentaneam pertinet; et superiori theologiæ inservire potest; erit nihilominus ille valde imperfectus, nisi posteriori juvetur; tum ut homo ab erroribus præservetur, tum etiam ut firmius, et immobilibus divinis veritatibus adhæreat. Præterquam quod multa per supernaturalem theologiam, revelantur, quæ theologiam naturalem attingi non possunt.

Hinc factum est, ut theologi scholastici disputantes de Deo utramque theologiam promiscue tradiderint, quoniam licet per se, et ex instituto supernaturalem theologiam doceant, nam ex revelatis principiis procedunt, nihilominus naturali Theologia utuntur ut ministra, ad supernaturales veritates confirmandas, et ut ex utriusque theologiæ consonantia animus fidelis in illis veritatibus facilius conquiescat. Quoniam vero in opere, in quo Metaphysicam sapientiam tradidimus, necessarium nobis fuit ad illius doctrinæ complementum naturalem theologiam distincte ac separatim pro viribus elaborare : idcirco multo brevius hic possumus ea omnia, quæ de divinæ naturæ excellentia per naturalem rationem aliquo modo cognoscuntur, percurrere. Unde cum multi a nobis efflagitarent, ut saltem ea, quæ in scholis de Deo secundum se tradidimus, in lucem proferremus, quod facili negotio, et brevi opere, ob causam dictam, fieri posse videbatur, eis, annuendum putavimus. Præsertim quia, cum in aliis libris de cæteris fidei mysteriis tractaverimus, ea, quæ ad ipsam divinitatem pertinent, et inter alia præcipua sunt, ac cæterorum fundamenta amplius differre non oportebat.

Dicemus igitur in hoc opere de Deo, ut unus est, et ut trinus, et ita duas habebit partes principales, prior de Dei Unitate dici potest, altera de Trinitate. Inter ea vero, quæ ad priorem ordinem pertinent, fere omnia, quæ Deo, ut unus est, conveniunt, aliquo modo naturali ratione, attinguntur, præter divinam prædestinationem, et ideo de illa multo fusius a nobis scribendum est, quam de aliis. Subdividemus ergo illam priorem partem in duas, eritque posterior de prædestinatione, prior de Deo, ejusque reliquis attributis. Inter quæ unum est, quod naturalis theologia in totum fere re-

linquit, nimirum, quomodo Deus sit visibilis, vel invisibilis a creatura, quod mysterium altissimum est, estque (ut ego judico), totius ordinis gratiæ, ac proinde ipsius etiam prædestinationis fundamentum, et ideo in primo tractatu hujus operis per cætera attributa brevissime discurremus supponendo ea, quæ vel in Metaphysica, vel in aliis nostris opusculis de illis tractavimus, illaque addendo, quæ ad supernaturalem Theologiam spectant : de visione vero creata Dei latius dicemus.

De illis autem quæstionibus, quæ vel in prologo sententiarum, vel in principio primæ partis tradi solent, id est, de theologia, ejusque objecto, et proprietatibus, in hoc opere nihil dicemus, tum quia brevitati studemus tum præcipue, quia, si omnes quæstiones illæ spectentur, quatenus ex generalibus principiis Metaphysicæ pendent, ut sunt, de unitate scientiæ, vel formalitate objecti ejus, de speculatione, et praxi,et similibus, in Metaphysica hæc omnia sunt a nobis tradita, et fere in initio cujuscumque scientiæ, etiam ipsius Dialecticæ, præmitti solent. Si autem considerentur nostræ Theologiæ proprietates, ut aliquo modo supernaturales sunt, habent dependentiam a lumine fidei, et sine illius doctrina intelligi non possunt, et cum illa facillime expedientur, ideoque (si vita comite, et Deo bene juvante, post doctrinam de gratia, de theologicis virtutibus doctrinam tradere, concessum aliquando fuerit) simul cum fide, de theologia ipsa, imo de omni virtute supernaturali intellectus, per quam Deus in hac vita cognosci solet, disseremus. Nunc ea, quæ clara sunt, nobisque sufficiunt, supponimus, scilicet theologiæ objectum, vel primarium, vel suo modo adæquatum, Deum esse, pro ut unus, et trinus est, et prout est primum principium, et finis ultimus creaturarum omnium. Quod objectum a fide recipit hæc scientia, ideoque ex principiis fide divina revelatis, et creditis, ad suas veritates demonstrandas procedit, et inde suam unitatem, et certitudinem, aliasque perfectiones participat. In hoc vero opere, ea pars hujus doctrinæ tantum a nobis traditur, quæ circa Deum ipsum versatur.

INDEX CAPITUM LIBRI PRIMI.

DE ESSENTIA DEI.

LIBER PRIMUS.

DE EXISTENTIA DEI

DE ESSENTIA EJUSQUE ATTRIBUTIS IN COMMUNI.

Ad nostrum institutum accedentes, præsentem tractatum tribus libris comprehendemus. In primo de Dei existentia et essentia dicemus, ac subinde generalem de attributis divinis doctrinam trademus. In secundo de negativis attributis dicemus, inter quæ unum est, esse incomprehensibilem et invisibilem, cujus occasione de visione beatifica dicemus. In libro autem tertio, affirmativa seu positiva attributa explicabimus. In hoc autem primo libro prius de existentia Dei tractabimus, quoniam hoc est perfectionum omnium fundamentum; postea quid sit Deus, nostro rudi modo concipiendi et loquendi, declarare conabimur.

CAPUT I.

AN EXISTENTIA NECESSITATE ABSOLUTA DEO CONVENIAT, ID EST, AN DEUS NECESSARIO SIT.

1. Quoniam in hoc opere (ut dixi), in his veritatibus, quas de Deo, ut uno, fides docet, supponimus ea, quæ per naturalem Theologiam assequi possumus, in proprio loco esse tractata, duo solum in præsenti tractatu circa easdem veritates addere possumus, nimirum vel majorem certitudinem ex propriis principiis theologicis, vel majorem declarationem. Præsertim explicando, an veritas illa, de qua agitur, sit omnino eadem in se, prout a naturali et supernaturali Theologia traditur, vel ei aliquid addatur ex Theologia supernaturali.

2. In proposita ergo quæstione, duo vel tria utraque Theologia docet. Unum est, Deum esse : aliud est, necessario esse, seu quod idem est, Deum esse ens simpliciter et omni modo necessarium. Et in his continetur tertium, scilicet, esse ens a se, id est, non recipiens ab alio suum esse actualis existentiæ, sed ex se illud habere. Hæc omnia demonstrata sunt a nobis in secundo tomo Metaphys. partim disputatione 28, sect. I, plenius vero tota disputation. 29. Has ergo veritates omnes docet etiam fides, ut mox dicemus, neque illis aliquid peculiare addit, præter ea quæ de perfectionibus divinis esse postea dicemus. Dico autem sacram doctrinam non addere aliquid dictis veritatibus, quantum ad rem directe cognitam de divino esse seu existentia : nam per modum cujusdam reflexionis supra cognitionem nostram seu circa veritates illas, ut cognoscibiles a nobis, videri potest aliquid addere, quamvis re vera solum in omnibus addat majorem certitudinem, ut ex sequentibus assertionibus constabit.

3. *Prima conclusio.* — Dico ergo primo : fide catholica tenendum est Deum esse: ita docuit SPIRITUS sanctus per David, Ps. 52, contra insipientem, *qui in corde suo dixit: Non est Deus.* Notat autem Augustinus dixisse in corde, quia vix est qui tam insignem blasphemiam coram aliis audeat ore proferre. Adeo autem crevit hæreticorum impudentia, ut dum nihil solidum aut stabile in suis erroribus inveniant, tandem in atheismum prolabantur, et Deum esse negent, ut Lindanus in sua Panoplia latius refert. Hi tamen non audiunt Paulum dicentem: *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est,* Heb. 11. Sed fortasse dicent Paulum loqui de illis, qui ad Deum accedunt, se autem non accedere ad Deum, quia cum Deum esse non credant, ad Deum accedere non possunt. Hi ergo omnibus paganis et gentilibus pejores sunt, nam omnem modum Religionis tollunt, et omnia fidei fundamenta evertunt, neque scripturas admittere possunt tanquam sermonem Dei, qui si non credunt Deum esse, multo minus credent ipsum loqui. Contra hoc ergo supervacaneum est ex Scripturis vel ex aliis locis theologicis argumentari; sed vel rationibus convincendi sunt, vel si sunt baptizati et pertinaces, igne suadendi.

4. *Objectio.* — Una vero difficultas occurrit, non circa veritatem ipsam, sed circa gradum certitudinis in assertione positum. Quia non videtur fieri posse, ut fide credatur Deum esse. Nam fidei in assensu suo nititur testimonio ipsius DEI; ergo ut fides locum habeat, supponi oportet esse Deum ; non ergo per ipsammet fidem credi potest Deum esse. Si enim credo per fidem Deum esse, ergo ideo credo esse, quia ipse dicit se esse ; ergo jam credo vel suppono, ipsum dicere se esse ; ergo suppono vel assentior ipsum esse ; ergo impossibile est, quod ex dicto ejusdem Dei, ego credam Deum esse.

5. *Resolutio difficultatis.* — Hæc difficultas tangit illam de ultima resolutione fidei et de principiis, in quibus ipsa fides nititur, quæ ad materiam de fide spectat, et huc vocanda non est. Dicendum ergo breviter est, non repugnare assentiri Deum esse, ex testimonio ipsius Dei dicentis : *Ego sum qui sum*, et *qui est misit me ad vos*, Exod. 3. Potest enim persona, quæ latet seu oculis non videtur, auribus audiri, et de se ipsa testimonium perhibere quod sit, vel quod talis sit. Sic Christus, cum Samaritana non cognosceret illum sub ratione Messiæ, testimonium de se perhibuit dicens : *Ego sum, qui et loquor tecum*, Joan. 4. Quo testimonio et illam obligavit ad credendum se esse Messiam, et ad credendum Messiam esse, qui illud testificabatur, nisi enim auctoritate Messiæ illud dictum confirmaretur, fide dignum non efficeretur. Similiter Marci 6, cum Christus supra mare iret ad discipulos laborantes in remigando, et ipsi eum videntes non cognovissent, sed turbati putarent phantasma esse, ipse de se testimonium perhibuit dicens : *Ego sum*. Itemque post resurrectionem ingressus ad discipulos dixit eis : *Pax vobis, ego sum*. Cui voci magis credendum erat quam visui, juxta illud Petri : *Habemus firmiorem Propheticum sermonem, etc.* Sic ergo Deus revelando fidem, revelat se testificari res credendas, ex quibus una est, *Deum esse*. Quia potest Deus de se et de suo esse loqui, ac proinde testimonium præbere. In quo quidem testimonio supponitur Deum esse, ut dari possit, quia non loquitur nisi qui est, ut bene probat argumentum factum ; non tamen supponitur cognitum ex parte credentis Deum esse ex vi illius testimonii, sed per illum eumdem assensum creditur, et Deum esse, et ipsum dicere se esse, quia tanta est divina authoritas talique modo proponitur, ut totum id testimonio suo faciat creditu dignissimum, certissima fide.

6. *Altera conclusio.* — Secundo dico Deum esse absoluta necessitate, seu esse ens simpliciter necessarium, ita ut existere illi necessario conveniat, de fide est. Hæc assertio sequitur ex præcedenti, vel illius sensum declarat : nam in hoc sensu docet fides Deum esse, tanquam veritatem quandam ita necessariam et infallibilem, ut deficere non possit. Idem ex alio fidei dogmate sequitur a posteriori, quia Deus est immutabilis et æternus ; ita ergo est, ut initium sui esse vel finem habere non possit, nec transire ulla ratione de esse ad non esse ; et hoc est, esse ens simpliciter necessarium, cui actualis existentia absoluta necessitate inest, ut ita loquamur. Et hoc totum Deus ipse significavit, quando de se singulariter et quasi per antonomasiam affirmavit : *Ego sum qui sum*, sibique nomem imposuit : *Qui est*. Nam per illam absolutam appellationem significata est permanentia necessaria et immutabilitas divini esse. Ut notavit Nazianzenus or. 24, quæ est 2, in Paschat. et Augustinus lib. de ver. Relig. ; cap. 49 ; Isidorus li. 7 Etymol. ; cap. 1. Hilarius 1. de Trinitat. et Cyrillus ; lib. 1. Thesau., cap. 6.

Effugium.—Responsum.—Quod si quis dicat in Hebræo non legi, *est*, sed *qui ero*, juxta Hebraicam proprietatem, ut Burgensis ibi et alii notarunt. Respondemus, vel esse consuetudinem illius linguæ futurum pro præsente ponere, ut Lippomanus ibi respondet ; vel quod ad nostrum institutum spectat, non minus illo futuro significari necessitatem essendi Dei quam præsenti, quia ex necessitate essendi sequitur ut semper duraturus sit Deus, quod significatur illo indefinito verbo *ero*. Ratione veritas hæc ostensa est in citato loco Metaphysicæ, et patebit ex sequenti assertione.

7. *Objectio.* — Objici vero potest, quia si Deus ita necessario est, ergo non potest concipi Deus non actu existens ; consequens ostendit falsum *Stultus ille, qui in corde suo dixit : Non est Deus*. Item sequitur veritatem hanc : *Deus est*, per se notam esse etiam nobis, quia nomine Dei significatur res actu existens ; per se autem et ex ipsis terminis notum est, rem actu existentem esse ; ergo. Hæc objectio præbet nobis occasionem illius quæstionis, quam hoc loco omnes tractant, an propositio hæc : *Deus est*, sit per se nota. Sed de illa existimo sufficere quæ in dicto loco Metaphys., disput. 26, in fine, dixi. Et summa est, rem per illam propositionem significatam in se et per se notam esse, si ut est in se videatur. Nobis autem non esse per se notam, quia non concipimus clare Deum, prout in se est. Et licet apprehendamus signi-

ficatum illius vocis *Deus*, non statim in illo videmus vere illi attribui quod sit, quia non statim apparet clare, an vox illa rem veram vel tantum cogitatam significet. Quod patebit respondendo ad objectionem.

8. *Responsum.* — Ad primum concedo eum, qui non concipit rem actu existentem, non concipere Deum; unde insipiens ille qui dixit : Non est Deus, re vera non concipiebat Deum ut verum ens, nam ille error destruit omnino cognitionem et conceptum Dei : sed concipiebat quid ab aliis significaretur nomine Dei et putabat non esse nomen rei veræ, sed fictæ, sicut est chimera ; et hoc modo dicimus illum non habuisse conceptum verum Dei, id est, tanquam rei veræ et non fictæ. At qui cognoscit veritatem illius propositionis : *Deus est*, per hoc cognoscit rem significatam hac voce *Deus*, non esse fictam, sed veram : et eo ipso quod vera est talem esse, ut necessario sit.

9. *Altera pars objectionis solvitur.*— Neque inde sequitur, quod posteriori loco objiciebatur, propositionem illam esse nobis per se notam, quia licet hæc propositio : *Quod necessario habet existentiam actualem, est*, sic per se nota, quia auditis et perceptis utcumque terminis, statim apparet inclusio prædicati in subjecto : tamen (si quis recte consideret) illa propositio est per se nota, ut includit conditionem. Quia ex vi illius non affirmatur absolute aliquod existere, sed est veluti conditionalis, *si habet existentiam, existit*. Ut ergo absolute et in actu exercito significetur illud subjectum existere, de secundo adjacente (ut aiunt) oportet, ut aliunde supponatur id de quo est sermo, necessario habere existentiam actualem. Sic ergo licet nos significemus nomine Dei rem quandam, quæ necessario est, non est per se notum esse, quia non est per se notum illud, quod illa voce significamus, esse rem veram et non fictam. Quando autem demonstratur aut aliter ostenditur veritas illius propositionis, simul demonstratur significatum illius nominis Dei esse verum et non fictum.

10. *Conclusio tertia.* — Dico tertio : De fide est, Deum habere ex se existentiam non receptam ab alio. Hæc consequens ad duas præcedentes, et in ordine ad nos est prior illis, ut in citato loco Metaphys. ostendi. Nos enim prius probamus, esse aliquod ens habens ex se existentiam non receptam nec causatam ab alio ; et inde concludimus ens esse necessarium in existendo, et esse unum tantum, et esse Deum. Et licet in re ipsa non est prius neque posterius, quia sunt idem tamen si secundum rationem loquamur, hæc veritas sequitur ex præcedenti, quia hæc ultra præcedentem solum addit negationem dependentiæ ab alio, seu causalitatis vel receptionis existentiæ ; positivum autem est prius negatione, et quasi fundamentum ejus. Deus ergo ita est, ut ex se summa necessitate sibi vendicet esse ; hinc autem fit, ut illud esse ab alio non habeat, nec in eo a quoquam pendeat.

11. Quod vero attinet ad certitudinem fidei, cum hæc in re idem sint, licet a nobis distinguantur et diversis verbis declarentur, eisdem testimoniis, quibus probatur prior veritas, hæc etiam convincitur. Unde quod Deus dixit : *Ego sum qui sum*, perinde est ac si dixisset : Ex me habeo Ego, ut sim. Præterea sæpe scriptura docet, Deum nulla re indigere, neque ab alio ditari posse, neque esse creatum, neque factum, imo ipsum esse factorem visibilium et invisibilium, ut in symbolo fidei legimus. Est ergo ens ex se habens esse. Tandem hoc sensu docet fides, dari in Deo quandam personam ingenitam, quæ auctorem vel principium non habeat, ut infra tractantes de Trinitate videbimus ; ergo eodem modo est de fide, Deum esse improductum ut Deus est. Præterea est ratio theologica, quia si haberet esse ab alio, vel haberet ab alio Deo, et ita essent plures Dii, vel ab alio meliori quam sit Deus, et sic iste non est Deus, vel ab alio inferiori, quod esse non potest, ut per se notum est.

12. *Dubium.* — *Resolvitur.* — Hic vero occurrebat difficultas de divinis personis, quæ recipiunt esse ab alia persona, quomodo possint esse verus Deus, si de ratione Dei est habere esse a se, et non ab alio. Sed de hoc in tractatu de Trinitate ex professo agendum est, libro secundo, capite secundo. Nunc breviter dicimus, hic solum esse sermonem de Deo ut Deus est, seu de divina natura ut sic ; et hanc dicimus non esse factam, nec productam proprie in aliqua persona, licet in quibusdam sit communicata ab alia persona, quod non repugnat tali naturæ neque illius esse.

13. *Conclusio quarta.* — Dico quarto valde consentaneum fidei esse, posse naturali discursu demonstrari Deum esse, et hoc negare temerarium esset et errori proximum. Quoad hoc dicebam, videri posse aliquid addi per revelationem et doctrinam fidei, circa veritatem hanc ; re tamen vera, si res attente consideretur, solum additur nova certitudo vel peculiaris modus cognoscendi. Nam si verum est, ut revera est, ratione naturali demonstrari Deum esse, eadem ratione ostenditur hoc esse demonstra-

bile et cognoscibile naturaliter, nam ab actu ad potentiam bona est illatio: si ergo demonstratur, demonstrabile est et cognoscibile naturaliter. Item lux se ipsam manifestat, et qui vere scit etiam scit se scire ; si ergo ratione naturali scimus Deum esse, etiam scimus nos hoc scire et demonstrare. Ergo etiam quoad hanc partem nihil docet fides, quod ratio non ostendat.

14. Quod autem hoc ad doctrinam fidei pertineat, ut in assertione dicitur, docet aperte D. Thomas 1. contra gentes, cap. 11 et 12. Ubi contrariam doctrinam erroneam appellat, idemque censent communiter expositores D. Thomæ, quos ego in Metaphys. secutus sum. Quia hoc videntur satis clare docere Paulus et Sapiens locis citatis.

15. *Aliquorum expositio.* — Non desunt autem moderni, qui hanc probationem ex illis locis ut frivolam rejiciant, quia putant satisfieri testimoniis Pauli et Sapientis, dicendo posse veritatem hanc ex creaturis multum suaderi et cum magna probabilitate, etiam si assensum evidentem non efficiat. Quia illa persuasio est satis, ut sint inexcusabiles, quia non assentiuntur vel Deum non glorificant ut verum Deum, et ut dicatur hæc veritas manifestari, notificari aut conspici modo humano ex creaturis.

16. *Rejicitur.* — Sed non probo expositionem. Primo, quia verba sunt valde clara in omni proprietate intellecta, et materia non obstat, imo juvat, ut proprietas verborum teneatur. Item Sapiens non est contentus uti verbo *videndi* sed addidit: *Cognoscibiliter videri poterat.* Paulus autem tot verba repetit, quæ claram cognitionem significant, ut non possit convenienter limitari; nam primo vocat *notum Dei*, ubi Anselmus : *Notum Dei* (inquit) *est, quod naturali ingenio sciri potest de Deo. Hoc autem de Deo naturaliter sciri potest, quod ipse sit Deus.* Unde addit Paulus : *Hoc essse manifestum*, et quod *Deus illis manifestavit.* Deinde addit *intellecta conspici*, ubi Hieronymus : *Tam evidenter* (inquit) *intellecta sunt, ut conspecta dicantur.* Item insinuant ibi Chrysostomus et Græci et clarius Beda cum Augustino, cujus varia loca refert, estque optimus tractatus secundus in Joan: *Deus* (inquit) *potest inveniri per creaturam evidenter, dicente Apostolo : Invisibilia enim ipsius*, etc. Idem optime in libro soliloquiorum, c. 31, et lib. 10. confession., cap. 6.

17. *Communis sententia.* — Præterea est hæc communis sententia Patrum, ut constat ex Dionysio, cap. 7, de Divinis nominibus, Chrysostomo homilia 9 et 10 ad populum, Gregorio lib. 29, Moralium, cap. 2 in id Job. 36: *Omnes homines vident eum, unusquisque intuetur procul.* Ubi idem testatur Hieronimus in Commentar. Job illi attributis. Idemque habet in Epistol. ad Galatas ; idem sentit Damascenus l. 1. de fide, cap. 1 et 2. ; et Nazianzenus oratione 24., ubi ait de Patre, id est, de Deo, (ut est principium non productum, nec factum ab alio) : *Insitam esse hominibus naturalem cognitionem ;* ait vero esse a natura insitam, quia per naturalem discursum comparatur, ut ipse exposuit oratione 34, quæ est secunda de Theolog. Ubi interpres, pro discursu vel ratiocinatione, *conjectura assequi*, posuit; sed vox Græca proprie est sillogizare et ratiocinari ; qualis autem hæc ratio sit, ex alio loco satis colligitur, scilicet, esse tam claram et apertam, ut ea ratione a natura insita dicatur talis conclusio, scilicet *Deum esse.* Idem plane docet Justinus ad quæstionem 6 a Gentibus propositam, et Athanasius oratione contra Idola, et Cyprianus de Idolorum vanitate, ubi hac ratione dicit, *Deum ignorari non posse*, et alii passim. Denique eodem modo sentiunt Scholastici, S. Thomas cum suis sectatoribus, Cajetanus, Ferrariensis, Capreolus et alii moderni, Alens. 1. p., qu. 2, M. 2, art. 1; Albertus in summa p. 1, qu. 17; Henricus in summa artic. 22, qu. 4 ; Marsilus 1. qu. 5, art. 1 ; Scotus Richardus et alii in 1, distinction. 2 et 3. Qui fere omnes fundantur in verbis Pauli, de quibus etiam videri possunt ibi Toletus et Pereira, qui constantissime hanc intelligentiam confirmant.

18. Ego vel maxime, quod scripturæ sanctæ sæpe utuntur argumento ex creaturis desumpto ad confundendos idololatras et gentiles agnoscentes verum Deum, ut videre maxime licet in Psalmis præsertim 18, 88, 140, 148 et in 113 ab illis verbis : *Nequando dicant gentes, ubi est Deus eorum? Deus autem noster in cœlo, omnia quæcumque voluit, fecit.* In libro etiam Job, a cap. 38. Deus ipse ex operibus suis, quæ latissime recenset, seipsum demonstrat. Unde Paulus Act. 14, inquit: *Non sine testimonio reliquit semetipsum, dans eis pluvias, etc.* Sentiens illud esse efficacissimum testimonium, ut ignorantes Deum vel ipsum non colentes, reddantur inexcusabiles. Unde, Act. 17, prædicaturus Atheniensibus, tacite arguendo, supponit Deum esse, ita ut non possent resistere : *Deus* (inquit) *qui fecit mundum et omnia, quæ in eo sunt, hic cœli et terræ cum sit Dominus, etc.* Reputabat ergo Paulus tam evidens testimo-

nium hoc creaturarum, ut ethnici ipsi contradicere non possent. Tandem posset hoc ostendi afferendo demonstrationem, sed hoc fuse prestitimus disputatione 29 Metaphysicæ.

19. *Objectio.* — Solum posset objici, quia quæ evidenter demonstrantur negari non possunt; at multi negarunt Deum esse, etiam ex his qui sibi sapientes videbantur, et Philosophorum rationes intellexisse, ut referunt Cicero 1 de natura Deorum, Plutarchus lib. 1 de Placit. Lactantius libro 1 de divin. Institut. et alii. Ergo signum est, rationes illas non esse evidentes: item ut homines ductu rationis teneantur assentiri Deum esse, non est necessaria demonstratio, alias pauci possent habere illum assensum, quia pauci sunt qui philosophicis discursibus intendant, et pauciores qui illorum vim penetrent : ergo non oportet intelligere Scripturam de cognitione evidente, sed de illa, quæ ad operandum humano modo sufficiat. Tandem alias quomodo sapientes christiani philosophi poterunt habere fidem hujus veritatis, si illius habent evidentiam?

20. *Ad primam partem respondetur.* — Ad primum respondeo primo, non negasse veritatem hanc demonstratam, nisi qui attente illius demonstrationem considerare noluerunt, aut non potuerunt : vel ex defectu doctrinæ et ingenii, vel ex aliqua nimia cupiditate, qua præsertim obcæcantur politici nostri temporis, qui in Atheismum declinant. Secundo dicimus, non omnem demonstrationem esse æque facilem et notam : aliqua enim est vera demonstratio *quia*, quæ de se intellectum bene dispositum convincit : non est tamen tam clara, quin protervus possit resilire; semper tamen hoc provenit ex aliqua cæcitate mentis nolentis considerare vim præmissarum vel illationis. Unde Nazianzenus, orat. 2 Theol. : *Nimis* (inquit) *absurdus et præposterus est, qui non cedit argumentis naturalibus, et inficiatur Deum esse.*

21. *Ad alteram partem satisfit.* — Ad secundum respondemus primo, ideo Deum providisse, ut homines fide potius quam naturali discursu ambularent, quia ille infirmus est, et non potest omnibus esse communis. Secundo dico, si fingamus homines in pura natura sine fidei revelatione, necessarium fuisse ut vulgus hominum ignorantium et simplicium crederet suis majoribus, quod in hac veritate esset facillimum et conveniens : facile quidem, quia licet non posset omnibus res esse perfecte nota, tamen ipsa veritas proposita cum aliquali declaratione ex effectibus notissimis, est per se credibilis ac valde probabilis; conveniens autem esset, quia in re tam gravi non expediret unumquemque de populo duci suo solo judicio et apparenti verisimilitudine, oporteret ergo sapientibus et majoribus fidem habere. Talis autem fides remote niteretur in certa assertione aliorum, quæ non posset esse ita certa, nisi esset etiam evidens.

22. *Ad 3 partem objectionis respondetur.* — De tertia objectione non est hic dicendi locus. Breviter ergo dico, certitudinem fidei esse majorem quam sit certitudo genita ex demonstratione, quod Deus sit, et ex hac parte potest philosophus christianus per fidem credere, Deum esse, firmius quam per suam scientiam. Non eliciendo unum actum, qui habeat evidentiam scientiæ et certitudinem fidei (ut quidam dicunt, id enim impossibile est, cum illæ proprietates sint diversorum ordinum, naturalis et supernaturalis, et sint ex diversis motivis, quæ sufficiunt ad actus specie diversos); sed eliciendo actus plures, quorum unus liber est quoad specificationem, alter necessarius; unus evidens, alius obscurus ex ratione sua, quia illa major certitudo non ex claritate est, sed ex motivo obscuro, accedente voluntate. Et ideo unus manet semper actus scientiæ naturalis, alter vero actus supernaturalis fidei, sive actus illi possint simul exerceri, sive tantum diversis temporibus, quod ad præsens nihil refert.

CAPUT II.

AN ESSE DEI SIT DE ESSENTIA DEI.

1. *Nemo potest Deum quidditative in hac vita cognoscere.* — Supponimus esse impossibile, hominem in hac vita mortali vel omnino extra visionem claram Dei ipsum quidditative cognoscere, ut libro secundo latius ostendemus. Multo ergo impossibilius hoc est homini per solam rationem naturalem aut per solam fidem Deum cognoscenti, quia ratio naturalis non attingit omnem perfectionem Dei, nec formare potest conceptum Dei, prout est in se; fides autem obscure proponit Deum et sub velamine creaturarum, et ideo dicitur ejus cognitio esse per speculum et in ænigmate, non prout Deus in se est. Hinc ergo fit, ut vix possit homo describere aut eloqui quid Deus sit, quia minus potest homo explicare quam concipere; at mente satis concipere non potest, quid Deus

est ; unde si conciperentur hæc ut divina et prout in se sunt, nullum esset in eis fundamentum ad formandos hos conceptus ; tamen, quia in creaturis hæc inveniuntur aliquo modo distincta, et nos concipimus divina instar eorum quæ in nobis sunt, ideo illos diversos conceptus formamus in modo concipiendi distinctos, non vero, quia aliquid in conceptu objectivo unius includatur, quod non includitur in alio.

10. *Ultima ratio.*—Ultima confirmatio postulabat quæstionem aliam de divino esse, an ex propria absoluta ratione sit tantum existentia, vel sit etiam per se existentia et illa ratione subsistentia, ita ut non minus sit essentialis Deo talis substantia quam existentia. Idemque posset de divino supposito quæri, sicut tractatur a D. Thoma 1. p., q. 3, art. 3. Verumtamen, quia hoc spectat proprie ad mysterium Trinitatis, quod consistit in tribus suppositis increatis ejusdem divinæ naturæ, et modus subsistendi illius naturæ essentialis non potest satis explicari sine personali, ideo hæc omnia in ultimum tractatum hujus partis reservamus. De distinctione autem naturæ et suppositi, vel esse et essentiæ in creaturis, quod solet hoc loco a theologis tractari, in proprio loco Metaphysicæ disputatum a nobis est.

CAPUT III.

AN ESSENTIA DEI CONSISTAT IN SOLO ESSE, VEL QUID PROPRIE DEUS SIT?

1. Videntur interdum sacri theologi ita constituere essentiam Dei in ipso esse, ut nihil addendum putent per modum affirmationis, ad explicandum, concipiendum et nostro modo describendum, quid Deus sit, sed solam negationem esse addendam, quam explicamus, cum dicimus esse non ab alio, vel esse a se, vel (quod perinde est) esse per essentiam. Hoc videtur posse sumi ex Divo Thoma 1. p., q. 13, art. 11, ubi ait ipsum esse magis proprie tribui Deo quam quodlibet aliud prædicatum : et quo illud est magis determinatum, eo magis deficere ab eo quod Deus est, ideoque ipsum esse indefinite et abstracte sumptum magis proprie explicare essentiam Dei. Adducitque in eam sententiam Damascenus, libro primo, cap. 12, dicentem, ex omnibus nominibus significantibus, Deum propriissimum esse nomen, *Qui est. Universum enim* (inquit) *id quod est tanquam immensum quoddam et infinitum essentiæ pelagus complexu suo continet.* Sic etiam Hieronimus in id ad Ephes. 3, ex *quo omnis Paternitas*, etc. ait, Deum usurpasse sibi esse tanquam proprium, quia solus ipse a se est. Augustinus, vero 12. de Civitate, cap. 2, ait illo verbo declaratum esse, in Deo esse summam essentiam, quæ est ipsum esse non participatum ab alio. Ac denique Bernardus, l. 5. de consid., cap. 6, ait, si interrogas de *Deo quis est?* non occurrit melius, *Qui est. Nempe hoc est ei esse quod hæc omnia esse, si et centum talia addas non recessisti abesse, si ea dixeris nihil addidisti ; si non dixeris nihil minuisti.* Denique hoc est, quod Dionysius dixit cap. 2 et 5 de divi. nom.: *Deum in una existentia omnia præhabere.*

2. *Vera doctrina.* — Vera et antiquissima est doctrina hæc, sed illam captui nostro magis accommodare necesse est. Nos enim ipsum *esse*, vel quod perinde est, *quod est* seu *ens*, uno modo concipimus ut abstractum quoddam ab omnibus, quæ quovis modo habent esse commune illis saltem secundum analogiam. Unde non possumus dicere in illo solo esse, ut sic concepto, et in rerum natura posito secundum illam præcisionem, consistere totam essentiam Dei, nec solam perfectionem essendi ad illam spectare. Ut si intelligeremus naturam animalis, sicut percipitur et concipitur, ita præcise existere in rerum natura, non propterea intelligeremus, ibi esse totam perfectionem animalis, nec aliquam determinatam naturam ejus. Non potest ergo ita concipi divinum esse, imo nec illi esse sic abstracto accommodari potest illa negatio a se seu non ab alio, quia esse sic conceptum abstrahit a creato et increato, et ideo illud esse ut sic præcise conceptum non potest habere ut sit a se ; sed oportet ut hoc habeat in aliqua propria et positiva ratione et perfectione essendi, secundum quam habet quod non sit ab alio. Necessarium ergo est alio modo concipere, Deum esse ipsum esse per essentiam: quia scilicet est quoddam esse proprium et singulare, quod ex natura sua propria et particulari habet non solum formalitatem essendi, ut sic dicam, sed etiam exercitium et actualitatem essendi, quam vocamus existentiam in actu exercito. Hoc ergo modo concepto esse Dei, recte dicitur in solo illo consistere essentiam Dei, et per negationem illam describi totum id quod est proprium talis existentiæ, nimirum, ut in simplicissima ratione sua includat omnem perfectionem essendi, et consequenter omnem omnino perfectionem essendi, et consequentur omnem omnino perfectionem. Quia omnis perfectio est (ut sic dicam) pars aliqua essendi,

quam in ipso esse per essentiam contineri necesse est, ut recte dixit Divus Thomas prim. par., quæst. 4, art. 2 et aliis locis.

3. *Animadversio.*— Ut autem hæc ipsa Dei essentia et quidditas magis distincte aliquo modo a nobis concipiatur, animadverto tribus modis posse nos communem aliquam rationem ad proprium Dei conceptum accommodare. Primo per negationes aliquas, ut in negatione essendi ab alio declaratum est. At licet hic modus censeatur a Dionysio aptior et securior ad cognoscendum Deum et de illo loquendum in hac vita : nihilominus quando illa negatio additur secundum communissimam rationem entis vel esse et amplius non explicatur, valde confusus manet conceptus, obscurissimusque relinquitur ad penetrandum, quomodo per illam negationem circumscribatur tota perfectio essendi vel essentiæ Dei, vel quid sit illud positivum sub illa negatione latens, quod totam illam perfectionem includit. Est ergo secundus modus concipiendi Deum relativus, in ordine ad creaturas, ut quando concipitur sub ratione creatoris, actu, vel potentia, vel motoris, aut alia simili. Et hæc via est optima ad cognoscendum Deum esse, seu necessitatem essendi Dei, tamen ad explicandum quod sit Deus, nisi adjunctis aliis principiis, minus sufficiens invenitur. Tertia igitur ratio explicandi essentiam Dei est per convenientiam saltem analogam ad creaturas, addendo semper negationem vel comparationem, qua declaretur non esse rationem illam in Deo eo modo quo in creatura est, sed longe excellentiori modo accommodato ipsi esse per essentiam. Et hic modus, qui cæteros quodam modo comprehendit videtur aptissimus ad explicandum quid Deus sit, per aliquam notionem Dei. Hoc videtur per se clarum, tum ex dictis, quia hic modus sumit ex aliis modis, quod conveniens est, et addit aliquid ; tum etiam, quia hic est naturalis homini, quia homo ex cognitione confusa et generali pervenire solet ad particularem et distinctam cognitionem, prout potest. Quod ipso usu clarius constabit ex sequentibus assertionibus.

4. *Prima Conclusio.* — Dico ergo primo. Esse divinum substantiale est, et in eo genere completum essentialiter. Unde divina essentia natura substantialis completa est, Deusque ipse essentialiter est substantia completa. Tota assertio quoad rem per illam explicatam de fide est, et evidens ratione naturali. Hoc posterius in dicta disputatione 29 Metaphysicæ ostensum est. Illud vero prius traditur in cap. *Firmiter,* et cap. *Damnamus,* de Summa Trinit. et fid. cath ; constatque tam aperte ex modo quo scriptura loquitur de Deo ejusque excellentia super omnia creata, ut necessarium non sit particularia testimonia proferre. Non potest enim Deus esse primum ens et primum principium omnium et creator omnium substantiarum nisi ipse sit substantia. Nisi velimus illum vocare supersubstantiam, ut Dionysius [1] et alii Patres interdum loquuntur. Non quidem, quod vera et propriissima substantia non sit, sed ad explicandum esse altiori modo substantiam, et non habere eas imperfectiones a quibus videtur substantiæ nomen desumptum, scilicet, a substando. Deus enim proprie non substat, vel accidentibus, vel alicui rei a se aliquo modo distinctæ, sicut substare potest omnis substantia creata. Tamen hæc imperfectio non pertinet formaliter ad rationem substantiæ, licet forte ad etymologiam vocis pertineat. Sed substantia dicitur ens, quod ita per se est, ut non indigeat sustentari ab aliquo subjecto. Unde evidens est primum ens non posse esse accidens, nam accidens semper supponit aliquod ens in quo sustentetur, ut notavi disp. 29, sect. 1, num. 39. Est ergo Deus substantia: quod autem completa sit, æque certum est, alias non esset substantia perfecta, imo neque substantia simpliciter. Hoc vero ex seq. c. evidentius constabit.

5. *Secunda assertio.* — *Error.* — Dico secundo, substantia Dei non est corporea, sed spiritualis, et similiter esse divinum spirituale est. Supponimus spiritualem seu incorpoream substantiam hic vocari, quæ non habet hanc molem quantitatis qua replet spatia localia, nec talem partium extensionem quæ sese invicem a loco excludunt. Nam hoc sensu posuerunt Deum corporeum omnes idololatræ, *qui commutaverunt gloriam incorruptibilem Dei in similitudinem hominum, volucrum, quadrupedum et serpentum,* ut dicitur ad Rom. 1 ; vel qui *ignem aut nimiam aquam, Solem, vel Lunam hujus mundi rectores esse putaverunt,* ut dicitur Sap. 13. Nonnulli item philosophi referuntur posuisse Deum corporeum, ut de Thalete refert Eusebius l. 14, de Præpar., c. 6 ; de Anaximene Augustinus l. 10. confess., c. 6 ; de Epicuro et aliis, Cicero de Natura Deorum. Et hic referri possunt, quæ Aristoteles 1. Phys. tractat. Illi enim Philosophi nihil nisi

[1] Dionys. c. 1, 2, c. 7, de Divin. nom. et cap. 1, 3 et 5 ; de Myst. Theolog. Damas. lib. 1, cap. 4 Boet. lib. de Trinit. Aug. 1, de Trinit., cap. 10.

corporeum intelligere valebant, ut idem significat 4. Phys., text. 52 et 57. In quo errore fuerunt etiam Sadducæi inter Judæos, ut ex Act. 23 constat. Inter hæreticos Manichæi, idem videntur de Deo sensisse, ut sumitur ex Augustino de hæresib. in 46, et l. 3 Confess., cap. 7, et Epistola 74.

6. Audiani videntur tribuisse Deo humanam figuram; nam dicebant hominem esse ad imaginem Dei secundum corpus, ut de Audio vel Audæo eorum auctore refert Epiphanes hæres. 70; et Theodoretus lib. 4. de hæret. fab.; cap. 13 et l. 4. Hist., c. 19; Augustinus hær. 50. Ubi hos vocat Vadiannos, et dicit non fuisse hæreticos, sed schismaticos, quod etiam ait Damascenus additque eos habuisse integram fidem totius Ecclesiæ, solumque habuisse hoc proprium, *quod illud ad similitudinem durissime* interpretabantur. Unde non videntur simpliciter asseruisse Deum esse corporeum, sed aliquo inepto modo explicuisse similitudinem hominis ad Deum, ita ut Deo corpus tribuere viderentur. Augustinus vero indicat eos ob rusticitatem excusari ab hæresi. Tamen si vere ita senserunt, non possunt excusari ab hæresi ob ignorantiam adeo crassam. Tertullianus autem etiam male audit de hoc errore, quia illud *Ad imaginem*, videtur secundum corpus interpretari lib. contra Praxeam, capit. 12. Unde Augustinus, l. 10. genes. ad literam, cap. 25, absolute illi tribuit hunc errorem. In libro vero de hæres., in 87, dicit illum non fuisse reputatum hæreticum ex hoc capite, illumque excusat quia forte corpus vocavit omne id quod non est fictum nec inane, sed vere aliquid. Tamen libro secundo contra Marc., cap. 16, Deo videtur corpus et animum tribuere. Arnobius, etiam l. 3. cont. gent., et Lact., lib. 1. de Ira Dei, c. 18, in eadem sententia videntur fuisse.

7. Contra hos ergo errores dicimus in assertione, substantiam Dei spiritualem esse et incorpoream, id est, quantitati non subjectam neque illius capacem. Quæ est de fide certissima. Joannis 4: *Spiritus est Deus.* Quia vero nomen *Spiritus* in scriptura æquivocum est, quod ibi significet substantiam incorpoream, constat, quia illud affert Christus, ut inde probet Dei adorationem non esse ad certum locum neque ad corporales cæremonias coarctandam aut restringendam, sed Deum ubique adorari posse in spiritu et veritate, quia ipse spiritus est, id est, res incorporea, quæ loco non continetur, ut communiter Patres exponunt, quos referunt et docte explicant ibi Toletus et Maldonatus. Unde hanc veritatem confirmant omnia scripturæ testimonia, in quibus dicitur Deus vel esse ubique, vel non contineri seu circumscribi loco, quod proprium est corporum. Item afferri possunt testimonia, in quibus Deus dicitur invisibilis, impassibilis, immutabilis et similia, quæ suis locis afferemus. Nam constat, hæc omnia cum proprietate non posse corporali rei convenire. Denique etiam possunt afferri loca in quibus dicitur Deus depingi non posse, neque aliquam ejus similitudinem vel effigiem aut imaginem corporalem posse fieri, utique quia corpus non est, ut in primo tomo 3. part. tractantes de adoratione latius diximus. Ex doctrina vero Ecclesiæ et Patribus non oportet multa congerere, quia hæc est vulgatissima doctrina apud illos. Sufficit ergo quod in capite *Firmiter*, profitetur Ecclesia: *Deum esse omnino simplicem et indivisibilem, et non habere partes in substantia sua.* Quæ omnia non possunt rei corporeæ convenire.

8. *Objectio.— Rejicitur.*—Contra veritatem hanc in primis objiciebant hæretici locum illum Genes. 1: *Faciamus hominem, etc.* Sed de hac hominis proprietate et imagine alias est tractandi locus. Veritas ergo est hominem esse factum ad imaginem Dei secundum animam, non secundum corpus, ut omnes Patres ibi docent. Præsertim Theodoretus q. 20, in Gen. Basilius hom. 10, exam., cap. 8; Gregorius Nyssenenus orat. 1, quæ est circa illa verba Genesis; Augustinus enarr. in Psalm. 48, in fine, et libro primo de doctrin. Christiana, capite duodecimo. In quo autem sit illa similitudo etiam secundum animam, tractat late D. Thomas 1. p. q., 93.

9. *Alia objectio.* —Objiciebant præterea ea loca scripturæ, in quibus Deo tribuuntur nomina corporalium rerum. Sed hæc nullius momenti sunt; nam si cum proprietate intelligantur, non solum corporeum faciemus Deum, sed etiam monstruosum, imo et chimericum, habebit enim non solum membra hominis, sed etiam Leonis et aliorum animantium, eritque lux et tenebræ et similia. Constat ergo metaphorice illa omnia tribui Deo ad declarandas humano modo varias virtutes et attributa ejus. Ut late prosequitur Augustinus, epist. 111. et libr. de essentia Divinitatis, cap. 14 et 15 Enchir., in tract. de formulis spiritualis intelligentiæ, Damascenus lib. 1. de Fide.

10. Tandem supererat, ut ratione hanc etiam fidei veritatem demonstraremus, sed hoc, ut opinor, sufficienter egimus in dicta disputatione Metaphys., et ex ibi dictis existimo satis clare

constare, hanc veritatem esse demonstrabilem ratione naturali. Quod censeo esse non minus certum, quam quod sit demonstrabile Deum esse. Dicit enim Paulus loco sæpe citato, ad Romanos 1 : *Invisibilia ipsius per ea quæ facta sunt, intellecta conspici.* At invisibilia maxime dicuntur ea, quæ ad substantiam Dei pertinent, quia incorporalia sunt, sicut 1. Tim. 1, de Deo dicitur : *Regi sæculorum immortali et invisibili.* Imo supposita illa veritate quod Deus sit, existimo esse quasi per se notum non posse esse corporeum. Quia omne corpus est tam imperfectæ conditionis et naturæ et adeo limitatum in perfectione, ut apprehenso et cognito Deo tanquam primo ente et effectore rerum omnium, statim per se appareat incredibile, quod habeat molem corporis. Addi etiam hic possent rationes theologicæ sumptæ ex aliis principiis creditis et naturaliter etiam cognitis, ut ex immortalitate animæ, ex simplicitate Dei et similibus, quæ supponunt aliqua tractanda et ideo melius ex dicendis constabunt.

11. *Tertia conclusio.* — *Ratio Assertionis.* — Dico ergo tertio, Deum esse essentialiter viventem, unde cum vivere in viventibus sit esse, necesse est ut esse Dei sit vivere substantialiter. Hanc assertionem tradit Divus Thomas 1. part., quæst. 18, post doctrinam de scientia Dei. Videtur enim a notioribus nobis procedere, et ex operatione Dei vitam ejus colligere. Re tamen vera pertinet ad hunc locum, quia vivere est prædicatum maxime essentiale, ideoque valde necessarium ad declarandum nobis modo accommodato quid sit Deus. Estque assertio de fide. Nam in Scriptura divina verus Deus maxime solet nomine Dei viventis appellari, ad distinguendum illum a falsis diis. Unde Daniel capite ultimo : *Non sola Idola manu facta, sed Deum viventem.* Et cum Rex illi dixisset etiam Draconem, quem Babylonii adorabant ut Deum, esse viventem, respondit Daniel: *Dominum Deum meum adoro, quia ipse est Deus vivens, iste autem non est Deus vivens.* Quod statim ostendit ex potestate interficiendi illum, significans Deum esse viventem, non quomodocumque, sed altiori modo super omnia viventia, idest, immortali vita per essentiam. Et ideo Deus non solum dicitur Vivens, sed etiam ipsa vita. Sic Christus, Joan. 14 : *Ego,* (inquit) *sum via, veritas et vita ;* et capit. 5 dicitur Pater *habere vitam in semetipso,* id est, non participatam nec dependentem ab alio, ut exponunt ibi Augustinus, Chrysostomus, Cyrillus et alii. Quod per aliquod additum interdum significatur : ut cum dicitur Apocalyp. 5 : *Adoraverunt viventem in secula seculorum.* Ratio evidens est, quia in entibus gradus viventium est perfectior gradu non viventium, ut videtur per se notum ; sed Deus constitui debet essentialiter in perfectissimo gradu entium, ergo. Item Dei nomine intelligimus primam causam et auctorem rerum omnium; est ergo Deus auctor vitæ, ut in scriptura sæpissime nominatur, ergo est ipse maxime vivens.

12. *Effugium.* — *Responsum.* — Dices vivere includere imperfectionem ; nam dicuntur vivere, quæ se movent , movere autem se imperfectionis est ; cum ergo substantialis vita sit principium operationis in se ipso, non videtur posse in Deo inveniri. Respondeo potius ex hoc principio probare Divum Thomam, Deum maxime vivere, quia se maxime movet, et omnia principia suæ operationis ad intra ex se et intime habet, sine adminiculo alicujus externi moventis : ut late deducit in discursu totius q. 18 jam citatæ. Sed sciendum est, cum dicitur Deus movere se, aut operari intra se aut operari intra se, non intelligi cum imperfectionibus creaturarum, quales sunt, vel transitus ab una operatione ad aliam, vel ab otio ad opus, vel cum distinctione inter operationem et operantem ; nihil enim horum in Dei vita inveniri potest, ut ex aliis divinis perfectionibus (infra demonstrandis) manifestum est. Dicitur ergo operari intra se vitali modo, quia perfectionem illam actualem, quam habent viventia creata dum vitaliter in se ipsis operantur cum efficientia ipsius operationis, hanc habet Deus totam sine illa imperfectione, per substantiam et essentiam suam. Unde substantialis vita Dei hoc differt a substantiali vita creaturæ, quod hæc videtur posita in duplici habitudine transcendentali ad operationem, scilicet, principii activi operationis circa se et simul etiam receptivi ; Deus autem vita est substantialis absolutissime et simplicissime nimirum, ut per se et suam essentiam habeat perfectam actualitatem, quam nos in operatione esse intelligimus. Dixi de hoc latius dicta disputatione trigesima, Metaphys., sectione decima tertia.

13. *Quarta conclusio.* — Dico quarto, Deum essentialiter esse viventem intellectuali vita purissima. Hæc etiam assertio de fide est. Nam quod Deus habeat scientiam, fides docet, ut libro tertio videbimus : non est autem capax scientiæ, nisi qui est naturæ intellectualis. Ergo dum Scriptura docet, Deum scientiam habere eamque cum summa perfectione, (quam per altitudinem divitiarum, sapientiæ et scientiæ interdum declarat Paulus ad Romanos 11 ;

interdum vero vocat Thesaurum sapientiæ et scientiæ, Col. 2.) plane docet Deum esse intellectualis naturæ. Nam sive scientia ipsa sit substantia et natura Dei, sive non, quod infra videbimus, necesse est ut ipsa scientia, vel sit ipsa natura et substantia intelligentis, vel sit radicata (ut sic dicam) in natura intellectuali, quæ essentialiter talis sit. Hoc ergo prædicatum plane pertinet ad essentialem constitutionem (nostro modo loquendi) divinæ essentiæ.

14. Potestque hæc assertio eadem ratione, qua præcedens, confirmari, tum quia spiritualis substantia præsertim in gradu perfecto intellectualis est; ostensum est autem, Deum esse spiritualem. Tum etiam, quia cum Deus sit essentialiter vivens, debet etiam essensentialiter esse in supremo gradu viventium; hic autem gradus est intellectualis, ut est per se notum, ergo. Dicere tamen quis potest, illum gradum esse perfectissimum inter creatos, tamen Deum non esse in illo, sed in alio eminentiori. At hoc potest, et bene et catholice, et male etiam intelligi. Nam si sit sensus, Deum non esse naturæ intellectualis eo modo quo sunt res creatæ, nec univoce cum illis, sed analogice, hoc verissimum est: et ad hoc significandum dicunt interdum Patres, Deum esse supersapientem et superintellectualem. Potestque explicari juxta dicta in præcedenti puncto, quia Dei natura non est intellectualis per modum principii efficientis actus intelligendi a se distinctos, sed ut ipsa intellectio per essentiam. Si vero sit sensus, prædicatum hoc *intellectuale* nullo modo posse de Deo proprie dici, nec formaliter in eo inveniri, sic omnino falsum est, quia eadem est ratio de prædicato illo et de scientia, voluntate et similibus. Item, quia esse intellectuale in sua abstractione sumptum dicit perfectionem sine imperfectione et sine ulla repugnantia cum quacumque alia majori, vel æquali perfectione. Denique ad hoc confirmandum valet illud: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Nam hoc maxime dictum est ratione intellectualis naturæ, quæ in Deo est, tanquam in supremo exemplari; homo vero et angeli illam participant, ut sentiunt Patres supra citati. Aliæ rationes, quæ ad hoc adduci possunt, tractatæ sunt in dicta disputatione trigesima, Metaphys., sectione decima quarta et decima quinta. Nec specialis difficultas hic occurit.

15. *Ultima conclusio.* — Dico ultimo, ad complendam aliqualem descriptionem quidditatis Dei, addendum esse aliquid quo denotetur peculiaris, singularis et excellens modus, quo hæc omnia habet. Hoc quidem etiam continet doctrinam fidei et per se satis evidentem, quia illa prædicata ex se communia sunt creaturis; unde nisi amplius determinentur, non declarant naturam Dei, quam constat secundum fidem esse essentialiter diversam ab omni natura creata. Hoc autem ultimum determinans hæc omnia ad propriam Dei naturam, potest variis modis explicari. Primo, ut hæc omnia prædicata quæ in hoc capite numeravimus, determinent *ens illud per se necessarium,* quod primo et secundo capite demonstravimus esse Deum essentialiter, sic enim cum dicitur Deus Spiritus vivens, intellectualis, in singulis subintelligendum est quasi transcendentaliter includi particulam illam *a se vel intrinseca et absoluta necessitate.*

16. Aliter ego hoc ipsum explicui dicta sectione decima quarta, Metaphys., addendo particulam *per essentiam*, quæ declarat singularem modum habendi illam omnem perfectionem ex vi solius essentiæ, id est, sine efficientia alterius et sine efficientia intrinseca, seu adjectione alicujus accidentis. In omnibus autem his modis (si attente considerentur) cum pervenimus ad concludendam descriptionem Dei, semper utimur negatione aliqua, hanc enim involuunt omnes illæ particulæ, ut jam supra declaratum est.

17. Aliter potest etiam illa determinatio fieri per quandam comparationem ad alias res, quæ talia prædicata participant aliquo modo, et sic dixi in dicta sectione 14 Deum esse viventem intellectuali vita perfectissima. Tamen etiam hanc comparatione sine aliqua negatione explicare non possumus. Sicut Anselmus in Prosolog. dicit: *Deum esse aliquid quo nihil majus excogitari potest*, hoc autem ipsum per duas negationes declarat in cap. 15. dicens: *Ergo Domine non solum es, quo majus excogitari nequit, sed es quiddam majus quam cogitari possit.* Quocirca, licet Divus Thomas lect. 4, super cap. 7. Dionysii de divin. nom., recte distinguat modum cognoscendi Deum per negationes vel comparationem et præstantiam: tamen hic posterior semper involvit negationem, per quam explicandus est, ut Anselmus fecit. Nam cum dicimus vitam intellectualem Dei esse perfectissimam, hoc superlativum explicare non possumus, nisi per negationem alterius viventis superioris vel æqualis in talis vitæ perfectione. Et ita semper cognoscitur Deus per negationem. Propter quod dixit Dionysius, cap. 2 et 7 de divin.

nom., esse supra substantiam et supra cognitionem. Sic etiam capite primo, et 5 de Myst. Theolog. dixit, cognitionem Dei per negationem esse perfectiorem, quia nimirum efficitur magis propria Dei, nisi enim adjungatur negatio, semper quod, ut positivum concipitur, commune est, si præcise in positivo sistatur. Nam per ordinem ad negationem etiam intelligimus perfectionem illam singularem in tali et tali prædicato, esse in Deo positivam, quamvis a nobis, ut talis est, non nisi per negationem possit explicari. Et hoc modo explicant sancti quid sit Deus, ut videre licet in Dionysio supra et Augustino 5 de Trinitate capit 1 et tractat. 23 in Joann.

CAPUT IV.

SIT NE DIVINA ESSENTIA OMNINO SIMPLEX SUBSTANTIA, ITA UT NULLAM SUBSTANTIALEM COMPOSITIONEM ADMITTAT.

1. *Conclusio.* — *Probatur primo.* — Hæc quæstio ex principiis supernaturalibus facile expediri potest, juxta principia vero naturalia in disput. 30 Metaphys. late tractata est. Dicimus ergo divinam naturam et substantiam esse omnino simplicem. Quod est de fide sub his terminis definitum in Concil. Lat., in cap. *Firmiter*, et *Damnamus*, sæpe citatis. Et in Concilio Rhemensi contra Gilbertum Porretanum, ut infra in materia de Trinitate ostendemus. Ex Scriptura et Patribus non oportet nunc plura referre, præter ea, quæ inferius de attributis dicenda sunt et quæ in sequenti discursu attingemus. Duobus enim modis potest hæc veritas declarari, quos attigi dicta disp. 30 Metaphys., sect. 3. Unus et brevis est ex ipsa perfectione simplicitatis. Quamvis enim vera sit opinio Cajetani, simplicitatem per se non addere rei perfectionem, quia in negatione consistit, ut ibidem dixi, tamen dubitari non potest quin, cæteris paribus, melius sit habere totam rei perfectionem in simplici entitate quam ex plurium adunatione. Simplicitas ergo ex se circumscribit modum essendi perfectiorem; ergo talis modus entitatis Deo tribuendus est, quia tribuendum est illi quidquid est perfectius. Quod eo loco latius ostendi ac declaravi.

2. *Secunda probatio.* — *Explicantur variæ compositiones.* — Secundo probari hoc potest sistendo in negatione quam dicit simplicitas, et discurrendo per omnes modos compositionis substantialis, de qua sola nunc agimus; nam si ostenderimus nullum eorum cadere posse in Deum, satis probatum erit Deum esse substantiam omnino simplicem. Ad probandam autem inductionem illam satis erit discurrere per omnes compositiones, quæ in substantiis creatis inveniuntur; nam novam fingere eamque Deo tribuere, chimericum esset et fictum, et ideo contemnendum est. Præter quam quod rationes, quibus excluduntur veræ compositones, convincunt nullam excogitari posse quæ imperfectionem Deo repugnantem non includat.

3. Prima ergo compositio in substantiis invenitur ex esse et essentia, quæ suo modo etiam convenit accidentibus. Et quanquam de modo compositionis hujus in creaturis magna opinionum varietas sit, ut in disp. 31 Metaphys. diximus; tamen in hoc omnes conveniunt, quod ad talem compositionem necessarium est, ut esse actualis existentiæ non conveniat essentiæ creatæ ex intrinseca quidditate sua, ita ut illam a se habeat et non ab alio. Nam ubi essentia ex se habet esse, esse est de intrinseca quidditate ejus; unde nec cogitatione apprehendi potest, quod compositionem cum illa faciat. Ita vero se habet esse ad essentiam Dei ut ostendimus, et ideo talis compositio Deo locum non habet. Itaque compositio hæc secum affert ad minimum duas imperfectiones: una est, ut essentia ex se sit ens potentiale tantum; alia est, ut in ratione entitatis actualis necessario pendeat ab alio dante illi esse. Quæ duo evidentissime repugnant primo enti.

4. *Secunda compositio.*—Secunda compositio est ex natura et supposito, quæ est communis omnibus substantiis creatis et magis realis quam prior, ut disp. 34 Metaphy. late tractatum est. A divina autem substantia excluditur talis compositio, quia ut est esse omnino absolutum, essentialiter subsistit. Quia illud esse quod essentialiter etiam est esse subsistens, quia est perfectissimum et perfectius est esse subsistens quam non subsistens, ut per se notum est. Si autem comparetur illa absoluta Dei substantia ad relationem, jam consideratio illa pertinet ad mysterium Trinitatis, non ad unitatem Dei, sub qua ratione nunc de illo tractamus. Veritas autem catholica est, etiam hoc modo essentiam non facere compositionem cum relationibus, quam ex principiis fidei infra tractatu ultimo ostendemus. Nunc solum assero, illam compositionem excludi posse duplici titulo. Primo ex quadam generali ratione, ob quam compositio repugnat DEO, scilicet, quia compositio supponit limitationem in ex-

tremis componentibus; sed hæc limitatio repugnat Deo, ergo. Major declaratur, quia compositio supponit distinctionem in re; distinctio autem non est nisi ob limitationem vel oppositionem, ex quibus illa, quæ est per oppositionem extremorum habet locum intra Deum, sed non est apta ad compositionem, quia opposita, ut sic, non uniuntur inter se, licet in uno tertio possint esse idem, ut infra de relationibus divinis dicemus. Distinctio autem inter extrema non opposita, non habet locum intra Deum, quia talia extrema sunt limitata ac proinde imperfecta. Alia ratio valde propria est, quia cum natura divina sit essentialiter subsistens, non potest uniri personalitati distincte ab illa, et ita solum potest esse in persona sua per identitatem cum illa, ut dicto loco latius dicemus. Unde obiter intelligitur, in hoc puncto magis agendum esse supernaturali discursu, sensu ex principiis creditis, quam naturali, ut in disp. 30 Metaphys., sect. 4, dixi, ubi satis declaratum est, quantum in hoc valeat ratio naturalis.

5. *Tertia compositio.* — Tertia compositio realis esse solet in substantiis ex partibus integralibus. Et hæc solum invenitur in substantiis corporeis et quantis. Unde cum supra ostensum sit Deum non posse esse substantiam corpoream, satis constat non posse habere compositionem hanc ex partibus integralibus. Accedit quod hæc compositio (juxta veriorem doctrinam) supponit compositionem ex materia et forma, quam in Deo esse statim ostendemus. Imo licet daremus substantiam non compositam ex essentiali potentia et actu, sed simplicem, quoad negationem hujus compositionis, posse esse compositam ex partibus integrantibus, non posset talis modus substantiæ Deo attribui. Quia vel talis substantia esset capax extensionis quantitatis, vel non. Si primum dicatur, esset tota corporea, et ex hoc capite repugnaret Deo. Immo esset minus perfecta quam substantia hominis, quæ non est tota sic extensa et corporea, sed formam habet spiritualem. Item talis substantia non posset esse intellectualis, ut in libris de Cœlo ostensum est. Si vero fingatur substantia habens partes integrantes, et non subjecta moli quantitatis nec capax extensionis ejus, sed solum habens ex se entitativam et substantialium partium multiplicationem, hæc fictio chimerica est et in se impossibilis, et plane involvens multas imperfectiones repugnantes Divinitati, ut dicta dispu. 30, Metaphys., section 4, num. 16, ostendi, quod hic repetere non est necesse. Præsertim, quia non legimus aliquem, vel gentilem vel hæreticum, ita sensisse de Deo, ut ex principiis fidei certissimum est, hunc substantiæ modum esse repugnantem Divinitati. Unde Patres omnes tractantes de generatione Verbi Divini, ut evidentissimum supponunt non potuisse Patrem communicare substantiam suam Filio, nisi communicando totam, quia substantia illa non habet partes.

5. *Quarta compositio.* — Quarta compositio est ex materia et forma. Et hæc si intelligatur de materia nobis nota, involvit imperfectionem corporeæ molis, de qua satis dictum est. Si autem fingatur ex alio genere materiæ non subjectæ quantitati nec capacis ejus, ac proinde spiritualis et indivisibilis quoad partes integrantes; dicimus in primis hoc genus materiæ substantialis, vel esse omnino impossibile, vel esse fictum sine fundamento, quia neque ex operatione colligi potest, neque ad operationem potest deservire. Et alioqui talis substantia haberet imperfectionem potentiæ passivæ, et de se non haberet esse perfectum, sed dependens a forma, ut latius dicta sect. 4 a num. 8, ostendi.

6. *Substantia Dei est entitas simplex.* — Ex hac ergo inductione aperte concluditur, substantiam Dei esse entitatem simplicem quoad carentiam realis compositionis, ex quocumque genere partialium entitatum, seu actus et potentiæ substantialis, in re ipsa distinctorum. Et generaliter confirmari potest ex illo principio, quod divina substantia debet esse omnino necessaria, et ita ab intrinseco immutabili, substantialiter, ut ex vi sui esse implicet contradictionem non esse. At substantia realiter composita non potest esse talis. Quia ut recte dixit Nazianzenus orat. 2 de Theolog.: *Eo ipso quod substantia coalescit ex multis, non repugnat dissolvi.* Quamvis enim philosophi doceant, cœli substantiam esse incorruptibilem, licet composita sit ex materia et forma, et angelos esse incorruptibiles, etiamsi compositi sint ex natura et supposito, et esse et essentia; nihilominus verissimum est, per se et intrinsece non repugnare illam compositionem dissolvi, et angelos annihilari, vel privari sua personalitate, et materiam ac formam cœli distingui, et partes integrales cœli dividi, et in universum idem mens concipit in omni re, quæ coalescit ex multis, nimirum quod ex parte objecti non repugnet illa dissolutio.

7. *Effugium.* — *Objectioni occurritur.* — Video posse protervum respondere, intelligi

posse entitatem compositam ita per se necessariam, ut et partes et unio earum habeant eandem necessitatem essendi ex se, et non ex causa extrinseca, et inde in earum dissolutione esse posse omnimodam impossibilitatem. Aliæ enim uniones quantumvis ex parte sua videantur perpetuæ, tamen quatenus pendent a causa extrinseca efficiente, eatenus non repugnat dissolvi. At posita unione per se necessaria sine causa efficienti, compositum ex illa tam necessarium erit, sicut entitas omnino simplex. Quod si objiciatur, quia illa unio necessario penderet a partibus componentibus, et consequenter etiam totum penderet ex illis, et una pars ab alia, quia non posset esse sine illa et consequenter utramque a toto, sine quo esse non posset. Responderi posset, hanc non esse propriam dependentiam, sed connexionem intrinsecam et quasi formalem, sine ulla efficientia, ac proinde nihil illam obstare necessitati essendi. Sed in primis illamet interna dependentia est magna imperfectio. Deinde intelligi non potest, quod pars illa saltem potentialis ex se habeat esse, quia necessitas essendi a se formaliter dicit summam actualitatem et perfectionem, ut ostensum est late in dicta disput. 30, sect. 4. Unde etiam repugnat, talem potentiam ex se habere unionem cum suo actu, sed necesse est, ut illam habeat vel a causa extrinseca, et ita non repugnabit per eamdem causam dissolvi et separari ; vel certe ab ipso actu sese unienti sua virtute tali potentiæ, et sic ille erit causa prior, et erit Deus, et non tale compositum. Repugnat ergo Deum habere in sua substantia realem compositionem.

8. *Difficultas.* — *Animadversio.* — Hic vero occurrebat quæstio, an saltem possit Deus habere compositionem rationis in substantia sua, qualis est illa quæ est ex genere et differentia. Veruntamen de hac quæstione nihil hic tractare decrevi. Tum quia, quæ dixi in dicta disput. 30, sect. 4 a nu. 28, usque ad 35, videntur mihi sufficere. Tum etiam, quia pendet magis ex principiis dialecticis et metaphysicis quam ex theologicis. Adverto tamen, supernaturalem theologiam admittere in Deo constitutionem aliquam per modum compositionis secundum rationem, ut tractando de constitutione personarum in Trinitate videbimus. Unde etiam constat distinctionem, quæ tantum rationis est, non repugnare simplicitati Dei, ergo nec compositio per solam rationem ex suo genere illi repugnabit. Nam hæc duo mutuo sibi correspondent. Hinc ergo constat, compositionem ex genere et differentia, si Deo repugnat, non repugnare solum ratione simplicitatis, qui non repugnat ex vi compositionis secundum rationem. Oportet ergo, ut repugnet ex aliis principiis pertinentibus ad talem modum compositionis, quæ philosophica tantum esse possunt.

9. *Notabile proponitur.* — In quo etiam aliud adverto, scilicet, duobus modis posse tractari quæstionem illam. Primo de genere communi Deo et creaturis, et differentia distinguente Deum a creaturis ; ita ut descriptio data a nobis capite præcedenti, Deum esse substantiam viventem intellectualem per essentiam, proprie censeatur constare ex genere et differentia. Secundo potest tractari dicta quæstio, de Deo intra seipsum. Priori modo tractata est a nobis quæstio citato loco, sicut communiter tractatur. Et sic diximus, Deum non convenire in genere aliquo cum creaturis, nec differre ab illis per differentiam propriam, et ita in se non constare genere et differentia. Ratio autem sufficiens est pro priori parte, quia nihil est univocum Deo et creaturis, ut in eadem Metaphys., disp. 28, latius diximus. Pro altera vero parte ratio est, quia in Deo nulla est propria differentia, quæ non includat totam perfectionem essentialem Dei, quod est late probandum in sequentibus ; hoc autem est contra rationem differentiæ, ut ex Metaphysica etiam constat.

Aliter vero quæstionis sensus non habet locum stando in sola ratione naturali, quia Deus, ut Deus est, multiplicari non potest, sed essentialiter est hic singularis Deus ; et ideo concipi non potest vero conceptu communi et universali, quare non potest in eo esse genus vel species in ordine ad Deum, vel plures Deos. Tamen supposito mysterio Trinitatis possunt dari conceptus communes secundum rationem tribus personis, non ut sunt Deus, sed ut sunt personæ vel relationes ; et hoc modo habet locum quæstio, an intra Deum sit compositio generis et differentiæ, quam attingemus tractantes de Trinitate.

CAPUT V.

SIT NE DEUS ITA SIMPLEX, UT IN COMPOSITIONEM VENIRE NON POSSIT.

1. *Sensus quæstionis aperitur.* — *Error Deum animam universi constituentium.* — Non tractamus de compositione cum accidentibus, nam de hoc postea dicemus, ostendemusque in Deo non esse accidentia, ac subinde nec com-

positionem cum illis. Proponitur ergo hæc quæstio præcipue propter infideles, qui dixerunt Deum esse animam aut formam mundi, ut retuli dicta disputatione trigesima, sect. 4, num. 14, ubi aliquos gentiles et hæreticos citavi. Quibus addi possunt gnostici asserentes animarum substantias esse Dei naturam, quos secuti sunt priscilianistæ dicentes, animam hominis esse ejusdem substantiæ et naturæ, cujus est Deus, ut Augustinus refert libro de hæres., hæres. 6 et 70.

2. *Quid de hoc errore senserit Concilium Lateranense et Leo primus.* — De hujusmodi autem errore dixit recte Concilium Lateranense in cap. *Damnamus,* damnans Almericum: *Non tam continere doctrinam hæreticam quam insanam.* Leo autem Primus, Epistol. 91, alias 93, ad Torivium cap. 5, agens specialiter contra priscilianistas, vocat illam *doctrinam impiam, et ex philosophorum quorumdâm et manichæorum opinione manantem, quam catholica fides damnat, sciens nullam tam sublimen tamque præcipuam esse facturam, cui Deus ipse natura sit*, id est: cujus Deus sit essentia, vel tota, vel essentialis pars, hoc enim totum proprie natura vocatur, ut ex Aristotele habetur 2. Phys. et 5. Metaphys. Augustinus vero supra vocat, *Talia dogmata fabulosissimis plena figmentis.* Sacra ergo doctrina hujusmodi fabulas detestatur. Quamvis enim in Scriptura non sint testimonia, quæ contra hos errores expresse et in particulari loquantur, tamen in generali tam excelsum et superiorem rebus omnibus creatis prædicat Deum, ut evidens sit illam imperfectionem informandi corpora vel componendi essentiam creatam Deo repugnare.

3. *Impugnatur hic error.* — Solet autem hic error hoc modo impugnari, quia si Deus esset forma corporis, totum compositum esset perfectius Deo, quia totum melius est sua parte; sed constat nihil posse esse perfectius Deo, ergo. Ad hanc vero rationem dici posset, compositum esse perfectius extensive, non intensive ipsa forma, quando forma est perfecta, et eminenter continet ipsam materiam. Sicut Christus, ut homo, non est perfectior intensive quam Verbum, licet extensive dicit possit perfectior. Contra hoc vero induci potest prima ratio Divi Thomæ 1. part., quæst. 3, art. 8. Quia si Deus eminenter continet omnia, est causa efficiens omnium; non ergo potest esse forma, quia forma et efficiens non coincidunt in idem numero.

4. *Bifariam intelligi potest Deum componere aliam substantiam.* — Ut autem hæc veritas et ratio ejus evidentior fiat et distinctius intelligatur doctrina fidei, notare oportet, duobus modis posse intelligi Deum informare materiam, vel componere aliam substantiam: uno modo connaturaliter, alio modo liberaliter (ut sic dicam) ex gratia et absoluta potentia. Sicut de unione hypostatica dicimus, licet Deus connaturaliter nullius naturæ sit hypostasis, nihilominus ex gratia et dignatione fieri potuisse. Hoc ergo est in fide certissimum et in ratione evidentissimum, Deum non posse esse connaturalem formam vel partem alicujus essentiæ. Hoc enim convincitur ex excellentia perfectionis Dei; nam esse hoc modo partem substantiæ est magna imperfectio. Quia talis pars incompleta substantia est, quoniam ex sua natura ordinatur ad componendum aliud; at substantia incompleta, ut ipsum nomen præ se fert, imperfecta est; Deus autem esse debet optima et perfectissima substantia. Præterea substantia, quæ ex sua natura ex pars, non habet statum connaturalem nisi componendo aliud et comprehenditur in illo toto, cujus est pars ita, ut non sit extra illud, pendet etiam aliquo modo in suis operationibus ab illo toto vel ab alia parte. Hæc autem omnia magnæ imperfectionis sunt. Præterea ad hoc est optima tertia ratio D. Thomæ supra, quod nulla substantia natura sua partialis potest esse primum ens, quia vel est ens potentiale, vel per participationem.

5. Denique ad hoc probandum est optima illa ratio, quod totum est perfectius sua parte. Unde si Deus esset forma connaturalis alicujus corporis vel materiæ aut potentiæ receptivæ, quacunque ratione illa fingatur, potius ipsum compositum esset Deus quam talis forma. Interrogo enim, an altera pars componens sit ex se, vel ex Deo; si ex se, ex se etiam habebit perfectionem quæ non esset in alia parte, nec formaliter, ut supponitur, nec eminenter, quia non potest ab illa fieri, cum sit tam ex se ens sicut illa. Si autem dicatur, Deum esse quidem formam natura sua postulantem aliquam potentian, quam informet, et nihilominus habere vim ad fabricandum sibi corpus seu potentiam, cui uniatur propria etiam virtute, et ideo continere in se totam illam perfectionem eminenter, nec esse minus perfectum quam ipsum compositum.

6. Contra hoc est, quia vel illa damnatio seu fabricatio proprii corporis est voluntaria et libera, et sic posset simpliciter non esse, et Deus posset carere suo naturali corpore, et esse in præternaturali statu. Vel est naturalis

et necessaria operatio et dimanatio; et hoc est in primis contra perfectionem Dei, quod aliquid distinctum realiter ab ipso Deo, ut sic, ab eodem necessario emanet. Esset etiam magna indigentia non posse habere connaturalem statum sine re distincta omnino, vere facta ac fabricata. Et (quod caput est) intelligi non potest quod substantia, quæ formaliter non esset substantia completa, eminenter contineat totam perfectionem substantiæ completæ et omnino perfectæ. Quia in conceptu substantiæ completæ, ut sic, nulla involvitur imperfectio nec repugnantia cum aliqua majori perfectione; ergo si Deus ob suam perfectionem continet hanc perfectionem, debet continere illam formaliter; vel si formaliter non continet, multo minus poterit eminenter continere. Sic ergo fit, ut substantia sic componens aliam non possit non esse minus perfecta quam compositum. Imo etiam hinc sequitur, in hujusmodi compositione, nunquam posse unam partem habere effective suum esse ab alia, quod alias dixit D. Thomas formale principium, et efficiens non coincidere in idem numero.

7. At vero de communicatione voluntaria, non ex indigentia, sed ex dignatione, dubitari potest, an sit de fide et an sit etiam evidens, Deum non posse uniri alicui, vel corpori, vel rei, ut partem formalem. Sed quia hoc non tam pertinet ad substantiam Dei explicandam, quod nunc agimus, quam ad explicanda opera Dei possibilia vel facta: ideo quæstio illa omittenda est in materiam de Incarnatione, ubi ex professo tractatur. Et breviter dicendum est, Deum de facto non esse formam alicujus corporis nec alicujus rei, secundum propriam rationem formæ. Nam quod verbum non fuerit factum propria forma humanitatis per Incarnationem, vera fides docet, ut I tom., 3 p. disp. 7, sect. 2 et disput. 15, sect. 2, dixi. Quod vero non sit propria forma alicujus alterius corporis contra dictos errores ostendunt citati Patres. Et constat tum a fortiori ex Christi humanitate, quia in nulla re creata tam intime est Deus, sicut in illa natura, tum etiam quia nulla res creata est substantialiter unita Deo (extra Christi humanitatem); alias, vel unam naturam vel unam personam faceret cum Deo, utrumque autem contra fidem est. Tum denique, quia non est tribuendum Deo, quod ipse non revelavit in re tam aliena et extranea a natura et substantia ejus.

8. *Deus uniri nequit extra quam hypostatice.* — Addendum subinde est, fieri nullo modo posse, ut Deus in compositionem alicujus veniat extra unionem hypostaticam. Hanc generalem regulam (omissa pro nunc exceptione) censeo valde consentaneam doctrinæ fidei, et evidenti demonstratione ostendi posse. Duobus enim modis potest intelligi Deus substantialiter uniri creaturæ, scilicet, per modum materiæ seu potentiæ receptivæ, vel per modum formæ et actus; seclusa enim unione hypostatica, alius modus cogitari non potest. At per modum materiæ seu potentiæ receptivæ uniri non potest, quia est imperfectissimus modus unionis, et quia cum Deus sit actus purissimus, non est in eo potentia receptiva. Unde antiqua quædam sententia, quod Deus sit materia rerum omnium, quam D. Thomas refert dicta quest. 3, art. 8, et tribuit cuidam David de Dinando, *stultissima* ab eodem doctore sancto vocatur, et manifestam continens falsitatem. Quod ex altero membro a fortiori confirmabitur, quod ergo nec per modum substantialis formæ possit Deus uniri naturæ creatæ, probatur primo, quia nulla substantia completa in natura sua potest esse forma alterius, vere informans; sed Deus est substantia completissima in sua natura, ut ostensum est, ergo. Secundo, quia si Deus non est forma connaturalis, ut fieret forma deberet mutari, quia forma separata non unitur materiæ, nisi per aliquam sui mutationem. Tertio, quia forma substantialis constituit rei essentiam; repugnat autem, Deum formaliter constituere novam aliquam et temporalem essentiam, quæ possit esse et non esse, esset enim creata essentia, quam constitui ex increata forma inintelligibile est.

9. *Deus uniri nequit substantialiter rei creatæ.* — Nullo ergo modo potest Deus uniri substantialiter rei creatæ, quia præter modos compositionis jam exclusos solum superest aut compositio ex esse et essentia, aut ex natura et supposito. De priori ergo censeo impossibile, inter divinum esse et naturam creatam intercedere talem compositionem, quia nulla res potest existere per formalem actum realiter a se distinctum. Non defuerunt autem multi scholastici, qui oppositum dixerunt; illi vero putarunt, illam unionem non esse aliam præter hypostaticam, vel necessario esse cum illa conjunctam; sed decepti sunt, ut in primo tomo de Incarnatione tractavi, ubi hoc habet locum ad. q. D. Thom.

10. *Quam ob rem Deus uniri possit hypostatice et non aliter.* — De unione vero hypostatica fit exceptio, propter mysterium incar-

nationis, quod sine reali compositione factum non est, ut in eodem primo tomo, disp. 7, est ostensum. Ratio autem exceptionis (supposita veritate mysterii, et doctrina fidei) reddi potest. Quia sola unio hypostatica non supponit imperfectionem ex parte suppositi ad quod fit, nec secum affert illi aliquam imperfectionem. Primum patet, quia hæc unio optime fit in supposito, quod sit substantia completa et integra; imo ad illam unionem tale suppositum maxime necessarium est. Secundum patet, quia fit sine mutatione Dei ipsius per unionem alterius ad ipsum; et ideo hæc unio potest fieri ad Deum ex parte personæ seu subsistentiæ, non vero ex parte naturæ, quia natura divina non potest alteri seu extraneæ hypostasi uniri, quia id fieri non posset sine illius mutatione et aliis imperfectionibus, sed de hac re latius in proprio loco dictum est.

CAPUT VI.

DE DIVINA UNITATE.

1. Quoniam transcendentalia prædicata cum ente convertuntur, et re ipsa nihil aliud dicunt quam ipsam rei entitatem sub aliqua negatione, vel connotatione a nobis conceptam: ideo theologi omnes, post explicatam Dei essentiam seu entitatem, solent de his transcendentibus prædicatis, prout Deo accommodari possunt, disputare, et hac occasione de his transcendentibus absolute et in tota sua latitudine tractant. Quia vero illud negotium proprium est theologiæ naturalis, ad eam illud remittimus, illud enim in disputationibus Metaphysicis pro captu nostro peregimus. De his ergo transcendentibus solum prout ad Deum pertinent, et in fide fundantur in hoc, et duobus sequentibus capitibus dicemus. Nam ex quinque transcendentibus, quæ ultra ens solent numerari: *Res et aliquid*, nulla indigent declaratione; et ita nec D. Thomas in quæstionibus primæ partis, nec theologi in 1. de illis disputationem aliquam instituunt, et quia re vera sunt fere synonyma cum ente; et non dicunt rationem formalem ab illo, et a cæteris transcendentibus omnibus distinctam, ut disp. 3 Metaphys., sect. 2, latius dictum est. Ubi propterea conclusimus, tria tantum numerari proprie transcendentia, quæ respectu entis se habent ad modum passionum ejus, quarum prima est Unitas, secunda Veritas, tertia Bonitas. De his ergo eodem ordine dicemus, eas ad Deum applicando. Quod etiam possumus facili negotio expedire, quia in secundo tomo Metaphysicæ omnia, quæ in hac parte de Deo naturaliter cognosci possunt, copiose disputavimus.

2. *Dupliciter unum de Deo prædicatur.* — Igitur circa Unum advertendum est, in duplici sensu posse de Deo prædicari, scilicet, aut affirmative tantum, aut exclusive. Priori enim modo de quolibet ente affirmamus esse unum, etiam si multa similia entia existant, quia esse unum in hac significatione, non negat esse alia similia, sed negat divisionem in ipsa re, quæ una dicitur, et ponit distinctionem seu divisionem ab aliis. At vero posteriori modo, unum excludit consortium aliorum similium, sicut sol dicitur esse unus, etc. Priori ergo modo per se notum est, Deum esse unum ea ratione qua est ens, quia in se indivisus est; alias non esset ens, sed entia. Et ab aliis necessario est distinctus, quia est proprium et particulare ens; alias et omnia essent Deus, et Deus esset lapis, ignis et aliæ res creatæ, si Deus non esset ens distinctum ab illis. Imo addit D. Thomas, 1. p., q. 11, art. 4. Deum esse maxime unum, quod etiam est evidentissimum ex dictis, quia est in se maxime simplex, ideoque summam divisionem in se habet et a rebus creatis infinite distat; ideoque ab illis maxime divisus, seu distinctus est, secundum entitatem suam. Præter quod (ut Eugubin. refert l. 3, de Peren. Philosophia, cap. 7) antiqui etiam philosophi vocabant Deum *ipsum unum.* Quomodo autem cum hac summa unitate stet Trinitas personarum, ut vere stat, dicemus infra in proprio tractatu. Hæc enim Dei unitas non secundum personas, sed secundum essentiam consideratur, quæ in omnibus personis una est et cum eis identitatem habet maximam. Ex quo etiam intelligitur, prædicatum hoc addere divinæ essentiæ, præter negationem quandam, vel ad summum relationem identitatis ad seipsum, quæ rationis est.

3. *Unum etiam exclusive de Deo dicitur.* — Ulterius vero addendum est, Deum esse unum etiam exclusive, quia præter illum nullus est verus Deus nec esse potest. Circa quam veritatem errarunt olim omnes idolorum cultores, et gentes quæ deos plures esse crediderunt, quia non concipiebant verum Deum, nec primam causam, et principium omnium. Nec defuerunt hæretici, qui pluralitatem etiam Deorum introduxerunt, qui videntur posse ad duo capita reduci. Quidam posuerunt duos

deos, non tamen æquales omnino, sed unum bonum et alium malum, utrumque vero faciebant primum principium aliquarum rerum, vel spiritualium vel corporalium, vel bonorum vel malorum operum : isti fuerunt manichæi et cerdoniani, contra quos disputandum est tractando de Deo, ut est causa rerum, et interim videri possunt dicta in primo tomo Metaphysicæ disp. 20. Alii hæretici introduxerunt plures deos occasione mysterii Trinitatis, multiplicando divinas naturas in tribus personis. Et quidem Arius, et alii qui naturas illas inæquales posuerunt, non errabant circa unitatem Dei, sed circa Trinitatem personarum, quia in rigore solam illam, quæ supremam habet naturam, ponebant esse verum Deum. Proprie ergo erraruut in hoc articulo, qui naturas distinguebant in personis cum æqualitate naturarum inter se, ut infra lib. 4. de Trinitate in principio referemus, ubi contra hos omnes disseremus.

4. *Deum esse unum fides docet.* — Est ergo veritas catholica : divinam naturam veram et per essentiam multiplicari non posse, ideoque unum tantum esse Deum. Quam veritatem tam aperte et frequenter repetit Scriptura, ut particularia testimonia referre non videatur necessarium. Illa vero sunt præcipua, ubi non solum Deus unus dicitur, sed etiam expresse omnis alius excluditur. Deut. 4 : *Dominus ipse est Deus, et non est alius præter eum.* 1. Reg. 2 : *Non est sanctus, ut est Dominus, nec enim est alius extra te.* Psal. 17 : *Quis Deus præter Deum nostrum?* Et Psal. 85 : *Tu es Deus solus.* Sap. 12 : *Non est alius quam tu.* Unde quod Deut. 6. dicitur : *Dominus Deus tuus, Deus unus est*, bene a quodam scriba, Christo Domino annuente, explicatum est. Matth. 12 : *Quia unus est Deus, et non est alius præter eum.* Et subdit Evangelista : *Videns Jesus quod sapienter respondisset dixit illi, etc.*

5. *Probatur etiam auctoritate.* — Unde eleganter Dionysius cap. 2. de Divin. nomin. dixit: *In omnibus fere sacris libris advertimus Divinitatem sancte prædicari, ut singularem quidem et unicam, ob simplicitatem atque unitatem excellentis illius individui ex quo veluti vivifica virtute in unum tendimus.* Et Damascenus lib. 1, cap. 5, dixit : *Apud eos qui Scripturis credunt Deum esse unum, extra controversiam est.* Quare necessarium non est, Patres referre. Ex professo vero pro hac veritate contra paganos disputarunt Justinus libro de monarch. et orat. ; Parenetus ad gentes ; Athanasius orat. contra Idola ; Tertullianus in Apolog. adversus gentes ; Cyprianus de Idolorum vanit. ; Arnobius lib. 2. contra gentiles ; Lactanius lib. 1. div. Inst. ; et Augustinus l. 4. de Trinit. et contra hæreticos Tritheitas, patres omnes disputantes de Trin. Hoc in primis jaciunt fundamentum, ut Augustinus notavit l. 1 de Trinit. et suo loco dicemus.

6. *Ratione præterea comprobatur.*—Ratione naturali, seu Metaphysica, probavimus hanc veritatem in disputatione 30. Metaphysicæ section. 10, juncta disputatione 29, sect. 2 et 3. Cujus summa est, quia nec possunt dari duo entia prima quæ a se sint, sine productione, nec possunt dari duo entia quorum unum ab alio procedat distinctum in natura et essentia, quæ sint æqualia in perfectione naturæ. Nam ex his principiis evidenter concluditur, Deum non posse esse nisi unum. Quia debet esse ens necessarium et summum, ita ut non possit habere superiorem : nam si habet superiorem et factorem, jam non erit Deus, sed colet illum tanquam Deum, a quo fuerit factus. Quam rationem ex effectibus et supremo dominio veri Dei in omnia, late dicto loco confirmavimus, præsertim disp. 29. Potestque discursus ibi factus ad causalitatem finalem applicari, nam ex ratione ultimi finis recte colligitur, tantum esse posse unum ultimum finem : quia *impossibile est duobus dominis servire* tanquam supremis dominis, et in duos terminos tendere tanquam ultimos. Deus autem est ultimus finis rerum omnium et præsertim hominum et intellectualium rerum ideoque, Alpha et Omega, principium et finis dicitur Apocalypsis ult. Est ergo unus tantum *Deus altissimus, quia omnia propter semetipsum operatus est*, ut dicitur Prov. 16. Atque huc spectat quod Deus talis esse debet, ut super omnia diligi debeat, at non potest diligi super omnia nisi unus tantum sit. Nam si sint duo, vel ambo æque diligendi sunt, et sic neuter super omnia vel non æque diliguntur, et sic solus ille Deus erit, qui est super omnia diligendus. Ideoque scriba ille, qui cum Christo loquebatur Mar. 12. ad confitendum primum præceptum : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde*, recte præmisit : *Non esse nisi unum Deum.*

7. Neque in hac veritate occurrit difficultas præter eas, quæ ad mysterium Trin. spectant, de quibus suo loco dicemus. Circa rationes a quibus ipsa veritas probatur, disputari posset an sint demonstrationes, et quam sit certum veritatem hanc demonstrari lumine naturali. Sed in hoc fere eamdem certitudinem censeo

esse, quæ de existentia Dei. Et ita sentiunt graviores theologi cum eadem certitudine. D. Thomas 1. p., q. 11, art. 3; et 1. contra gentes c. 42; et in 1, dist. 2, ubi Scot. Dur. et alii; Mars. 1. q. 5; Alens. 1. p., q. 13. Unde præcipuos philosophos hanc veritatem cognovisse ostendunt Patres supra citati. Et Cyr. 1. contra Julian. c. 9; Eus. l. 11. de præpar., c. 9.

CAPUT VII.

DE VERITATE DIVINI ESSE.

1. *Verum prius est bono saltem ratione. — Veritas quotuplex sit.* —Verum, ut supra dixi, et D. Thomas fatetur 1. p., q. 16, art. 4, prius est saltem ratione formali quam bonum, et ideo ordinem ipsius rei attendentes, prius de veritate dicimus, licet D. Thomas alia ratione adductus ordinem commutaverit. Solet autem distingui veritas in veritatem rei, quæ in essendo dicitur, et veritatem cognitionis; quibus addi potest veritas locutionis vel scriptionis, vel cujuscumque similis significationis ad placitum, ac denique veritas voluntatis, quam moralem possumus appellare, et harum omnium veritatum est aliqua mentio in scriptura, ut statim dicam.

2. *Veritas moralis in decisione hac locum non habet.* — Hic ergo non est sermo de veritate morali, quæ in nobis significat virtutem quamdam, qua inclinamur ad loquendum semper verum. Cui proportionale attributum in voluntate divina respondet, ut infra dicemus, quo non solum inclinatur, sed etiam quoad specificationem determinatur ad dicendum verum, ita ut si loqui vult, non nisi verum dicere possit. Unde etiam prima veritas in dicendo nominatur, et sub ea ratione objectum fidei nostræ esse creditur. Et ab hoc attributo intelligo nominari Deum in Scriptura Deum veritatis, Psal. 39: *Redemisti me, Domine Deus veritatis*, id est, qui mentiri non potes. Sic etiam Joan 14, 15, vocat Christus Spiritum sanctum, *Spiritum veritatis*, id est, doctorem infaillibilem veritatis.

3. *Veritas moralis veritatem locutionis supponit.* — Quocirca hæc veritas moralis supponit veritatem locutionis, quæ illius objectum est. De qua etiam hic non est sermo, sed tractando de fide, de locutione Dei certa et infallibili consequenter agitur. Non est enim dubium, quin hæc veritas etiam in Deo sit, vel potius a Deo sit, quia est in verbo externo ejus. Et ideo tale verbum appellari solet in Scriptura verbum veritatis ad Eph. 1: *Cum suscepistis verbum veritatis*. Et quia hæc veritas verbi Dei est maxima, ideo solet nomine absoluto veritatis appellari ad Gal. 5: *Quis vos impedivit obedire veritati;* Psal. 88: *Neque nocebo in veritate mea.* Et sic etiam intelligi potest id Joan. 19: *Veni, ut testimonium perhibeam veritati.*

4. *Veritas moralis et locutionis veritatem cognitionis supponit.* — Ab utramque autem ex his veritatibus necessario supponi debet veritas in cognoscendo, quia nemo potest ex propria voluntate et intentione vera loqui, nisi ea cognoscat; in cognitione igitur seu mente Dei, certa et infaillibilis residet veritas. Sed ejus consideratio ad materiam de scientia Dei spectat, quam summatim in libro tertio hujus tractatus comprehendemus. Quid autem sit hæc veritas in cognoscendo (in reliquis enim nihil est difficultatis) generatin tractavimus in Metaphysica, disp. 8, per sex primas sectiones, quæ divinæ cognitioni ac menti facile applicari possunt, ut ibi breviter fecimus sect. 5, in fine.

5. *De veritate rei hic agitur.* — De veritate igitur rei, quæ transcendentalis dici solet, hic agimus. Et quod ad fidei doctrinam pertinet, certum est esse Deum verum Deum, ac proinde habere veritatem essentialem in essendo, quidquid tandem illa veritas sit. Hoc patet, quia sæpe in Scriptura appellatur Deus verus, ut distinguatur a falsis Diis; sic dixit Christus Joannis. 17: *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum.* Et Paulus I. ad Thessal. 1: *Conversi estis a simulacris servire Deo vivo et vero.* Et primæ Joan. 5: *Hic est verus Deus.* Jerem. 2: *Opus artificum universa hæc, Dominus autem Deus verus est, ipse Deus vivens et Rex sempiternus.* Sicut ergo ex fide confitendum est, hunc esse verum Deum verum spiritum, veram substantiam, verum ens, ita confitendum est in illo esse veritatem illam, a qua talis denominatio sumitur.

6. *Veritas hæc Deo inest absque aliqua dependentia ab intellectu creato vel operatione. Non consistit in relatione rationis aut extrinseca denominatione ab actu intellectus creati.*— Deinde censeo certum, veritatem hanc ita convenire Deo in re ipsa, ut non pendeat ex aliquo intellectu creato neque ex operatione ejus. Patet, quia licet nullus esset intellectus creatus, Deus esset verus Deus; ergo haberet id, unde talem denominationem suscipit; ergo haberet veritatem in suo esse, nam ab illa denominatur verus Deus. Primum antecedens videtur per se evidens, quia Deus tam a se neces-

sario ac essentialiter est verum ens et Deus verus, quam necessario est ens et Deus, non habet ergo hanc veritatem dependenter ab intellectu creato vel operatione ejus. Unde etiam concludo, hanc veritatem non consistere in relatione rationis, nec illam proprie postulare, nec in denominatione extrinseca ab aliquo actu intellectus creati, nam talis relatio, vel denominatio omnino pendet a tali operatione.

7. *Non consistit etiam in denominatione a cognitione vera, quam Deus de se habet.* — Ulterius vero adjungo, veritatem hanc formaliter non consistere in sola denominatione a cognitione vera, quam Deus habet de se, quamvis non sit sine aliqua connotatione illius per modum termini virtualis vel fundamentalis habitudinis, quam veritas in essendo intelligitur addere supra ens, quam proportionaliter addit veritas essendi Dei ad ipsum esse Dei. Prior pars declaratur, quia licet non possit esse verus Deus, quin se verum Deum esse cognoscat, quia hæc ipsa cognitio pertinet ad essentiam et substantiam veri Dei, ut infra ostendemus : tamen formaliter ac præcise loquendo, non ideo hoc ens est verus Deus, quia videt se esse verum Deum : sed e converso ideo videt se esse verum Deum, quia re ipsa verus Deus est ; ergo proprie et formaliter non denominatur Deus, verus Deus, a veritate cognitionis quam de se habet, sed potius veritas hæc in essendo secundum rationem supponitur ad cognitionem illam. Rationes perspicuæ sunt : assumptum vero patet, quia illa cognitio est pure speculativa; ergo non dat objecto veritatem suam realem, sed solum intuetur illam ; ergo supponit illam ; Deus ergo ex se et ex natura sua habet quod sit verus Deus, non ex eo, quod ut talis cognoscitur, vel cognosci potest a se vel ab alio.

8. *Doctrina quædam ut vera ex Metaphysica supponitur.* — Ut autem altera pars intelligatur, oportet ex Metaphysica supponere, quid addat verum transcendens supra ens, quod hac occasione hic solent tractare theologi. Ego vero id late disserui in disputatione 8 Metaphysicæ, sect. 7, et ideo hic solum suppono, verum supra ens nihil reale intrinsecum addere, sed solum dicere entitatem rei, cum quodam modo peculiari concipiendi illam, qui potest dici esse cum quadam reflexione supra cognitionem rei, seu cum quadam connotatione cognitionis. Appellatur enim aliquid simpliciter ens vel tale ens, verbi gratia, aurum ab entitate seu natura reali auri, quam habet ; appellatur autem verum aurum, per quandam reflexionem ad cognitionem, quia nimirum est tale aurum, ut si concipiatur tanquam aurum, cognitio illa sit vera et conformitatem habens cum objecto suo. Nec vero propterea putandum est, vocari aurum verum aurum per denominationem extrinsecam a tali cognitione, sed ab entitate auri, quam in se habet, quatenus fundare potest illam cognitionem et veritatem ejus ; et quia non possumus illud fundamentum explicare nisi per habitudinem ad veram cognitionem et judicium de re, ideo dicimus veritatem rei connotare aliquo modo illam cognitionem, directe vero, et in se non esse aliquid præter entitatem rei.

9. Hanc ergo doctrinam, hic ut veram supponimus, neque eam amplius probamus, quia præterquam quod dicto loco probata est, sufficit quod per se est intelligibilis et quocumque alio modo vix potest expediri, quid veritas in essendo sit. Hac ergo doctrina supposita constat, multo magis idem sentiendum esse de Deo, ut est verus Deus; non potest enim veritas hæc addere Deo rationem aliquam entis realem, sive absolutam, sive respectivam, ut per se notum est, nec debet poni in sola relatione rationis conficta vel extrinseca denominatione, ut ostensum est, neque est omnino synonymum dicere Deum et verum Deum, sed aliquis distinctus conceptus per illas voces explicatur ; ergo addit saltem illam connotationem, et quasi reflexionem conformitatis ad conceptum et judicium veri Dei. Cumque Deus intra se habeat perfectissimum judicium de se ipso, et omnia alia extrinseca illi sint et accidentalia, seu non necessario sint recte per dictam habitudinem ad suammet cognitionem, hæc veritas explicatur. Ex qua etiam consequenter habet, ut fundamentum omnis veri conceptus, qui de Deo formari potest.

10. *Non solum habet Deus veritatem in essendo, sed est ipsa summa veritas.*—Atque hinc tandem conclusit D. Thomas dicta q. 16, art. 6, Deum non solum habere veritatem in essendo sed esse ipsammet veritatem summam et maximam, quia et est suum esse et in illo habet summam necessitatem essendi, et ex hoc capite habet firmum fundamentum illius conformitatis, quam connotat veritas entis, et aliunde est etiam sua cognitio et sua essentia est suum intellgere. Unde, dum ipse Deus conformabilis est vel conformitatem habet per modum objecti cum supremo judicio de vero Deo : non alteri, sed sibi ipsi conformatur, estque illa conformitas essentialis ipsi Deo, quia est per summam identitatem et simplicitatem.

Ideoque et est sua veritas, et est summa ac maxima veritas, quæ concipi aut cogitari potest : atque ita intelligit D. Thomas supra, Christum de se dixisse : *Ego sum via, veritas et vita*; et 1. Joan. 5 : *Spiritus est qui testificatur, quia Christus est veritas.* Idem cum proportione dici potest de veritate in cognoscendo, præsertim si divinam cognitionem ad suum primarium objectum, qui est ipsemet Deus, comparemus. Sic enim non solum habet conformitatem cum objecto suo, sed etiam est ipsamet essentia ejus, et ideo est summa et maxima veritas. At respectu secundariorum objectorum, licet non habeat Deus tantam identitatem cum illis, prout in se sunt, nihilominus etiam respectu illorum est prima et maxima veritas, quia illa omnia in se et per se continet, et ex infinita vi intelligendi illa per sese cognoscit, prout in se sunt, cum summa evidentia et claritate, quam ex se habet. Atque adeo cum summa necessitate habet conformitatem cum illis, et ex vi sui infiniti luminis. Ideoque sub omni consideratione est prima et summa veritas, præter quam quod est fons totius veritatis, sicut et omnis entis. Neque in his omnibus difficultas alicujus momenti occurit : cætera vero, qua generalia et metaphysica sunt, in loco allegato sunt dicta.

CAPUT VIII.

DE BONITATE DIVINI ESSE.

1. *Multipliciter Deus bonus appellatur.* — Variis modis solent res bonæ denominari, et omnibus illis secundum generales et formales rationes earum, seu quatenus ad perfectionem spectant et excludunt imperfectionem, Deus bonus est, altiori modo, et majori excellentia, quam res ulla creata possit bona vocari. Quæ doctrina recte intellecta catholica, ut opinor, est, et omnino certa, ut constabit ex his quæ divina Scriptura de divina bonitate tradit, quod fiet distinctius descendendo ad singulas denominationes.

2. *Inprimis res bona nuncupatur, quia perfecta.*—Primo igitur dicitur res bona, quia in suo esse perfecta est, i. e. quia habet omnia quæ ad complementum sui esse requiruntur, juxta descriptionem Aristotelis 5. Metaphysic. dicentis: *Perfectum esse, cui nihil deest.* Et hoc modo est evidens ratione naturali, Deum esse bonum et perfectum, ut in Metaphysica, disp. 30, sect. 1, ostendimus, et statim probabitur ex Scripturis et ex principiis fidei jam positis evidenter colligitur. Ostensum est enim, Deum esse ens necessarium et suum esse simplicissimum, ac denique esse eadem necessitate verum Deum; habet ergo necessario totum id, quod in re ipsa necessarium est ad verum esse per essentiam, nec potest illa perfectione privari, quia necessario est, nec parte ejus, quia partes non habet, nec augeri potest nec minui. Ergo necessarium est perfectum ens et perfectus Deus.

3. *Deus hoc modo per antonomasiam bonus dicitur.* — Addendum præterea est, Deum in hoc genere bonitatis esse singulari modo bonum, ratione cujus singularitatis et excellentiæ per antonomasiam dicitur bonus et solus bonus. Hoc probat illud Matthæi decimo nono, et Luc. 18 : *Nemo bonus nisi solus Deus.* Item hac de causa dicitur in Scriptura, Deum non habere similem, Isai. 44 : *Qui similis mei?* Et cap. 46 : *Cui assimilastis me et adæquastis me? et fecistis similem?* Psalm. 34 : *Domine, quis similis tibi ?* Hac etiam ratione sæpe in Scriptura vocatur Deus, *Altissimus*, etc. Hæc autem singularis excellentia Dei consistit in hoc, quod ipse solus habet, quod sit bonus per essentiam, ut docet D. Thomas dict. art. 3. Quod explicat distinguendo in creaturis tres gradus perfectionis entitativæ, superadditæ per accidentia et consummatæ per consequutionem ultimi finis, quas omnes habet Deus per essentiam suam, et non aliqua creatura.

4. Patet discurrendo per singulas : nam Deus, cum sit suum esse essentialiter, habet perfectionem suæ entitatis, quod non est in aliqua creatura, quia nulla est suum esse. Quæ differentia aliquibus videtur difficilis, quia etiam creatura habet perfectionem essentialem per suam essentiam : et licet non semper actu existat, tamen semper est verum dicere, esse essentialiter bonam; nam sicut hæc propositio est æternæ veritatis : *Homo est risibilis,* ita et hæc : *Ens est bonum, leo est tantæ perfectionis essentialis.* Sed quidquid sit de quæstione Metaphysica, an essentiæ, dum non existunt, possint simpliciter dici bonæ, quam in Metaphysica, disputat. 10, tractavimus : in præsenti differentia intenta, et clara est, quod bonitas Dei essentialiter habet, ut sit actualis et realis bonitas, et hoc modo habet illam Deus ex vi suæ essentiæ et non aliunde ; creaturæ vero non habent illam hoc modo, sed oportet ut ab alio illam recipiant ; nam et ipsammet essentiam actu non habent a se, nisi ab alio illam recipiant.

5. Quocirca, licet demus illam propositionem : *Essentia creaturæ est bona,* esse perpe-

tuæ veritatis, si copula astrahat ab actuali existentia ut in rigore potest : nihilominus verum non est, bonitatem essentialem creaturæ esse æternam aut esse simpliciter ex vi suæ essentiæ, sicut vere dicitur de bonitate divinæ essentiæ, et ideo singulari modo dicitur et est bona per essentiam. Postquam autem creatura producta est et existentiam habet, nemo dubitare potest, quin essentia in se et per se habeat aliquam bonitatem, scilicet essentialem. Quia vel non est res distincta a sua existentia, vel licet sit (quod non credimus), nihilominus entitas essentiæ actu existens aliquid est, et perfectionem essentialem habet per seipsam, secundum quam distinguitur ab alia essentia creata, et magis vel minus perfecta est quam illa. Omnis item talis essentia est natura a Deo creata, ergo et bona; nam omnis creatura bona est, 1. ad Timoth. quarto, et omnis natura creata, ut sic, est participatio divinæ naturæ et bonitatis ejus, ut Augustinus docet contra Manichæos libro de Nat. boni, cap. 1. Non potest igitur hoc in dubium vocari, nec Divus Thomas contrarium docere voluit, sed solum essentiam creatam non habere ex se hanc ipsam bonitatem actualiter, sed ex Deo.

6. *Bonitas creaturis accidentaliter conveniens Deo essentialiter competit.* — Præterea quoad bonitatem, quæ solet creatis naturis addi per accidentia, Deus etiam est singulari modo bonus per essentiam, quia Dei essentia non perficitur per accidentia, sed quidquid perfectionis convenire potest alicui naturæ per accidentia, ei convenit essentialiter, quod nondum a nobis demonstratum est, in sequentibus vero capitulis demonstrabitur. Unde ex hac parte etiam habet Deus, ut non possit non habere omnem hanc perfectionem sine ullo defectu, quia eadem necessitate illi convenit, qua propria essentia et proprium esse.

7. *Dubium.* — *Resolvitur.* — Solum posset hic dubitari de quibusdam perfectionibus extrinsecis, quæ licet per extrinsecam denominationem conveniant Deo, aliquod bonum ejus esse videntur, ut esse creatorem et se actu communicare aliis, sic enim aliqui putant actionem transeuntem esse aliquam perfectionem agentis. Item esse Dominum rerum omnium, item habere gloriam et honorem in rationalibus creaturis. Sed ad hoc negandum est, hæc omnia extrinseca addere Deo aliquam bonitatem vel perfectionem. Quia in universum denominatio extrinseca non est perfectio formalis rei sic denominatæ : nec res extrinseca esse potest bonitas formaliter perficiens aliam, ut sumitur ex eodem D. Thoma dicta q. 9, art. 4. Unde a fortiori sumitur argumentum : nam creaturæ non possunt dici bonæ a bonitate quæ est in Deo, ut a forma denominante, sed ut ab efficiente vel fine : ergo multo minus poterit bonitas existens in creatura formaliter perficere Deum, aut eum bonum denominare. Nulla est ergo in Deo bonitas accidentalis, sed tota est per essentiam.

8. *Deus quomodo contineat bonitatem, quæ in assecutione finis potest inveniri.* — Tandem de perfectione, quæ est in adeptione finis, ait D. Thomas dicto art. 3, Deum non ordinari ad alium ut ad ultimum finem, et ideo non indigere hac perfectione, neque esse capacem ejus, quia supponit imperfectionem. Addendum vero est ex eodem D. Thoma 1. p., q. 26, per totam, et ex his que diximus disp. 30 Metaphys., sect. 14, in fine. Quod sicut Deus dicitur esse a se quatenus non est ab alio, ita dicitur quiescere in se, quia non habet extra se finem, sed sibimet est illud bonum, quod in ultimo fine esse potest, seclusis imperfectionibus. Et ita etiam quoad hanc partem habet necessario omnem bonitatem et perfectionem, quæ in adeptione ultimi finis esse potest. Quia semper ac necessario beatus est, et in se solo omnem sufficientiam ac beatitudinem habet, eaque perfruitur per suammet essentiam, intelligendo scilicet et amando se, quod per suammet essentiam habet, ut videbimus, et ideo etiam quoad hanc partem per essentiam bonus est.

9. *Debita compositio partium creaturis bonitas est.* — *Nullo modo ad bonitatem Dei requiritur.* — Præter has vero bonitates considerari solet in creaturis alia quæ consurgit ex integritate partium integralium cum debito modo et ordine. Ad quam etiam reducitur pulchritudo corporalis, quæ illam integritatem requirit, cum aliqua perfectione accidentali conjunctam. Verumtamen tota hæc bonitas formaliter sumpta est imperfectissimi ordinis, est enim propria corporalium et materialium rerum : et ideo illam Divus Thomas prætermisit, quia non potest requiri ad bonitatem Dei, cum neque ad perfectionem entis, ut sic, necessaria sit. Positive ergo (ut sic dicam) non potest hæc bonitas Deo attribui, sed solum secundum negationem, quia nimirum nulla illi deest integritas quæ ad perfectionem necessaria sit. Item secundum quandam eminentiam, quia in simplicissima essentia sua habet totam perfectionem suam. Ac denique secundum rationem potest in illo considerari consti-

tutio ex variis prædicatis, quæ nos concipimus et illi tribuimus, et in his etiam habet necessario et per suam essentiam omne complementum entitatis suæ. In qua habet, non corporalem pulchritudinem sed spiritualem, infinitam et omnem nostram cognitionem superantem.

10. Denique in substantiis creatis potest considerari perfectio propria personæ, ut sic, quam intelligitur addere ultra perfectionem essentiæ seu naturæ. Et hujus etiam non meminit D. Thomas, vel quia jam ostenderat quæst. 3, art. 3, Deum esse naturam suam, vel certe quia hæc consideratio ad mysterium Trinitatis potius quam unitatis Dei spectat : ubi propterea de illa dicemus latius. Nunc vero dicimus perfectionem subsistendi, quæ in supposito considerari potest, Deo etiam per essentiam suam convenire. Perfectionem autem incommunicabiliter subsistendi, quæ magis propria est suppositi, ut sic, qualiscumque illa sit, Deo non deesse, eique necessitate naturali convenire, et per suam essentiam saltem identice illam habere, et hoc satis esse, ut etiam quoad hanc partem dicatur Deus de se bonus, et perfectus per essentiam suam.

11. — *Creatura respectu Dei bona est secundum quid. — Sic Deus perfectus est, ut omnis perfectio, qua talis ei conveniat.*—Ultimo addo in hoc puncto, creaturam etiamsi in suo genere habeat omnem integritatem et perfectionem, et ideo bona possit dici absolute, nihilominus comparatione Dei esse bonam secundum quid, solum autem Deum dici posse simpliciter bonum. Nam creatura dici potest bona ad summum quia habet omnem perfectionem sibi debitam, vel secundum naturam suam, vel etiam secundum omnem capacitatem suam, ut est sub ordinatione divina. At Deus ita habet omnem perfectionem sibi debitam, ut omnis omnino perfectio quatenus perfectio est, illi sit debita et necessario ei conveniat, et per essentiam suam. Hoc significavit Deus Exod. 33, cum se appellavit *omne bonum*, dicens Moysi : *Ego ostendam tibi omne bonum* ; quo loco ad hoc propositum utitur Divus Thomas 1. contra gentes, capit. 48. Item multi ita legunt et interpretantur verba Joannis 1 : *Quod factum est in ipso vita erat*, quod sentit Augustinus ibi. Quæ sententia est probabilis, licet lectio et interpretatio dubia sint. Clarius videtur illud ad Romanos undecimo : *Ex ipso, et in ipso et per ipsum sunt omnia.* Sed neque hic locus probat, nisi mediante aliqua illatione ; nam particula *In* habitudinem causæ dicit, dicuntur enim omnia esse *in Deo*, quia ab ipso pendent ipsumque respiciunt ut conservatorem suum ; vel in ipsum, ut in finem tendunt, sicut ad Coloss. primo : *In ipso condita sunt universa*, et *omnia in ipso constant.* Et Actorum decimo septimo : *In ipso vivimus, movemur et sumus.* Quia tamen non potest Deus omnia continere sua potentia, nisi in suo esse aliquo modo omnem perfectionem præhabeat, ideo ex illa particula *In ipso* hic etiam sensus obfirmari potest. Sic enim argumentatur David Psalmo nonagesimo tertio : *Qui plantavit aurem non audiet? aut qui finxit oculum non considerat?* Unde etiam est illud Psalmi 49 : *Pulchritudo agri mecum est*, et alia infra afferemus tractantes de scientia Dei et de ejus infinitate. Videri etiam possunt dicta dist. 30 Metaph., sect. 1, ubi ratione hoc etiam probatum est, tum explicatum ex vulgari distinctione duplicis perfectionis simpliciter et non simpliciter. Tum ex duplici modo continendi aliquid formaliter, vel eminenter, ut intelligatur Deus habere formaliter omnem perfectionem simpliciter, reliquas eminenter. De qua re aliquid etiam attingemus infra in tractatu de Trinitate, propter perfectiones relativas.

12. *Ens bonum dicitur, quia est alicui conveniens, vel sibi ipsi.—Hoc modo Deus summe bonus est.* — Secundo modo dicitur aliquod ens bonum, quia conveniens est alicui ac proinde est appetibile. Hoc autem ipsum intelligi potest duobus modis. Primo, quatenus unumquodque habet perfectionem sibi convenientem et amabilem, quæ convenientia, si per modum relationis consideretur, solum est per considerationem nostram, tamen ut in re habet virtuale fundamentum, solet vocari bonitas transcendentalis juxta probabilem opinionem, de qua disputat. 10 Metaphysicæ. Hoc ergo modo per se notum et evidentissimum est, Deum esse summe bonum : habet enim perfectionem sibi maxime convenientem et amabilem a se ; unde se necessario amat, ut postea videbimus. Estque ex dictis satis probatum. Alio vero modo dicitur una res bona respectu alterius, quia est illi conveniens. Et hoc modo videri potest hanc boni appellationem non cadere in Deum, quia sic non dicitur bonum, nisi quod potest esse forma vel pars alterius. Atque ita hæc boni appellatio videtur claudere imperfectionem Deo repugnantem.

13. *Deus omnium creaturarum summum bonum est, non tamen eodem modo.*—Dicendum nihilominus est, Deum etiam hoc modo esse

summum bonum creaturarum omnium, quamvis non omnium eodem modo. Hæc assertio ex sacra Scriptura colligitur Psalm. 71 : *Quam bonus Israel Deus his; qui recto sunt corde* Threnor. 3 : *Bonus est Dominus sperantibus in eum, animæ quærenti illum.* Quanquam his locis boni appellatio videatur latius sumi pro liberali atque benefico : nam Deus plura et majora beneficia confert his qui recto sunt corde et illum quærunt. Verumtamen si respectu illorum dicitur Deus bonus per antonomasiam, certe his omnibus quibus beneficia confert bonus est et conveniens ipsis, saltem ut causa boni. Præterea declaratur ex illo, Ego sum α, et ω, principium et finis; nam divina bonitas est fons unde omnia alia bonitatem participant, et a qua omnia in sua bonitate pendent; ergo ut sic omnibus est valde conveniens, imo necessaria bonitas Dei. Atque hoc modo dixit Dionysius capite quarto: *Deum esse omnium bonum, sicut ex quo omnia subsistunt.* Similiter est Deus finis ultimus omnium ; at finis est bonum ejus, qui ordinatur ad finem.

14. Hinc ergo patet ultima pars assertionis ; nam Deus peculiari modo est bonum conveniens creaturis intellectualibus, tanquam objectiva beatitudo illorum, ut tradit D. Thomas 1. p., quæst. 26, articulo tertio, et latius 1. 2. quæstion. 2 et 3 et in 2. 2. quæst. 17 docet, Deum esse bonum amatum et speratum a creatura intellectuali, quod ibi omnes docent contra Durandum. Est ergo Deus illo speciali modo bonus, respectu intellectualis naturæ, id est, valde conveniens creaturis intellectualibus, ut beatæ esse possint. Aliæ vero inferiores creaturæ, licet non possint ita frui bono illo, in illius similitudinem tendunt prout possunt, et ideo suo modo illum ut suum finem et bonum appetunt, sicut D. Thomas dixit dicta quæst. 6, art. 1. Est ergo Deus omnium bonum, licet non eodem modo.

15. Ad difficultatem ergo in contrarium respondetur, unam rem non tantum esse convenientem alteri per modum formæ aut materiæ seu partis, sed etiam per modum objecti, ut imago recte depicta censetur bonum quoddam ei conveniens, qui in ea videnda delectatur. Item per modum amici : inter eos enim qui sunt intellectualis naturæ, amicitia est magnum bonum, et unus amicus est bonum alterius, propter se amabile. Quia *amico fideli nulla est comparatio,* sub qua ratione Deus est excellentissimo modo bonum hominis. Item per modum efficientis causæ, licet enim causa efficiens, ut sic per se ipsam non perficiat hominem et ideo videatur denominari bona quasi per extrinsecam denominationem ab effectu suo, sicut etiam denominatur mala, si aliquid disconveniens efficiat : nihilominus etiam virtus ipsa et potentia, quæ est in Deo est simpliciter bonum hominis, quia valde conveniens homini est, ut talis virtus et potentia sit in rerum natura, et intime sit in ipso homine conferens et conservans esse et omne aliud bonum ejus. Unde etiam hac ratione homo (et suo modo omnis res alia) unitur Deo tanquam supremo bono suo.

16. *Res intellectuales bonæ dicuntur bonitate morali aut actuali. — Hic modus bonitatis excellentius Deo convenit.* — Tertio modo denominantur peculiariter res intellectuales bonæ bonitate morali vel actuali, quia opera bona moralia exercent, vel habitu, vel aptitudine retinent, quatenus sunt dispositæ et propensæ ad illud bonum exercendum. Et sic etiam altiori et excellentiori modo est Deus summe bonus, quia est summe rectus in omnibus operibus suis. Quia rectitudinem habet ita connaturalem et intrinsecam, ut sit regula omnis bonitatis, nec possit aliquid præter rectam rationem operari. Unde est illud Psal. 144 : *Fidelis Dominus in omnibus verbis suis, et sanctus in omnibus operibus suis ;* et iterum :*Justus Dominus in omnibus viis suis, et sanctus, etc.* Et hoc sensu videtur appellari Deus bonus , Psalm. 118. cum dicitur : *Bonus est tu, et in bonitate tua doce me justificationes tuas.* Item Psalm. 105, 106, 117 et 135 : *Confitemini Domino, quoniam bonus,* utique in omnibus operibus suis, quæ sunt plena misericordia et bonitate, ut ibi describuntur. Et licet respectu creaturarum illa sint beneficia Dei, per quæ consequuntur quidquid boni in eo genere habent, tamen ut sunt actiones liberæ Dei habent bonitatem moralem, seu ab illa quæ in Deo est proficiscuntur. Est autem illa bonitas in Deo, considerata in actu primo nostro modo loquendi, sola naturalis rectitudo voluntatis ejus, in actu vero secundo est voluntas libera benefaciendi aliis ; nam prout se ipsum amat, non est ibi propria bonitas moralis, quia in eo actu, ut sic, non est libertas.

17. *Sanctitas Dei.* — Solet autem hæc bonitas, quando est excellens in hominibus vel angelis sanctitas appelari. Quæ vox interdum in nobis significat ipsam virtutem religionis, ut vult D. Thomas 2. 2, q. 81, art. 1. Hoc autem modo non potest Deo proprie convenire, quia Deus non habet superiorem quem colat, vel

cui adhæreat, ut ultimo fini. Tamen hæc imperfectio non est de ratione sanctitatis, ut sic, sed significat perfectam munditiam, cum firma adhæsione ad summum bonum. Hoc autem summum bonum respectu creaturarum est finis ultimus, respectu vero Dei est ipsemet Deus, qui in se ipso quiescit et per se beatus est, et ita vere et proprie est Deus sanctus, ut in citatis testimoniis et passim in scriptura appellatur. Imo continue ab angelis proclamatur sanctus, sanctus, sanctus, Isai. 6, et per antonomasiam ipse solus dicitur sanctus. 1. Regum. 2: *Non est sanctus ut est Dominus, neque enim est aliud extra te, etc.* Quia nullus ita adhæret suo bono per adhæsionem (ut ita dicam) essentialem, sicut Deus. Neque potest esse creatura ita munda et incapax omnis maculæ moralis, sicut ipse. Est ergo omnibus modis bonus et sanctus.

18. *Annotatio.*—Tandem vero advertere necesse est, hanc tertiam bonitatem non esse illam quæ transcendentalis est, ut per se constat, nec esse unum peculiare attributum Dei, sed comprehendere varia, scilicet, omnia illa quæ specialem aliquam virtutem seu actum voluntatis divinæ indicant, ut charitatem, misericordiam, justitiam et similes, de quibus postea dicemus. Bonitas ergo transcendentalis in Deo est vel prima, vel secunda, quæ a nobis explicatæ sunt, vel utraque simul juxta varios modos explicandi bonitatem transcendentalem, de quibus in disputat. 10 Metaphysicæ diximus. Præcipue vero solet denominari Deus bonus ex plenitudine omnis perfectionis, et quatenus ex plenitudine ejus propensus est ad se diffundendum et communicandum aliis, quibus bonus esse potest. Quomodo videtur de bonitate Dei præcipue agere Dionysius c. 4 de Div. nom. Sic autem clarum est, bonitatem nihil addere essentiæ Dei secundum rem, sed solum secundum quandam connotationem et habitudinem rationis nostro modo concipiendi, non quod relatio rationis sit bonitas, sed fundamentum ejus, ut dicto loco declaravi.

CAPUT IX.

UTRUM DEO RECTE TRIBUANTUR ALIA PRÆDICATA SEU ATTRIBUTA, ET QUOTUPLICIA ILLA SINT.

1. *Causa dubitationis explicatur.* — Ratio dubitandi est, quia in superioribus explicuimus prædicata omnia, quæ Deo convenire possunt, qua ratione est ens et quæ possunt in illo a nobis concipi, secundum quandam coordinationem essentialem, per convenientiam et differentiam a creaturis, usque ad propriam Dei essentiam constituendam : sed præter hæc nihil aliud potest proprie prædicari de Deo, ergo. Probatur minor, quia si aliquid aliud prædicatur, vel est essentiale, vel extra essentiam : hoc posterius dici non potest, quia diximus Deum in sua essentia claudere omnem perfectionem suam: si vero dicatur primum, necesse est tale prædicatum contineri sub his quæ jam tractata sunt, alias certe non esset a nobis sufficienter essentia Dei explicata ; ergo nihil aliud potest de Deo proprie prædicari. In contrarium vero est, quia profitemur secundum fidem Deum esse sapientem, justum, misericordem, immutabilem, incomprehensibilem, ineffabilem et alia similia, quæ non per metaphoram, sed proprie Deo conveniunt, quæ voces nec inter se nec cum his, quas hactenus exposuimus, synonymæ sunt.

2. Hæc posterior ratio convincit plura esse prædicata, præter transcendentia, quæ de Deo vere et proprie prædicantur. Quod in re videtur de fide certum ex variis modis loquendi Scripturæ, quos in sequentibus adnotabimus. Ex Concilio Lateranensi capitulo *Firmiter*, dicente : *Unus est solus verus Deus, æternus, immensus et incommunicabilis, incomprehensibilis, omnipotens et ineffabilis.* Et ex communi consensu Ecclesiæ, Patrum et theologorum, loquentium de attributis divinis, quo nomine hæc prædicata Dei significantur. Ratio vero generalis est, quia non possumus in hac vita divinam perfectionem apprehendere, prout in se est, et ideo necessario debemus multis conceptibus et nominibus eam explicare, quæ quatenus attribuuntur Deo, jam quodammodo in sua entitatet, et essentia concepta, attributa ejus dicuntur. Et confirmatur ex mysterio Trinitatis, ad quod explicandum maxime nobis necessarium est divinam perfectionem ita concipere; nam docemur secundum catholicam doctrinam, unam aliquam divinam personam procedere per intellectum et aliam per voluntatem, et consequenter esse in Deo intellectum et voluntatem, quæ de Deo prædicari possunt.

3. *Quomodo prædicata Dei dicantur de se ipso.* — Ad explicandam igitur hanc veritatem nonnullæ partitiones prædicatorum Dei adnotandæ sunt, quæ ad omnia quæ dicemus lucem afferent. Primo quædam prædicantur de Deo proprie, alia metaphorice. Ita sumitur ex Divo Thoma 1. p, q. 13, art. 2 et 3. Et patet; nam priori modo dicuntur de Deo

omnia quæ significant perfectionem, et in sua ratione formali non involvunt imperfectionem, ut Sapientia, Justitia. Posteriori autem modo dicuntur quæ imperfectionem in suo conceptu involvunt, ut pœnitentia, dolor et similia. De posterioribus nominibus certum est, non significare in Deo aliquas perfectiones vel attributa re vel ratione distincta ab his, quæ nominibus propriis significantnr. Quia res significatæ proprie per tales voces non inveniuntur in Deo, nec sub hac ratione possunt vero Deo tribui, sed sub aliqua metaphora, per quam voces illæ transferuntur ad significandum aliquid, quod proprie in Deo reperitur. Sic autem ea quæ per tales voces metaphorice significantur, sunt eædem perfectiones vel attributa, quæ per alias voces proprie significantur. De his ergo metaphoricis appellationibus Dei nihil amplius a nobis dicendum est, nisi hujusmodi nomina esse in primis omnia illa quæ corporales res, vel partes earum significant, ut supra capite quarto diximus, ubi Patres retulimus qui has metaphoras interpretantur. Ejusdemque generis sunt voces omnes, quæ in suo proprio et formali significato imperfectionem involvunt, etiam si non tantum corporalibus rebus, sed etiam spiritualibus convenire possint, ut dolere, pœnitere et similia, de quibus interpretes Scripturarum multa dicunt, et in discursu hujus operis aliqua attingemus, quantum necessarium fuerit ad explicandum quomodo aliquibus locutionibus in Deo utimur, præsertim in materia de Trinitate. Nomina ergo, quæ Deo proprie tribuuntur, illa sunt quæ perfectionem abstrahentem a materia et ab omni imperfectione indicant, et his vocibus attributa indicantur, quæ nunc inquirimus.

4. *Nomina quæ proprie de Deo dicuntur, quædam negativa, quædam vero positiva sunt.* — Secunda divisio sit eorum nominum, quæ proprie de Deo prædicantur, quædam enim negativa sunt, alia positiva seu affirmativa. Divisio est Divi Thomæ, 1. p., quæst. 13, articul. 2 et 12. Et est communis patrum, Dionysii cap. 2. de Cœlesti Hierarchia, Basilii libro primo contra Eunom. Joann. Ciparisio, Decade 2, cap. 1 et Decade 4, capite 10; Augustini tract. 2, 3, in Joann. Clement. Alexand. lib. 5 Strom. Prioris generis sunt hæc, Increatus, Incorporeus, Infinitus, Immensus, Immutabilis, Incomprehensibilis, Invisibilis, Ineffabilis. Hæc enim tantum sex attributa formaliter et expresse negativa invenio, vel in Scriptura, vel in Patribus et scholasticis Deo attributa. Sunt vero tria alia, quæ in modo significandi non dicunt expressam negationem, et ideo sub opinione versantur, an dicant negationem nec ne, quæ sunt Simplex, Unus, Æternus. Ex quibus duo jam sunt a nobis explicata, et ultra rei entitatem nihil aliud, quam negationem dicere ostensum est: nam per simplicitatem, ut recte dixit Divus Thomas in principio quæst. 3 suæ 1. part. non indicatur, quomodo Deus sit, sed quomodo non sit, et idem est de unitate, per quam etiam negatur esse alios veros Deos. De æternitate vero postea dicemus.

5. Posterioris generis sunt nomina illa, quæ perfectionem aliquam positivam formaliter indicant, inter quæ sunt aliqua transcendentia, quæ jam etiam explicata sunt, ut Ens seu Res, vel aliquid Verum et bonum, et omnia quæ his correspondent, ut est essentia, existentia, Bonitas, Veritas; addi etiam potest subsistentia, prout essentialis esse potest, quam in tractatum de Trinitate latius considerandam remisimus propter affinitatem quam habet cum proprietatibus personalibus, de quibus ibi etiam dicendum est. Unde in præsenti hæc omnia transcendentia et personalia a consideratione attributorum excludimus.

6. Alia ergo sunt prædicata Dei, quæ perfectionem (ut sic dicam) minus generalem significant, et hæc subdistinguere possumus. Nam quædam sunt, quæ genus aliquod substantiæ significant, alia quæ circa substantiam sunt. Nam omnes hæ voces transferuntur in Deum secundum aliquam convenientiam quam habet cum creaturis, quia non cognoscimus Deum prout in se est, sed ex effectibus ad illum ascendimus, eique tribuimus perfectiones quas in effectibus invenimus, quatenus perfectiones sunt. In nobis vero vel angelis, quædam ex his prædicatis concipimus quatenus essentialia secundum rationes genericas; nam secundum specificas non possunt proprie Deo convenire, et hoc modo illa tribuimus Deo tanquam directe significantia ejus essentiam sub aliquo generali conceptu, quia licet proprie genus non sit, per modum prædicati communis essentialis significatur. Hujusmodi autem sunt hæc: Substantia, Spiritus, Vivens, Intellectualis, quibus supra usi sumus ad declarandum aliquo modo quid Deus sit, et propterea hæc etiam excludimus nunc a consideratione speciali attributorum, quam inchoamus.

7. Alia vero sunt inter hæc prædicata, quæ in creaturis solent significare aliquid adjunctum essentiæ et illam perficiens ; et in hac videtur proprie convenire, quod Damascenus

libro capite quarto, dicit : *Quæcumque de Deo per affirmationem dicimus, non ipsius naturam, sed quæ circa ipsius naturam sunt, ostendunt;* quæ verba suo loco infra expendemus. Oportet autem hæc prædicata talia esse, ut in spiritualibus substantiis proprie reperiri possint, nam quæ sunt limitata ad res corporeas, jam ostensum est non attribui Deo secundum proprietatem. In substantiis autem intellectualibus quinque sunt tantum capita, ad quæ omnia hæc attributa revocari videntur, quæ sunt : *Duratio*, quæ immediate intelligitur cadere in ipsum esse existentiæ; *Præsentia*, ratione cujus dicitur res aliqua in loco esse ; *Intellectus*, ad quem pertinent intellectuales virtutes, ut scientia, sapientia, prudentia, ars et actus immanentes earum, ut intellectio, conceptus mentis, ratio seu idea, et proprietates illorum actuum, ut evidentia, claritas, certitudo, veritas; *voluntas*, ad quam etiam spectant virtutes ejus et actus, ut charitas, justitia, misericordia, liberalitas, amor, propositum velle, intentio, electio et similes. Atque inter hos actus comprehenditur Providentia, ejus pars est prædestinatio, sive in una, sive in altera, sive in utraque facultate existat. Ultimum denique ex his attributis est *Potentia*, quæ in Deo omnipotentia dicitur. Atque hæc videntur esse omnia prædicata, quæ propria Dei attributa dicuntur.

8. *Prædicata negativa propriissime de Deo dicuntur.*—Ex his ergo prædicatis clarum est, negativa propriissime dici de Deo, quia cum Deus sit perfectissimus, nihil verius de ipso loquimur quam cum ab eo imperfectionem removemus. Unde recte dixit Damascenus supra: *Cum Deus nobis incomprehensibilis sit, hoc solum de eo comprehendimus, quod incomprehensibilis sit,* ipsam ergo negationem propriissime concipimus, et Deo illam attribuimus. At de affirmativis prædicatis videntur Patres interdum dicere nullum esse, quod a nobis Deo proprie attribuatur. Ita sentit Dionysius de Myst. Theologia, cap. 12. Ubi ob hanc causam negat Deum esse vitam, essentiam, mentem, rationem et similia. Idemque late prosequitur cap. 7, de Divin. nom.; estque vulgare apud ipsum, modum cognoscendi per negationem esse proprium, per affirmationem improprium. Unde Damascenus, capite quarto, sic inquit : *Etiam per affirmationem quædam de Deo dicuntur, præcellentis tamen negationis vim habent.* Sic etiam Boetius libro de Trinitate dicit, non Deum esse vere substantiam, sed ultra substantiam. Augustinus etiam in libris de Trinitate sæpe ita loquitur, et præsertim lib. 5, cap. 1, lib. 6, cap. 4 et 6, et libro 7, capite quinto. Et sermon. 1 de Verb. Apostol.; denique Justin. *Apol.* 1 clemens Alex. 5 strom. ; Basil. epist. 80 et alii sæpe dicunt, hæc omnia improprie Deo attribui. Ratio etiam reddi potest, quia hæc non attribuuntur Deo a nobis nisi prout a nobis concipiuntur, sed illo modo non sunt in Deo proprie : ergo.

9. *Quorundam opinio.—Falsitatis arguitur.* — Propter hoc quidam dixerunt, omnia hæc attributa, quæ videntur dici affirmative Deo, magis esse ad aliquid removendum, ut cum dicimus Deum vivere solum significare, non ita se habere sicut res inanimes ; et cum dicimus esse substantiam et non esse sicut accidentia. Ita refert ex Rabbi Moyse D. Thomas dicto art. 2. q., 13, 1. p., q. 13, c. 2. ; et in 1. d. 2, quæst. 1, artic. 3, ubi etiam refert Avicenam lib. 1, de intelligent, cap. 1. Et Damascenus supra docet, has voces habere vim præexcellentis negationis. At hæc sententia est plane falsa, et contra omnem concipiendi et loquendi modum. Sic enim dici posset Deus corpus ad significandum non esse ens in potentia sicut est materia prima, ut D. Thomas argumentatur, imo, et materia dici posset ad significandum non esse omnino nihil, itaque tollitur omnis proprietas loquutionis. Alii, ut idem D. Thomas refert, dixerunt hæc solum tribui Deo secundum causalitatem, vocari scilicet sapientem, quia sapientiam causat. Sed plane est erronea sententia, nam longe est alia intentio scripturæ, cum dicit Deum amare nos, scire omnia et similia. Item ex illa sententia multa absurda sequuntur in materia de Trinitate, ut in Deo non esse proprie verbum, amorem, processionem intellectus et voluntatis ; nam licet hæc sint nationalia, ita involvunt essentialia, ut nisi essentialia propria sint nec notionalia esse possint, præter alias rationes optimas, quas contra illam sententiam facit D. Thomas d. art. 2, quæst. 13.

10. Respondet igitur D. Thomas dicta quæstione 13, articulo tertio, duo posse in his vocibus considerari, scilicet, rem formaliter significatam, scilicet, sapientiam vel justitiam et modum significandi, quod scilicet significentur in concreto, *Justus*, *Sapiens*, vel in abstracto, ut *Sapientia, Justitia.* Quantum ergo ad rem significatam, hæc attributa vere et proprie sunt in Deo, et ita vere et proprie de illo prædicantur. Nam perfectio Justitiæ et Sapientiæ formaliter in eo est : quia sunt perfectiones, quæ in suo conceptu formali non

involvunt imperfectionem. Licet enim ex creaturis desumptæ sint, tamen a nobis abstrahuntur et altius concipiuntur secundum formalitates suas, separando eas ab esse creato; et secundum se illas concipiendo, et sic vere ac proprie illa Deo tribuimus. At vero quantum ad modum significandi (ait Divus Thomas), semper retinent nostræ voces, sicut et conceptus, aliquam metaphoram. Quia, vel in concreto vel in abstracto significant, et in concreto significant per modum compositionis, quæ in Deo non est proprie, abstracta vero significant per modum formæ quæ imperfectionem etiam involuit: tribuuntur autem hæc Deo, ut per concreta significetur consummata perfectio ejus, per abstracta vero simplicitas illius. Et ideo in his vocibus, quoad modum significandi, videtur retineri aliqua metaphora. Sed non est hoc ita intelligendum: ut putentur talia nomina ob hanc causam non dici simpliciter, ac proprie de Deo, quia nomen est proprium ex re quam significat, non ex modo significandi: nam illum modum non significat directe nec ad hoc imponitur, sed ad significandum id quod est tale, vel quod est perfectum vel simplex. Hæc autem omnia de se abstrahunt ab imperfectionibus compositionis vel informationis, quamvis in rebus quas nos experimur, non inveniatur sine illis imperfectionibus: et ideo quoad modum concipiendi et loquendi videmur semper illum imperfectum modum involvere.

11. *Aliqua positiva seu affirmativa attributa de Deo proprie dicuntur.*— Sic ergo constat, esse aliqua attributa affirmativa seu positiva, quæ de Deo proprie dicuntur. Patres autem, qui interdum videntur improprietatem tribuere his nominibus, quibus hæc attributa significamus, intelligunt quoad modum loquendi nostrum, nostro modo concipiendi accommodatum, non quoad res ipsas. Aliqui etiam addunt, significatum esse a Patribus in illis locis, perfectiones significatas his vocibus non convenire Deo secundum eandem rationem qua inveniuntur in creaturis, sed altiori et excellentiori modo. Sed hoc duobus vel tribus modis potest intelligi. Primo, quod talis perfectio non sit omnino ejusdem rationis in Deo et creaturis. Et hoc plane verissimum est, sed non sufficit. Quis enim dubitet, quin sapientia increata Dei sit alterius rationis excellentioris a sapientia humana? Hoc tamen præcise non satis est, ut de his vocibus asseratur improprie tribui Deo. Nam etiam sapientia angelica non est ejusdem rationis cum humana, et id non est satis, ut dicamus nos improprie tribuere angelis nomen sapientiæ. Neque ut dicamus animal improprie dici de homine, quia est excellentius animal quam cætera. Secundo ergo modo potest intelligi, dici improprie, quia talis est sapientia Dei, ut nullam convenientiam formalem habeat cum sapientia hominis, nec ab eis possit communis aliquis conceptus abstrahi, sed solum per quandam proportionalitatem idem nomen utrisque tribuatur. At hoc nimis multum est, et in rigore existimo esse falsum, ut in disputatione vigesima octava, Metaphys., latius dixi. Tertio ergo modo intelligi id potest solum ratione excellentis analogiæ quæ est inter Deum et creaturas in his omnibus attributis, quæ in Deo sunt per essentiam et (ut sic dicam) secundum fontalem plenitudinem, in creaturis vero secundum quandam participationem et essentialem dependentiam a Deo; et hic sensus est verus, ut citato loco ostendi.

12. *Divisio prædicatorum Dei quæ affirmativa sunt in absoluta, et respectiva.* — Tertio principaliter possunt prædicata Dei, præsertim affirmativa distingui in absoluta et respectiva, quorum nominum rationes satis notæ sunt, exempla vero sunt facilia; nam esse Deum quid absolutum est, esse vero creatorem respectivum. Ratio vero distinctionis est, quia Deus ipse absoluta substantia est, ut talis concipitur; qui vero non omnino concipitur, prout in se est, potest etiam concipi modo respectivo, et ita utroque modo aliquid Deo attribuimus. Sed considerandum est, hic non esse sermonem de relationibus ad intra, quæ veræ et reales sunt, et intra ipsum Deum suos terminos habent, et ideo *ad intra* dicuntur; excluduntur autem a præsenti consideratione, tum quia non conveniunt Deo, ut unus est, sed ut Trinus, tum etiam quia non pertinent proprie ad attributa Dei, ut infra libro quarto de Trinitate dicturi sumus.

13. Omissis ergo relationibus Dei realibus, quæ sunt ad intra, prædicata relativa hic dicuntur, quæ aliquo modo dicunt relationem ad creaturas. Circa quæ est ulterius advertendum, quædam talia esse, ut necessario Deo conveniant, etiam si relationes ad creaturam dicere videantur; alia vero non necessario Deo conveniunt, quia absolute possunt non convenire, et ideo lato modo dicuntur convenire contingenter, vel potius libere. Prioris generis est omnipotentia, idea seu ratio rei factibilis, scientia simplicis intelligentiæ creaturarum et similia. Posterioris generis sunt Creatio,

et Dominium. Quamvis ergo omnia hæc possint comprehendi sub attributis respectivis et interdum ita loquantur theologi, nihilominus nos priora sub absolutis comprehendimus, ut iterum libr. 3 dicemus, quia re vera important aliquam absolutam Dei perfectionem illi convenientem necessario, quamvis per modum relationis seu respectus transcendentalis significent. Alia vero, quæ contingentia sunt, proprie dicuntur in præsenti prædicata relativa, et sub attributis nos illa comprehendimus, licet non desint theologi qui nolint ea vocare attributa, quæ est contentio de sola voce et nulla est ratio vel necessitas, quæ cogat ad excludenda illa, ut l. 4 de Trinitate commodius dicemus.

14. *Respectiva bifariam considerari possunt.* —Rursus vero hæc attributa respectiva duplicia sunt, quædam ex æternitate Deo convenientia; nam de illo possent ab æterno prædicari, si ab æterno fuisset, qui tales propositiones formaret; et Deus ipse de se illa cognovit ab æterno, licet non modo respectivo nec imperfecto, talia sunt: præscientia, prædestinatio, præfinitio, Providentia et similia. Alia vero sunt, quæ de Deo ex tempore vere dici incipiunt, ut esse creatorem, Dominum, etc., quæ ante mundi creationem de Deo non possunt vere enuntiari. Ratio utriusque partis est, quia priora dicunt relationem fundatam in solo actu immanenti Dei, qui æternus est; et ideo re ex æternitate Deo conveniunt, posteriora vero fundantur in actione transeunte, quæ non est donec aliquid ad extra fiat, et quia hoc incipit esse in tempore: ideo prædicata inde resultantia ex tempore etiam de Deo dicuntur.

15. Sub iis ergo divisionibus, tota latitudo attributorum Dei sufficienter comprehenditur. Cur autem tot et non plura numerentur Dei prædicata seu attributa, multi existimant solum esse, quia hæc sufficiunt ad Dei explicandam naturam et perfectionem, quatenus in hac vita concipi potest, et de facto a theologis et sapientibus non sunt plura excogitata. Nam ex parte Dei possent hæc in infinitum multiplicari, cum ille infinitus sit. Et licet sit una simplicissima essentialis perfectio, ut mox dicemus, tamen quamdiu non concipitur, prout in se est, potest infinitis conceptibus et modis inadæquatis concipi, et ita possent attributa ejus in infinitum multiplicari. Sed licet hoc aliquo modo verum sit, considerando perfectionem divinam ut participabilem a creatura et sub tali respectu, ratione cujus ideæ, seu exemplaria divina in infinitum multiplicari possunt in ordine ad creaturas possibiles; nihilominus attributa illa Dei, quæ naturam ejus et essentiam ac perfectionem absolute declarant, certam aliquam rationem habere possunt, ob quam tot et non plura numerentur. Quia in primis divisio illa attributorum in negativa et affirmativa adæquata est ex oppositione membrorum. Deinde negativa attributa tot multiplicanda fuerunt, quot sufficere possent, ut intelligamus excludi a Deo omnes imperfectiones creaturarum, quod sufficienter fit per ea quæ numeravimus. Nec in his negativis prædicatis est alia exigenda ratio. Nam sine dubio possunt in infinitum multiplicari, si formæ creaturarum vel genera et species de Deo negarentur, tamen illud supervacaneum esset et extra rationem scientiæ et artis. Quod autem illa attributa negativa, quæ supra numeravimus, recte distincta fuerint, inde intelligi potest, quod aliquid removetur per unumquodque illorum, quod non removetur per reliqua: quod vero ad prædictum finem sufficiant ex dicendis lib. seq. constabit.

16. *Annotatio circa affirmativa Dei attributa.* — Circa affirmativa autem attributa advertendum est, illa quæ involvunt relationem liberam ad creaturas non esse formaliter essentialia Deo, ut loquitur Divus Thomas quæst. 3, de Veritate, artic. 2, ad secundum, quia ratione illius respectus quem important quasi accidentaliter prædicantur; et ideo juxta diversitatem horum respectuum illa multiplicari possunt, sicut dicuntur multiplicari plures ideæ vel decreta libera Dei. Alia vero attributa, quæ necessario et absolute Deo conveniunt, quædam intelligi possunt ad modum prædicatorum essentialium et per proportionem ad ea, quæ in substantiis creatis a nobis distinguuntur in linea prædicamentali; et hujusmodi sunt illa, quæ in capite 3 a nobis posita sunt, quæ non numerantur plura, quia nos non distinguimus in substantiis plures rationes formales, communes substantiis creatis per modum generis, quæ possint Deo formaliter etiam et proprie attribui secundum abstractiores conceptus analogos. Illa ergo sunt ens, substantia, vivens, spiritualis, intellectualis, et hic est proximus gradus in quo intelligitur Deus habere excellentiam suam. Alia vero sunt prædicata, quæ videntur attribui Deo per modum proprietatum, et quædam tribuuntur tanquam consequentia rationem entis, ut sunt transcendentia, de quibus jam

dictum est. Alia, ut consequentia talem essentiam et omnia reducuntur ad tria, scilicet, scientiam, voluntatem et potentiam agendi; nam reliqua, vel negationem includunt, vel sub his continentur, ut videbimus. Hæc autem ideo sic numerantur a nobis, quia in intellectuali natura has proprietates invenimus et non plures.

CAPUT X.

AN DIVINA ATTRIBUTA DISTINGUANTUR IN RE AB ESSENTIA DEI.

1. *Thema difficultatis exponitur.* — In hac quæstione sermo est de attributis, quatenus aliquid reale et positivum in Deo ponunt et ponere concipiuntur, nec enim de negativis vel relationibus rationis dubitari potest, quomodo distinguantur ab essentia Dei, quia cum nihil formaliter sint, non possunt habere realem identitatem cum essentia nec propriam distinctionem positivam (ut sic dicam ex parte termini), sed negative dici possunt non habere identitatem. Loquor autem formaliter de relatione vel negatione; nam si per illa circumscribitur vel indicatur perfectio aliqua, quæ sit fundamentum relationis vel negationis, in illa poterit habere locum proposita quæstio. In qua in primis supponimus tanquam de fide certum perfectiones illas, quæ formaliter attribuuntur Deo eique vere insunt, non esse res distinctas realiter ab ipsamet substantia Dei: ita supponunt omnes theologi sine controversia, et a fortiori probabitur ex his, quæ infra dicemus. Unde sententia cujusdam Gualteri, quem ferunt posuisse attributa hæc realiter distincta ab essentia intellecta, ut sonat, de propria distinctione reali, hæretica est: et contra omnem rationem naturalem, ut constat ex his, quæ diximus disputatione trigesima, Metaphysic., sectione quinta. Est etiam contra definitiones fidei, ut ex nunc dicendis constabit, et a fortiori probari potest ex his, quibus infra lib. 3, de Trinitate, ostendemus relationes vel personas divinas non distingui realiter ab essentia Dei.

2. *Sententia Scoti.* — *Fundamenta Scoti.* — Hoc ergo supposito est celebris sententia Scoti 1, distinct. 8, quæstion. 4; et sumitur a simili ex his, quæ tractat de distinctione inter essentiam et relationem divinam in 1, distinction. 2, quæstione septima. Ille ergo asserit, attributa distingui ab essentia, non quidem realiter actualiter nec ratione tantum, sed formaliter, quam voluit esse distinctionem mediam inter realem et rationis. Verumtamen de sensu Scoti incertum est, qualem posuerit hanc distinctionem formalem; nam verba quibus utitur æquivoca sunt et possent ad sensum meliorem trahi, quo communiter intelliguntur. Ejus tamen sectatores communiter nolunt aliquam interpretationem admittere; sed omnino volunt, hanc esse actualem distinctionem ante omne opus intellectus, ut verba Scoti interdum sonant, et illam attribuunt divinis attributis comparatione essentiæ. Ut autem Scotus probet sententiam suam, prius ostendit distinctionem attributorum inter se, deinde concludit distinctionem eorum ab essentia. Fundamenta prioris partis sumuntur ex modo loquendi et concipiendi, quia negamus unum attributum de alio, ut intellectum de voluntate, justitiam de misericordia; ergo signum est, inter se distingui ante operationem intellectus. Nam affirmatio vel negatio non est vera, quia a nobis concipitur vel profertur, sed quia vera est in se, ideo vere profertur. Veritas autem illa pendet ex distinctione; nam hæc significatur per illam negationem; ergo fundamentum alterius partis seu illationis, nimirum, si attributa inter se distinguuntur, etiam ab essentia distingui est, quia licet in Trinitate non teneat illatio propter oppositionem relationum, in absolutis est optima, nam in illis locum habet illud principium: *Quæcumque sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se.* Unde e contrario etiam est verum, quæ non sunt idem inter se, nec uni tertio esse idem: si ergo intellectus et voluntas inter se distinguuntur, etiam ab essentia distinguuntur, eodem genere formalis distinctionis.

3. *Opinio Auctoris.* — Dicendum vero est primo, attributa divina in re non distingui actu ab essentia divina. Hæc est communis sententia theologorum in 1, d. 2, ubi D. Thomas, Durandus, Ægidius, Richardus, Gregorius et Gabriel, item Bonaventura Major, Albertus, et Marsilius q. 12, Alens 1. p., quæst. 48, M. 3, Henricus Quodlib. 5, q. 1, et Quodlib. 13, q. 1, et in sum. art. 51, q. 1, Cajetanus de ente et essent. q. 12 et 1. p., q. 13, art. 4, ubi etiam D. Thomas idem sentit, et aliis locis quæ cap. sequenti commemorabo. Favent multum huic sententiæ Sancti Patres, quos ex parte retuli in Metaphysica, disput. 30, sect. 5 et 6. et in capite sequenti alios referam, et in Scripturis habet hæc veritas fundamentum, quatenus in eis dicitur Deus esse ipsa sapientia, charitas,

veritas, etc. Unde dixit optime Dionysius cap. 2, de Divin. nom. etc. 13: *Unum Deus est, quia omnia unice est, secundum unicam eminentiam unitatis.* Et Gregorius Nyssenus libro ad Ablavium in fine: *Omnem circa essentiam diversitatem rejicit divina, simplex et varitionis inscia natura.* Basilius epist. 80: *Quæcumque nomina divina protuleris, unum est perpetuo, quod significatur.* Quod recte declarant verba Boetius lib. de Trinitate, in fine: *Hoc vere unum, in quo nullus est numerus, nullum in eo aliud, præter id quod est.*

4. Rationes ad hanc sententiam confirmandam, adduxi dicta disput. 30, Metaphys., sect. 5 et 6. Summa earum est, quia omnis distinctio actualis in re est, aut realis propria, aut modalis, neque alia vera distinctio actualis cogitari potest; sed neutra illarum potest intervenire inter attributa Dei et ejus essentiam, ergo. Majorem probavi et declaravi latius 1 tomo Metaphys., disp. 8, sectione 1. Videturque per se manifesta; nam si duo sunt actu inter se distincta vel ita comparantur, ut unionem realem in re non habeant: et sic necesse est esse res distinctas, quia nec sunt unum, nec unita realiter; ergo distinguuntur, ut duæ res, ergo distinguuntur realiter in toto rigore. Idemque est si ita sint unitæ, ut dissoluta unione utraque manere possit in sua entitate, ut per se constat. Si vero ita comparantur ut necessario sint conjunctæ, necesse est, unam ad aliam comparari ut modum ejus, vel utramque ad unum tertium in quo uniantur, quia in omni composito simili oportet supponi aliquam propriam entitatem, quæ sit fundamentum cujuscumque modi; et sic consurgit distinctio modalis, nec potest aliud genus actualis distinctionis in re ipsa excogitari, nec fingi aliud genus entis, quod in re ipsa sit. Unde si aliqua, quæ in re sunt idem, concipimus ut duo, quorum neutrum est modus alterius, nec ens omnino distinctum, plane sunt unita seu unum, nec distinguuntur in re, sed per rationem, nec intelligi potest quomodo unum in re afficiat aliud, sed solum nostro concipiendi modo.

5. Minor autem, scilicet, neutro ex his modis posse attributa distingui ab essentia, probatur primo, de distinctione reali, quia jam supponimus ex fide non esse in Deo realem distinctionem inter absoluta, ut infra tractando de Trinitate aperte confirmabimus. Imo ibi ostendemus esse de fide, absoluta non distingui realiter a relativis, multo ergo minus absoluta ab absolutis. Denique a fortiori id patebit ex probatione alterius partis. Secundo ergo probatur de modali distinctione a posteriori, qui non potest esse sine aliqua compositione, quam admittere in divina natura non possumus, cum Concilium Lateranense in cap. *Firmiter*, definiat substantiam Dei esse omnino simplicem. Est enim evidens, non posse dici omnino simplicem rem illam, quæ præter suam entitatem habet realem modum in re ipsa distinctum ab alia re, quæ per illum modificatur.

6. *Quorumdam responsio.* — Dicunt vero aliqui, non esse compositionem inter duo distincta nisi unum, ut actus, et aliud, ut potentia comparentur; essentiam vero et attributa non ita comparari, sed ut purus actus, qui sicut ab intrinseco et ex se habet necessitatem essendi; ita ex se eadem necessitate habet modum ita essendi. Sed hoc nulla ratione satisfacere potest, quia si nomine potentiæ intelligatur talis potentia, quæ possit esse et non esse sub actu, hæc non est necessaria ad compositionem. Nam supposita distinctione reali seu actuali inter intellectum, et substantiam animæ, vera est compositio ex illis et substantia animæ habet potentiam ad recipiendam talem proprietatem, sive possit ab ea separari, sive non, etiam de potentia absoluta; hoc enim posterius est et accidentarium ad compositionem. Si vero intelligatur nomine potentiæ omnis capacitas actus, intelligi nullo modo potest, quod substantia quæ potest esse sapiens, et per suam entitatem non est sapiens, sed per modum, aut formam illi additam constituitur sapiens, non comparetur ad sapientiam, ut potentia ad actum et e converso, quod sapientia talis ad talem substantiam non se habeat, ut actus ad potentiam; nam formaliter constituit talem rem sapientem. Denique si illa sunt in re distincta, inquiro, an sint in re unita, nec ne: si non sunt unita, non constituunt unum, nec una res illarum poterit aliam denominare sapientem vel quid simile; vel si fingatur denominatio, erit per juxtapositionem et aggregationem, quæ multo major est imperfectio, quam compositio: si vero sunt unita, necessario componunt, quia compositio non est nisi distinctorum unio.

7. *Evasioni, quæ hic esse posset aditus præcluditur.* — Posset vero aliquis dicere, hoc genus compositionis non dicere imperfectionem quia talis distinctio non dicit imperfectionem; eo quod sit necessaria, ut tales perfectiones possint esse in Deo secundum suas rationes formales, quæ non possunt confundi

in unam. Respondetur primo, nobis esse satis quod repugnet definitioni fidei, qua decretum est Deum esse omnino simplicem. Deinde in tali compositione multiplex imperfectio cernitur, tum quia si justitia verbi gratia, distinguitur in re ab essentia Dei, necesse est illam intelligere ut manantem ab essentia, et consequenter ut verum accidens, non quintum predicabile, sed ut proprium; tum etiam quia substantia, a qua esset tale accidens, non esset in se infinite perfecta, quia non includeret formaliter omnem perfectionem simpliciter simplicem : unde posset intelligi perfectior substantia. Nec ex illa et talibus accidentibus seu proprietatibus posset intelligi coalescere unum summe perfectum, quia ex imperfectis non sit unum perfectissimum, quo non possit intelligi perfectius. Has rationes latius proposuimus in Metaphys. et iterum in tractatu de Trinitate tractandæ sunt, comparando divinam essentiam cum relationibus et ex sequentibus capitulis confirmabuntur. Quod vero in illa responsione supponitur estque fundamentum contrariæ sententiæ, non posse has perfectiones attributorum Dei esse in rerum natura sine distinctione actuali inter se, falsum est, ut ostendemus c. 13. Et ideo usque ad illud differimus solutionem argumentorum, quæ in contrarium fieri solent; nam ante illam necessaria sunt quæ in capite sequenti sunt tractanda.

CAPUT XI.

UTRUM HÆC DIVINA ATTRIBUTA SINT DE ESSENTIA DEI, ITA UT DE ILLO ESSENTIALITER PRÆDICENTUR.

1. *Identitas attributorum cum essentia propositam quæstionem non tollit.* — Non satis est ostendisse identitatem, ut inferatur ex ea essentialitas (ut sic dicam) seu quod unum sit de essentia alterius; nam infra videbimus relationes divinas non distingui in re ab essentia, et nihilominus non esse de essentia ejus, et spirationem activam non distingui in re a Paternitate et Filiatione, licet illis essentialis non sit. Quamvis ergo attributa non distinguantur ab essentia, adhuc superest quæstio, an sint de essentia. Videntur itaque non esse de essentia, non solum in opinione Scoti, ex qua necessario id sequitur sed etiam supposita sola distinctione rationis. Quia hæc sufficit ut unum prædicatum dicatur esse extra essentiam aliquam, quando nostro modo intelligendi supponit illam plene constitutam. Sed ita est in præsenti, ergo. Major patet inductione non solum in exemplis adductis, sed etiam in transcendentibus, quæ licet tantum distinguantur ratione ab ente, non dicuntur esse de essentia entis ut sic. Idem est de attributis negativis Dei respectu essentiæ divinæ. Ratio vero est, quia quod est de essentia, nec ratione potest præscindi ab essentia; ergo si supponitur essentia constituta et concepta, reliquum quod ei attribuitur non potest esse de essentia. Minor autem, nimirum ita esse in præsenti, probatur, quia primus concipimus essentiam Dei, ut constitutam prædicatis essentialibus supra annumeratis et deinde concipimus attributa, ut existentia circa naturam, sicut dixit Damascenus libro primo de fide cap. 4 : non ergo ut essentialia. Denique hac ratione hæc locutio est falsa in sensu formali : *Essentia est sapientia* vel e contrario. Propter hæc quidam dicunt, attributa non includi in conceptu essentiæ divinæ, licet in re sint idem, in quam partem inclinat Capreolus citandus capite sequenti. Ex qua sententia sequi videtur attributa formaliter sumpta non esse de essentia, nec prædicari essentialiter; nam quod est de essentia, non potest excludi a conceptu essentiæ, etiam præcisive. Neque id, quod est extra conceptum essentiæ, potest essentialiter prædicari.

2. *Propria Dei attributa absoluta et positiva essentialiter de Deo prædicantur.* — Nihilominus dicendum est propria Dei attributa absoluta et positiva prædicari de Deo essentialiter. Hæc assertio sumitur ex Divo Thoma, 1 parte, qu. 13, articul. 2, ubi dicit nomina horum attributorum, *significare substantiam Dei*, atque ita *dici de Deo substantialiter*. Sed hoc exponi potest per solam identitatem, nam spiratio, v. g. etiam dici potest prædicari de Deo Patre et Filio *substantialiter*, ut distinguitur contra accidentaliter. At hoc non habet locum, quia ipse D. Thomas statim a. 6, in corpore et ad 1, explicuit hæc attributa prædicari *essentialiter* de Deo. Idem sumitur ex q. 3, art. 6, ubi docet, hæc non prædicari de Deo per accidens, nec per se secundo sed per se primo, quod est prædicari essentialiter et q. 5, art. 3, ait perfectionem illam, quam solent habere substantiæ creatæ per accidentia, habere Deum per suam essentiam *et quæ de aliis solent prædicari accidentaliter, de ipso prædicari essentialiter, ut esse potentem, sapientem et alia hujusmodi.*

3. *Probatur auctoritate Patrum.* — Hæc etiam communis doctrina Patrum. Dionysius capite secundo de Divin. nom. ex professo os-

tendit, Deum esse vitam, sapientiam et alia, quæ de illo dicuntur hoc modo in scripturis et omnia esse unam bonitatem, de qua sic inquit in initio capitis : *Ipsa quidem bonitas divina totam essentiam, quidquid tandem sit, definiens atque enuntians, a scriptura sancta laudata est.* Omnia ergo significant unam perfectionem essentialem Dei, omnia ergo essentialiter dicantur. Unde Augustinus 6, de Trinitate capite 4, 6 et 7 : *Hoc* (inquit) *est Deo esse, quod fortem esse, aut justum esse, aut sapientem esse et si quid de illa simplici multiplicatione vel multiplici simplicitate dixeris.* Et libr. 15, cap. 5 : *Non est aliud sapientia, aliud essentia, cui hoc est esse, quod sapientem esse.* Quod sæpe in illis locis repetit lib. 5, c. 8, 10 et 11, lib. 10, c. 11. Docuit hoc ipsum formalibus verbis Anselmus in Monolog. c. 16, ubi non solum ait, hæc omnia de Deo *essentialiter dici,* sed etiam *omnia secundum unam considerationem et secundum unum modum dici*, quia *idem* (inquit) *est quodlibet unum illorum, quod omnia sunt simul, sive singula ut cum dicitur justitia vel essentia,* unum *significat, quod alia vel omnia simul, vel singula.* Ubi non negat distinctionem rationis, sed inclusionem essentialem docet, quam in hoc capite et in duobus sequentibus explicabimus. Eamdem veritatem docuit Gregorius lib. 16 Mor., cap. 20, 21 ; Cyrillus Alex. lib. 1 Thesau., cap. 8 et lib. 11, cap. 1; et Theodorus lib. de Divin. decret., cap. de Principio. In hoc etiam sensu dixit Isidorus lib. 1, de summ. bon., cap. 1, quod in Deo sentit Richardus de S. Vict. lib. 1, de Trinitate, cap., 12 et 17. Idem habetur optime in libro de Congnit. veræ vitæ, cap. 7, inter opera Augustini tom. 5. Denique Bernardus serm. 80, in Cant. et lib. 5, de consider. contra Gilbertum Porretanum directe disputat et ideo sententiam ejus latius referemus libro 3, de Trinitate.

4. *Probatur ratione* — Ratione ostendimus late veritatem hanc disputatione trigesima, Metaphys., section. quinta. Nunc hoc brevi discursu uti possumus. Quia in primis nemo dubitare potest, quin prædicata illa, quæ secundum formalem rationem communem Deo et creaturis dicuntur essentialiter de substantiis creatis, multo magis dicantur essentialiter de Deo, scilicet esse substantiam viventem, spiritualem et intellectualem. Nam licet diverso modo dicantur de Deo et creaturis, quoad hoc quod in creaturis significant gradus diversos et limitatas differentias, in Deo vero unam simplicissimam rationem, ut Anselmus supra indicavit : tamen quoad rationem significandi seu indicandi essentiam, multo perfectiori modo sunt essentialiter in Divina natura omnia illa prædicata quam in creaturis. Quia omnia dicunt unum esse simplicissimum Dei, quod per se ipsum est omnia illa. Rursus necessario concipere debemus, illa prædicata habere aliquid in Deo proprium et peculiare illi ratione cujus quamdam quidem peculiarem et singularem essentiam constituant, ab omnibus aliis distinctam, excellentiori modo essentialiter includentem omnia illa prædicata in sua ratione essentiali. Hic autem modus non est alius, nisi quia omnia illa habet cum summa unitate et simplicitate per essentiam suam. Alia enim dicuntur entia, quia participant esse ; Deus, quia essentialiter est suum esse : aliæ dicuntur substantiæ completæ, quia subsistunt in naturis substantialibus, modo quodam proprio illis adjuncto; Deus, quia essentialiter est per se ac subsistit. Alia dicuntur vivere, quia in se operando se movere possunt; Deus autem, quia per suam essentiam ita vivit, ut quidquid est perfectionis in actuali et interna operatione, per se essentialiter habeat. Et eodem modo est essentialiter intellectualis, per se ipsum et per puram quamdam actualitatem, longe altiori modo quam intellectuales creaturæ. Ergo hæc omnia prædicantur essentialiter de Deo, ergo et omnia attributa positiva eodem modo de ipso dicuntur. Patet hæc ultima consequentia (reliqua enim satis evidenter videntur ostensa), quia per omnia attributa nihil aliud ei tribuitur, nisi id quod in summa perfectione illius esse intellectualis per essentiam formalissime et unitissime continetur, ut explicando illa omnia attributa in particulari manifestius constabit.

5. *Declaratur.* — Hoc declarari potest ex summa perfectione et infinitate divinæ naturæ. Nam sapientia v. g. vel includitur in essentiali conceptu Dei vel non : si includitur, ergo prædicatur essentialiter de illo, eademque ratio est de quolibet alio attributo vel perfectione absoluta, quæ in Deo formaliter existat. Si vero non includitur, ergo illud ens, quod essentialiter est Deus, ex vi suæ essentiæ non est summe perfectum neque infinitum ens, quia non includit in suo esse essentiali omnem perfectionem possibilem. Dices satis esse quod includat, quasi in radice, sicut essentia includit passionem. Sed contra, nam in primis hic modus imperfectus est respectu earum perfectionum, quæ dicuntur simpliciter simplices, quia melius est habere illas formaliter quam

ullo alio modo. Unde ulterius respectu illarum est ille modus impossibilis, si haberi debent summo ac perfectissimo modo, et ideo necesse est, ut in ipso esse per essentiam summe perfecto formaliter et essentialiter includantur. Et ideo recte dixit Gregorius Nyssenus libro ad Ablabium : *Omnem circa essentiam diversitatem rejicit divina simplexque natura.* Et iterum : *Quod porsus est infinitum, non aliqua quidem re definitur, aliqua vero non.* Quasi dicat, omnia in sua essentiali ratione includere quæ ad suam perfectionem pertinent. Et Richardus de S. Vict. lib. I. de Trinitate, cap. 17 : *Quidquid*(ait) *in summo bono est, vere et summe unum est, nec ibi aliud et aliud esse potest, sed idem ipsum est totum, quod est.* Sic etiam Bernardus lib. 6. de Consid., cap. 7. Ex hoc principio, quod Deus cogitari debet optimo modo, concludit cogitandum esse cum summa et simplicissima inclusione omnium perfectionum, quæ de illo dicuntur. Idem ergo dicimus de essentia Dei, quatenus essentia est et quoad ea quæ essentialiter includit; ergo omnes hæ perfectiones essentialiter de Deo dicuntur. Et in capite sequenti latius afferemus rationem, qua Bernardus utitur.

6. *Objectio.* — *Responsio.* — Sed dicet aliquis hæc omnia recte probare de re ipsa, secundum quod est in se, non vero prout a nobis concepta. Itaque in re essentia Dei includit attributa, non vero ut a nobis concepta præcise ab attributis. Respondeo, in his esse optimum argumentum a re ipsa, ad eamdem, ut objectam nostro conceptui. Suppono enim vere nos concipere divinam naturam veram et non fictam. Quia fieri non potest, ut in re sic concepta non includantur omnia, quæ in re sunt de essentia ejus, quia secluso aliquo essentiali non manet essentia. Unde si in essentia sic concepta non includerentur attributa, etiam negando esset verum dicere has perfectiones non esse de essentia talis naturæ sic conceptæ; ergo vel ibi non concipitur vera divina natura, vel idem dici potest de divinitate in se; si ergo hoc posterius falsum est, etiam illud prius.

7. *Dubitandi ratio diluitur.* — Ad rationem ergo dubitandi in contrarium respondetur, cum de Deo prædicamus esse sapientem, justum et similia, licet ex parte subjecti concipiamus aliquid, in quo intelligamus esse totam essentiam Dei; nihilominus per prædicatum non ei attribuere aliquid, quod sit extra essentiam ejus vel quod in ipso subjecto concepto, essentialiter non includatur : sed explicari et distincte enuntiari, quod in essentia subjecti confuse tantum concipiebatur. Sicut cum dicimus : *Homo est rationalis,* non prædicamus aliquid, quod sit extra essentiam hominis, sed explicite prædicamus aliquid, quod in conceptu essentiali subjecti confuse continebatur. Atque hoc exemplum et similia confirmant satis veritatem positam. Quis enim neget magis per se primo esse propositionem hanc : *Deus est sapiens, justus,* et similes, quam hanc : *Homo est rationalis?* Hoc etiam exemplum solvit omnia, quæ hic dubitari possent; nam etiam homo et rationalis distinguuntur ratione, et in latitudine distinctionis rationis magis seu cum majori fundamento, quam sapientia et essentia Dei. Unde quod quidam aiunt, hæc attributa non prædicari ad modum differentiarum, distinguendum est; nam in differentia sunt duo : unum est limitatio et imperfectio, et hoc non convenit his prædicatis; aliud est perseitas (ut sic dicam) et intima inclusio, et hoc excellentiori modo convenit his prædicatis respectu Dei, quam differentiæ respectu speciei. De transcendentibus vero non est eadem ratio, quia præter entitatem includunt negationem vel connotationem aliquam rationis seu extrinsecam, ratione cujus concipiuntur tanquam extra essentiam. Quidquid vero perfectionis realis in eis est, essentiale est enti reali. Idemque est cum proportione de attributis negativis. De prædicationibus autem inter essentiam et attributa, dicam in ultimo capite hujus libri.

8. *Damascenus exponitur.* — Tandem cum Damascenum in dicto cap. 4. dixit: Hæc attributa positiva *non dicere naturam Dei, sed quæ sunt circa naturam Dei exponere,* ideo dicit, quia singula ex his attributis secundum modum concipiendi nostrum, non prædicant totam Dei naturam, sed explicant quasi per partes (nostro modo loquendi) quid illa sit. Et ita appellat circa naturam, non quia sint extra essentiam et naturam, sed quia in ea essentialiter includuntur. Quod magis explicuit c. 12, ubi prius etiam dicit, hæc attributa *dicere aliquid eorum quæ naturam affectantur,* id est perficiunt et quasi constituunt, utique essentialiter. Nam statim de Deo ejusque substantia subdit: *Universum enim id quod est, tanquam immensum quoddam et infinitum essentiæ pelagus complexu suo continet.* Ergo essentia, ut essentia, hæc omnia complectitur, et ideo subjungit : *Nec enim in Deo prius ipsius essentiam dicere licet, postea bonitatem.* Per bonitatem autem, summam illius perfectionem, in qua omnia dicta attributa formaliter inveniuntur, intelligit : non sunt ergo aliquid extra essentiam, forma-

liter de essentia loquendo ut essentia est. Igitur hæc omnia de Deo essentialiter prædicantur.

CAPUT XII.

AN DIVINA NATURA SIT DE ESSENTIA OMNIUM ET SINGULORUM ATTRIBUTORUM, ITA UT DE ILLIS ESSENTIALITER DICATUR.

1. Quia non semper duo conceptus objectivi ita comparantur, ut in prædicatione et inclusione essentiali convertantur, ideo licet ostensum sit attributa includi in conceptu essentiæ Dei, adhuc declarandum superest an etiam e contrario essentia sit de conceptu attributorum. Nam essentia divina est de conceptu essentiali divinarum relationum et non de converso, ut infra videbimus et ens est de conceptu substantiæ, et non e contrario et ita in aliis invenitur. Et quamvis hæc duo, nimirum, esse de essentia et de conceptu videantur diversa, quia esse de essentia videtur respicere rem ipsam, prout est in se et esse de conceptu denotat nostrum concipiendi modum; nihilominus in præsenti existimo reciprocari, idemque esse debere de utroque judicium. Nam id quod est de essentia, non potest etiam in nostro conceptu a re concepta præscindi; vel si præscindatur, jam non res illa concipitur. Ut a conceptu hominis non potest vel animal, vel rationale excludi; vel si excludas, jam non concipis hominem. Unde etiam e converso si aliquid non est de conceptu rei, nec de essentia esse potest, quia si esset de essentia, non posset præscindi, ut dictum est. Et ratio est, quia conceptus objectivus, licet ita denominetur a conceptu formali, qui est in mente, tamen in re ipsa debet correspondere conceptui mentis, ut notavit Divus Thomas in 1 dist. 2, quæst, 1, art. 2. Ergo sicut in re non potest talis res esse sine omni essentiali attributo, ita nec potest objici conceptui vero talis rei, quin etiam ibi includat omne id, quod sibi est essentiale.

2. *Opinio negans.* — Aliqui ergo theologi negant in conceptu sapientiæ divinæ, v. g. includi essentiam divinam, unde consequenter sentire videntur divinitatem seu essentiam Dei non esse de essentia sapientiæ et sic de cæteris attributis. Hoc innuit Capreolus in 1, d. 8, q. 4, ad 16 Aureoli contra 2 concl.; sed fortasse non loquitur in hoc sensu, ut dicam caput 14. Expressius vero id docent Moderni aliqui. Fundamentum præcipuum est, quia hic non agimus de re ipsa, prout in se est; sic enim constat, omnia esse unam essentiam et attributa, nec proprie dici posse unum includi in alio, quia in re non est unum et aliud, sed unum. Agimus ergo de rebus, ut sunt in nostris conceptibus; sic autem cum concipimus sapientiam Dei, ibi non concipimus essentiam, ergo. Probatur minor. Primo, quia potius cogitamus illa duo, ut diversa et unum ut non inclusum in alio. Secundo, quod expresse non est in nostra cogitatione, non includitur in re cognita, prout a nobis cogitatur, sed cum cogitamus misericordiam ut sic, essentia non est in nostra cogitatione expresse, ergo. Tertio, quia propositiones hæ formales falsæ sunt: *sapientia est essentia*, vel e contrario. Quarto, quia alias sapientia et essentia, nec ratione differrent, quia si totum quod includitur in conceptu unius includitur in conceptu alterius, quomodo possunt ratione distingui. Quinto, quia si essentia includitur essentialiter in singulis attributis, ergo et attributa inter se quod videtur impossibile, ut cap. seq. objicietur.

3. *Affirmans opinio præfertur.* — Dicendum nihilominus est essentiam divinam esse de essentia divinæ sapientiæ, justitiæ et singulorum attributorum: ac proinde necessario includi in conceptu singulorum. Ita tenet Torres circa q. 28, 1, p.; d. Thomas art. 2, disp. 2, dub. ult. Idemque sequuntur moderni scriptores tum in dict. q. 28, 1, p., tum q. 3, art. 6 et q. 13, art. 4. Probari posset a nobis hæc assertio ex dictis in capite præcedenti, quia si essentia non includitur in conceptu attributorum, multo minus attributa clauderentur in conceptu essentiæ. Sed ostensum est includi; ergo et e converso dicendum est, ipsa includere essentiam. Quod argumentum vim habet contra alios auctores, quatenus ipsi majorem admittunt. Et certe licet illa consecutio non sit formalis, in tali materia est optima, quia essentia magis essentialiter includitur in omnibus que sunt intra Deum, quam e converso, ut ex professo probabimus infra l. 3, de Trin. Et ideo ex hoc principio probanda est illa prior pars assertionis.

4. *Probatur.* — Probatur autem in hunc modum; nam sapientia Dei, v. g. essentialiter est actus increatus, quia non est creatura; ergo essentialiter est Deus, ergo includit in suo essentiali conceptu essentiam divinam. Major patet, quia cum sapientiam cum Divinitate comparamus, non agimus de sapientia in communi et analogice sumpta, ut abstrahit a creata et increata. Nam hoc modo non habet locum quæstio, quia eo ipso quod abstrahit est evi-

dens non includere in hujusmodi conceptu essentiam Dei, agimus ergo de sapientia increata : ergo talis sapientia est actus increatus et quasi forma subsistens increata. Unde necesse est ut sit essentialiter increata, tum quia in illo conceptu nihil volumus includi, nisi quod est essentiale tali sapientiæ, quod maxime contendunt adversarii; ergo si in illo conceptu includitur quod increata sit, profecto essentialiter includitur. Tum etiam, quia si est increata, est suum esse actualis existentiæ ; ergo habet illud ex vi suæ essentiæ, quia non aliunde habet. Jam ergo probatur prima consequentia, quia nihil esse potest essentialiter ens actu, nisi quod est essentialiter Deus, quia quod est essentialiter ens actu, est suum esse per essentiam, quod est proprium Dei. Secunda vero consequentia per se nota est.

5. Atque hoc loco applico argumentum, quo Bernardus utitur contra Gilbertum serm. 80, in Cant. Si sapientia, qua Deus est sapiens et essentia Dei ita condistinguuntur, ut una non includatur in conceptu alterius, nec e converso, interrogo an sapientia sit æqualis essentiæ, vel major vel minor; si minor, non est increata, sed creatura: major esse non potest, ut constat; si autem est æqualis, necesse est ut sapientia includat totam perfectionem essentiæ. Quæ ratio a Bernardo fit ad probandum naturam et personalitatem Dei, quæ sunt in Deo, non posse esse res distinctas, probat autem in universum de omnibus perfectionibus realibus, quæ sunt in Deo, comparatis ad essentiam. Probat idem non posse ibi esse unam rem vel modum realem in re ipsa distinctum ab alia re, cujus sit modus vel quasi forma. Probat denique non posse aliquid esse in Deo, quin essentialiter includat omnem perfectionem essentiæ divinæ, quia si illam non includeret, non posset esse Deus, quia quod non est essentialiter Deus, nec Deus esse potest et consequenter esset quid creatum.

6. Hinc ergo concludit Bernardus : *Impiissime dici sapientiam, qua sapiens Deus est, non esse Deum.* Idemque de cæteris attributis. Non video autem quo modo sapientia dici possit Deus, nisi essentialiter includat divinitatem. Unde infert inferius : *Nec enim aliunde bonus quam unde magnus, nec aliunde justus aut sapiens quam unde magnus et bonus, nec aliunde denique simul hæc omnia est quam undè Deus et hoc quoque non nisi se ipso.* Omnia ergo vult includi in Divinitate, ut Divinitas est et illam in omnibus includi. Affertque infra Bernardus in suæ sententiæ confirmationem Augustinum dicentem : *Deum ea magnitudine magnum esse, quæ est, quod ipse* quod de sapientia et cæteris attributis dictum intelligit. Habet autem id Augustinus, l. 6, de Trinitate, c. 7 et l. 7, c. 1 et multa similia habet Anselmus in Monologio c. 15 et ex Patribus supra citatis idem colligitur.

7. *Evasio.* — *Infringitur.* — *Responsio.* — *Enervatur.* — Responderi autem potest his omnibus recte probari, in re ipsa essentiam includi in attributis, seu esse illa et ipsa esse Deum in re et essentialiter, non vero in nostro conceptu. Hoc autem facile rejicitur ex fundamento posito in principio capitis, ex quo probanda est secunda pars assertionis. Quia impossibile est excludere a conceptu alicujus rei id quod in re est de essentia illius. Sed respondebunt id esse verum de exclusione per abstractionem negativam, qua unum negatur de alio, non vero per præcisivam, qua unum sine alio consideratur, in quo non est mendacium. Sed contra. Primo, quia hic non solum intervenit consideratio unius sine consideratione alterius, sed etiam negatio, qua negatur esse de essentia alterius sic concepti, quod est destruere illud. Deinde abstrahere unum ab alio abstractione præcisiva, non est solum considerare unum, non considerando actu et expresse aliud. Alias possem ego ita abstrahere quantitatem, ut in illa non includatur ens, nec accidens, nec esse in alio aut aptitudo ad inhærendum, quia possum considerare quantitatem præcise, ut habentem hanc vel illam dimensionem, non actu considerando hæc omnia : at constat hoc esse impossibile. Quia si quis ita considerans quantitatem, supra suum conceptum reflectatur et inquirat an id quod considerabat etiam ut sibi objectum includeret rationem entis realis et accidentis, etc., non posset negare quin ibi essent inclusa. Ad hunc ergo modum dicimus impossibile esse, quin in conceptu sapientiæ divinæ includatur essentia divina, quia includitur quod sit entitas realis et consequenter quod sit a se vel ab alio. Qui enim dicunt in illo conceptu ab utroque abstrahi, non video quomodo distinguant conceptum analogum sapientiæ a conceptu sapientiæ divinæ. Alia ergo est abstractio sapientiæ in communi, alia vero est consideratio expressa divinæ sapientiæ, sine consideratione expressa illius conditionis, qua non est ab alio. Prior enim talis est, ut ratio sapientiæ concipiatur tanquam communis, et tanquam non includens actu aliquem ex illis modis *a se*, vel *ab alio per essentiam*, vel *participationem.*

Posterior vero est talis, ut concipiatur sapientia determinata ad divinam, in quo necessario includitur, ut sit a se, licet expresse non consideretur. Adde, quod licet expresse consideretur sapientia illa ut increata, adhuc concipitur ut speciale attributum, et tunc negari non potest quin in suo conceptu essentiam includat.

8. *Alterius opinionis ratio solvitur.* — Ad argumenta ergo alterius sententiæ respondetur. Ad primum, licet essentia et justitia v. g. cogitentur ut diversa ratione, non tamen posse vere cogitari unam non inclusam in alia etiam ut sic cogitatam. Quia hæc duo diversa sunt et unum non sequitur ex alio, et dum additur illa negatio, sit abstractio aliqua negativa, in qua est falsitas in præsenti materia, quia est contra naturam et perfectionem talium rerum sic conceptarum. Ad secundum; falsa est illa propositio assumpta, *quod expresse non est in nostra cogitatione, non includitur in re cogitata, ut objecta tali cognitioni.* Alias (ut supra argumentabar) nec ens includeretur in conceptu accidentis vel substantiæ, nec inferiora in superioribus, quod est contra communem concipiendi modum. Et ratio est, quia quando ego cogito v. g. de albedine, ut immutat visum, illam formam habeo meæ cognitioni objectam, et ideo essentialiter includit quod inhæreat, licet ego de hoc non cogitem. Tamen si supra rem de qua cogitabam, in qua unum tantum considerabam, reflexionem faciam, inveniam in illa inclusa essentialiter alia prædicata quæ non cogitabam. Ita ergo in præsenti dicendum est. Reliqua argumenta in duobus capitibus sequentibus dissolventur.

CAPUT XIII.

UTRUM ATTRIBUTA INVICEM SE INCLUDANT SALVA DISTINCTIONE RATIONIS EORUM, TAM INTER SE QUAM AB ESSENTIA.

1. Ex dictis evidenter concluditur quodlibet attributum essentialiter includi in quolibet, quod etiam docuit Torres, supra, et sequuntur moderni Thomistæ, et mihi esse videtur aperta sententia Augustini capite præcedenti. Et consecutio est necessaria. Nam sapientia v. g. essentiam divinam essentialiter includit, et divina essentia includit essentialiter justitiam; ergo etiam sapientiam essentialiter includere justitiam necesse est, et sic de reliquis attributis. Præterea hoc postulat infinitas et simplicitas attributorum Dei; nam unumquodque attributum est infinitum, non tantum in tali vel tali genere, sed simpliciter in genere entis. Respondent hoc ita esse de attributis in re: nihilominus tamen singula concepta sub particulari ratione alicujus attribuit, ut sapientiæ, justitiæ, non esse infinita simpliciter, sed tantum in tali ratione. Sed contra hoc instatur ex dictis, quia si unumquodque attributum in re est infinitum simpliciter, totam illam infinitatem essentialiter includit, quia de ratione entis infiniti simpliciter est, ut totam illam perfectionem optimo modo includat ac proinde essentialiter; ergo quantumcumque præscindatur in conceptu, illam includit, licet mens nostra non expresse neque formaliter de illa cogitet. Et ratio a priori est, quia unumquodque attributum includit essentialiter ipsum esse per essentiam, in quo est omnis perfectio unitissime et simplicissime. Unde recte dixit Dionysius, c. 13. de Divin. nom.: *Unde Deus est, quia omnia unice est, secundum unicam eminentiam unitatis.*

2. Jam vero explicandum nobis superest, quomodo cum hac tanta unitate et inclusione essentiali attributorum inter se et in essentia et essentiæ in attributis, stet distinctio rationis inter illa et quomodo hæc intelligenda sit. Quod fiet convenienter, proponendo argumenta, quæ vel pro opinione Scoti capit. 10, tractata sunt vel contra ea quæ in explicanda communi sententia diximus, fieri solent. Prius tamen adverto, nominales interdum concedere vel significare, attributa divina, nec inter se, neque ab essentia distingui, etiam ratione; nam dicunt non plus distingui essentiam a sapientia, quam essentiam ab essentia vel sapientiam a sapientia. Ita Gabriel sequens Ocham 1, dist. 2, qu. 1, articul. secundo; Gregorius in prima distinctione octava, quæst. secunda, Major quæst. prima. Vereor tamen illos uti nominibus æquivoce et magis differe a communi sententia in modo loquendi; nam in re fatentur hæc omnia ita distingui, ut de eis possint contradictoria prædicari, imo et Gregorius ait unum posse negari de alio in abstracto, de quo capite sequenti videbimus. Videntur ergo solum intendere negare omnem veram distinctionem inter attributa, nam distinctio quæ dicitur esse per conceptus nostros, non est vera distinctio, quia quod est in se indivisum, non potest per extrinsecos actus mentis distingui. Hoc enim est argumentum, quo maxime utuntur et probat quidem distinctionem rationis non esse veram et intrinsecam rebus; non tamem probat non esse aliqualem

distinctionem nostro modo concipiendi et quasi per extrinsecam denominationem, seu esse distinctionem non rerum secundum se, sed prout menti nostræ objiciuntur. Sic ergo supponimus cum communi sententia, hæc attributa saltem ratione distingui; quæ distinctio actu est per intellectum nostrum, fundamentum autem ejus est aliquo modo in re, ut docet D. Thomas supra et bene exponit Cajetanus et Torres qu. 28, 1, p. artic. 2; Capreolus, 1, d. 8; Durandus, d. 2, qu. 3 et alii communiter, patebitque ex dicendis.

3. *Scoti objectio.* — Primo ergo objicit Scotus hanc distinctionem debere esse veram et in re ipsa et non tantum per denominationem a nostris conceptibus, quia justitia et misericordia secundum se sumptæ in omni abstractione dicunt rationes formales distinctas, quæ per definitiones distinctas declarantur; ergo ubicumque formaliter inveniuntur, retinent eamdem distinctionem; sed in Deo formaliter inveniuntur, ergo. Primum antecedens, ut notum supponit Scotus, quia illa duo ex se habent distinctas definitiones, definitio autem explicat rei naturam. Prima vero consequentia probatur, quia ubicumque sunt, retinent easdem definitiones. Item quia impossibile est aliqua esse sine conditione per se et intrinsece ad illas consequente: sed ex illa duplici definitione seu ratione formali sequitur vera distinctio inter illa duo vel potius in illis includitur tanquam negatio resultans ex positivo, ergo. Confirmatur hæc ratio, quia illa duo ita sunt in Deo, ut de illis contradictoria dicantur et verificentur, ergo oportet illa duo esse vere distincta in se. Antecedens patet, quia justitia Dei non remittit sed punit, misericordia vero e converso vel quod certius est, per intellectum generat Pater et non per voluntatem. Consequentia vero probatur, quia non ideo est falsa una ex his propositionibus contradictoriis et alia vera, quia nos ita concipimus, sed quia in re ita est; ergo fundatur hoc in distinctione, quæ sit in re. Unde etiam Deus ipse cognoscit, se generare per intellectum et non per voluntatem; ergo videt suum intellectum esse aliquo modo distinctum a voluntate; ergo ita est in re, quia Pater æternus videt suum intellectum et voluntatem, prout in re sunt et non fingit distinctionem.

4. *Aliquorum objectio.* — Secundo principaliter objiciunt alii: esto non admittatur tanta distinctio, saltem necessarium esse admittere distinctionem præcisionis unius ab alio in rationibus formalibus, ita ut unum non includatur in conceptu essentiali alterius. Primo, quia saltem hoc convincunt argumenta Scoti. Secundo, quia non potest concipi quo modo distinguantur ratione, si unum includit quidquid includit aliud. Quia ut aliqua duo concipiantur aliquo modo distincta, oportet ut aliquo modo unum non sit aliud, ergo ut unum non includatur essentialiter in alio. Quomodo enim distinguentur sub eadem ratione, sub qua sese includunt mutuo. Ergo oportet, ut sic saltem quatenus objecta nostris conceptibus non se includant, ut possint ratione distingui. Tertio, quia alias hæc omnia nomina, quibus attributa significantur, essent synonyma, quod non admittit Divus Thomas quæst. 13, articul. 4, nec theologi communiter. Sequela patet, quia significabunt omnino idem et secundum idem, quia quidquid concipitur ex vi unius vocis, concipitur ex vi alterius et e converso. Quarto, quia sequitur, has propositiones formales et in abstracto: *Sapientia est justitia, intellectus Dei est voluntas Dei,* esse veras: quia idem omnino significatur per utrumque extremum, quod satis est ad veritatem verbi, *est*: consequens videtur absurdum, alias quidquid de uno vere prædicatur, de alio prædicaretur, juxta syllogisticam formam, quod tamen esse falsum constat ex argumenti Scoti.

5. *Scoti objectio diluitur.* — Ad Scotum respondemus, ad omnia quæ de Deo concipimus et vere affirmamus vel negamus, non esse necessariam distinctionem veram et actualem, quæ in Deo præcedat, sed sufficere fundamentalem seu virtualem cum imperfecto modo loquendi nostro. Unde primum argumentum Scoti solum probat distinctionem virtualem in re ipsa. Respondendum autem in forma est, misericordiam et justitiam abstractissime conceptas, ut abstrahunt a creata et increata, non inveniri in rerum natura, sed in nostris mentibus objective et ita etiam definiri, non prout in re sunt in aliquo, sed prout eisdem conceptibus objiciuntur. Ex quo solum infertur definitionem unius non esse definitionem alterius, nec unum etiam illorum conceptuum includi in alio. Non vero recte inde infertur vel definitiones illas in re ipsa semper in omnibus rebus esse cum actuali distinctione talium perfectionum, nec etiam necessario postulare, ut una ex illis perfectionibus non includatur in alia re ipsa. Aliud enim est, hoc non postulare inclusionem illius, quod ex vi illarum definitionum ad summum sequitur: aliud est, unum postulare exclusionem alterius, quod ex vi illarum definitionum necessarium non est. Si-

cut ergo illi duo conceptus abstrahunt a creata et increata justitia et misericordia, ita abstrahunt a distinctione vera et actuali earum inter se, quæ in re ipsa sit; sed dicunt solum objectivam distinctionem in formali ratione, seu distinctione, quæ potest esse cum distinctione in re in rebus finitis vel cum identitate in infinita.

6. *Alia Scoti ratio dissolvitur. — Distinguuntur ne attributa ratione in mente Dei.* — Ad aliam vero Scoti rationem respondetur, ad veritatem illarum enuntiationum, etiam cum aliqua contradictione, sufficere distinctionem rationis cum fundamento in re, quia nos sicut concipimus ita loquimur, ut latius dicemus infra libro 4, de Trinitate, agentes de identitate essentiæ et relationis, in qua videri potest argumentum illud habere majorem aliquam vim. Insinuatur vero in illo argumento quæstio, an hæc attributa habeant distinctionem rationis etiam in mente Dei, aut personæ clare videntis ipsum. De qua re videri potest Capreolus 1, distinctione 8, quæstion. 4, articul. 3, in fine; Cajetanus, 1 part., qu. 39, articul. 1 et Torres, 1 part., quæst. 28, disputation. 2, dub. 3, ubi aliqui moderni. Sed sufficere censeo, quæ de hac re dixi disput. 7. Metaphysicæ sect. 1 et disputatione 54, sect. 2, ubi dixi Deum non fingere entia rationis et consequenter nec distinctionem rationis, nam eadem est ratio. Nimirum, quod Deus cognoscit se, sicut est et ideo sicut in se non habet distinctionem, ita neque fingit illam, neque illa censetur resultare ex cognitione Dei, quatenus se ipsum cognoscit.

7. Nihilominus tamen negari non potest, quin Deus cognoscat entia rationis et distinctionem rationis, quatenus hæc ab homine fingi vel excogitari possunt, sicut cognoscit chimeram et omnia quæ sub imaginationem cadere possunt, non quia ipse fingat illa, neque quia aliter cognoscat quam sint, sed quia unumquodque cognoscit quatenus esse habet vel verum vel fictum. Aliud enim est fingere, aliud videre illud ab alio fictum vel effingibile, ut sic dicam. Sicut aliud est discurrere, aliud intueri discursum alterius, quod facit Deus, licet non discurrat et tunc habet discursum objective in mente, licet non habeat formaliter. Sic ergo habet in mente sua objective conceptus nostros formales attributorum Dei: per quos videt ratione distingui attributa et ita videt illa, ut ratione distincta ab homine. Homo enim potest, non solum directe cognoscere attributa per conceptus formales eorum, sed etiam reflexe illa comparare, ut distincta sub ea ratione et relationem rationis ibi excogitare, sicut etiam potest concipere relationem generis et specierum. Hæc ergo omnia Deus intuetur qualia sunt, scilicet, formales conceptus, ut reales, objectivos vero quales fuerint, interdum reales, interdum tantum rationis, in quo nihil fingit Deus, sed unumquodque videt sicut est. Nec video quid dubitationis vel contentionis in hoc esse possit.

8. *Aliorum altera objectio refellitur.* — Ad alia argumenta respondeo, optime salvari distinctionem rationis inter attributa et omnes enuntiationes, quæ de illis sunt, non obstante mutua inclusione quam explicuimus. Quod satis mihi declarat exemplum de Deo et Deitate, nam hæc duo ratione distinguuntur et non sunt voces synonymæ; imo de uno potest affirmari aliquid, quod negetur de alio, nihilominus nihil in re inducit unum, etiam ut objectum menti, quod non includat aliud. Idem censeo de Paternitate et Patre, ut infra ostendam libro 4 et 7 de Trin. Dico ergo, ad distinctionem rationis satis esse diversum modum concipiendi nostrum, etiamsi in re concepta nihil diversum includatur. Ille autem modus concipiendi esse potest vel concreti et abstracti, ut in exemplis positis vel explicatior et distinctior conceptus secundum unam rationem, quam secundum aliam. Sic distinguuntur justitia et misericordia; nam licet res omnino eadem sit, quæ utroque conceptu concipitur, tamen per unum concipitur sub speciali habitudine ad talem effectum et de illo respectu est expressa cogitatio et non de aliis, licet non excludantur sed potius confuse includantur.

9. Hic autem modus distinctionis etiam in re creata inveniri potest; sic enim, ut opinor, ratione distinguuntur intellectus et memoria et non majori distinctione : et in re uno modo concepta existimo includi quidquid includitur in eadem alio modo concepta, quia vis intelligendi est ex intrinseca sua natura retentiva specierum; inde memoria nominatur et e converso vis immaterialis retentione specierum (de hac enim memoria sermo est) intime est virtus intelligendi, idem est de voluntate ut natura, seu ut voluntas est vel ut liberum arbitrium. Idemque esset de visu ut visio albedinis et nigredinis, si sub his præcisis rationibus conciperetur et nominaretur. Et multa similia facile excogitari possunt. Et ratio est, quia ut nos aliqua distinguamus ratione, duo sufficiunt, juxta doctrinam Divi Thomæ q. 7,

de Potentia, art. 6 et in d. 2, qu. 1, artic. 2 et 3. Unum est, quod non concipiamus rem prout est in se, aliud est quod concipiamus illam per habitudinem vel comparationem ad res alias distinctas. Hæc autem duo possunt concurrere in diverso modo concipiendi eamdem rem, etiamsi in re concepta utroque modo totum includatur, ut ex dictis satis patet : hoc ergo non obstat distinctioni rationis.

10. *Ex dictis satisfactum est duobus argumentis secundo loco objectis.* — Ex his ergo satis responsum est ad duo prima argumenta secundo loco objecta. Argumenta enim Scoti, sicut non probant distinctionem, ita neque contra hanc partem quidquam probant. De distinctione autem rationis jam explicatum est, quomodo possit consistere cum inclusione essentiali : nam licet non sit necessarium omnia, quæ distinguuntur ratione, ita sese includere ut de genere et differentia constat, et de relatione et Divinitate infra suo loco dicemus, tamen non propterea repugnat illa inclusio cum distinctione rationis ex modo imperfecto concipiendi ut explicatum est, maximeque est necessarium in re et essentia simplicissima ac perfectissima quoad ea omnia, quæ adæquate cum illa identificantur. Ad Tertium vero respondetur, ut hæc nomina non sint synonyma, satis esse quod eamdem rem diversis modis conceptam repræsentent. Dicunt vero aliqui illas voces, licet non sint synonymæ in ordine ad nos, esse synonymas in ordine ad beatos, ut beati sunt, quia vident idem significari in re ipsa per omnes illas. Sed hoc non recte dicitur, quia etiam nos idem significari scimus in reipsa per omnes illas, quod vero a nobis non videatur res illa, et videatur a beatis; impertinens est ad vocum significationem, vel ut sint synonymæ, quia illæ semper subordinantur diversis conceptibus et quantum est ex ipsis, semper faciunt concipere rem diverso modo. Unde licet beati conciperent sapientiam Dei ex vi auditionis et significationis vocis, *sapientia*, non concipient illam adæquate et prout in se est. Quod vero alia via perfectius concipiant, accidentarium est. Simpliciter ergo et respectu cujuscumque intellectus voces illæ synonymæ non sunt. De quarto argumento dicimus capite sequenti.

CAPUT XIV.

QUOMODO POSSINT DIVINA ATTRIBUTA VERE DE DEO ENUNTIARI ET DEUS DE ILLIS.

1. *Attributorum multiplex fieri potest comparatio.* — Quoniam hæc attributa possunt et in concreto et in abstracto concipi, et ita possunt varie inter se comparari, scilicet concreta ad subjecta, ad concreta prædicata vel abstrata ad abstracta, vel abstracta ad concreta, vel e converso vel etiam comparando abstractum et concretum aliquid aliud, quod de illis dici possit aut non possit, vel e converso, ideo breviter de his homnibus dicendum est, quia ad complementum hujus materiæ est necessarium.

2. *In concretis propria attributorum affirmatio de Deo et inter se potest esse.*—Primo igitur manifestum est, in concreto fieri propriam affirmationem attributorum de Deo et inter se, ut *Deus est sapiens, justus, sapiens et bonus*, hoc per se clarum est. Imo tanta est identitas inter illa extrema, ut potius dubitari possit, an illa sint proprie propositiones vel potius identicæ. Quod videtur voluisse insinuare Divus Thomas, 1 par., quæs. 13, cum interrogat in art. 12, an possint de Deo formari affirmativæ propositiones. Et respondet posse, quia non sunt omnino identicæ, eo quod termini positi in subjecto et prædicato non sunt synonymi, ut articulo quarto dixerat et ostensum est jam. Nec vero compositio conceptuum vel verborum, quam non facimus cum enuntiamus hæc, obstat simplicitati Dei, quia non attribuimus Deo modum cognitionis vel locutionis nostræ, sed rem et veritatem cognitam, ut in solutionibus argumentorum ejusdem articuli D. Thomas latius declarat.

3. *Quando attributa absoluta et positiva de Deo in abstracto prædicantur vera est propositio.*— Secundo dicendum est, etiam propositiones illas, in quibus attributa absoluta et positiva de Deo in abstracto prædicantur, esse veras in rigore sermonis. Loquor de absolutis, quia de relationibus consideratio ad tractatum de Trinitate pertinet. Loquor item de positivis, quia negationes, ut immortalitas, infinitas, non proprie dicuntur de Deo, nisi sumantur loco positivorum. Est ergo sermo de his : *Deus est sapientia*, et similibus. Et sic assertio mihi videtur certa. Primo quia Scriptura passim utitur hoc modo loquendi; vocat enim Deum lucem, sapientiam, vitam, veritatem Joannis decimo quarto, 1 Corint. 1, Proverb. 8. Secundo, quia sancti non solum eisdem locutionibus utuntur, sed etiam eas præferunt prædicationibus concretorum, ita ut melius dicatur Deus vita quam vivens ; sapientia quam sapiens. Ita docet Dionysius de Divin. nom. capite quarto et quinto et sequentibus, ubi ait Deum non tam esse bonum et pulchrum,

sapientem et cætera, quam bonitatem, pulchritudinem, sapientiam ; idem sentit Damascenus libro primo, capite quinto. Unde Leo Papa Epistol. 91, alias 93, capite quinto : *Nemo hominum veritas* (ait) *nemo sapientia, nemo justitia est multi participes fiunt veritatis, sapientiæ et justitiæ solus autem Deus nullius participationis indigens est, de quo quidquid digne sentitur, non qualitas est sed essentia.*

4. Ubi duas rationes indicat harum locutionum in sensu verissimo : una est, quia per illas significatur Deum non esse talem per participationem, sed per se primo et cum summa perfectione, quod per sola concreta non significatur, et hoc significare voluit Bernardus, lib. 5, de Cons., c. 7, cum dixit : *Non est formatus Deus sed forma ; non est affectus Deus, affectio est.* Qui propterea serm. 80, in Cant., refert damnatam esse illam interpretationem Gilberti : *Deus est veritas id est, verus. Melius* (inquit Bernardus) *exponeret : Deus est verus, id est veritas.* Alia vero ratio Leonis est, quia Deus est hæc omnia per essentiam suam, quam rationem statim amplius urgebimus. Augustinus etiam 5, de Trinitate, capite 2 et 10, et libro 6, capite 1, et in sequentibus et in l. 7, sæpe ita loquitur.

5. Tertio eadem est ratio de hac propositione : *Deus est Deitas,* quæ de his : *Deus est sapientia, justitia,* etc. Sed illa propositio : *Deus est Deitas*, est ita vera, ut dixerit concilio Rhemense in nullo sensu catholico negari posse, ut infra l. 4, de Trin., c. 2 et 11, videbimus, ergo. Major late ostenditur a Bernardo supra, et ex Augustino clare colligitur. Et probatur a paritate rationis, quia tam simplex et subsistens est sapientia, sicut Deitas. Quarto est ratio a priori : quia nihil includitur in illo subjecto, quod non contineatur in prædicato, et solus significandi modus non sufficit, ut propositio illa falsa sit, quia ille significandi modus non tribuitur Deo ipsi, id est, non tribuitur illi compositio, nec separatio formæ a subjecto sed solum res significata.

6. *Assertio.* — Tertio ergo dicendum est, etiam Deum et attributa ejus in concreto sumpta recte prædicari de abstractis, servando in reliquis proportionem seu debitam identitatem, ut dicendo : Deitas est sapiens, immortalis, etc. Est assertio æque certa ac præcedens, quia sequitur per simplicem conversionem. Nam si Deus est Deitas, etiam Deitas est Deus et Deitas est sapiens et sic de aliis. Est autem in præsenti hæc consequentia bona et formalis, quia licet respectu nominum personalium vel notionalium Deus non sit medium sufficiens ad similes illationes faciendas propter communicabilitatem suam et identitatem ad res oppositas, ut in tractatu de Trinitate videbimus : nihilominus inter absoluta est medium sufficiens, quia habet cum illis adæquatam identitatem, nam omnia absoluta sunt æque singularia et cum eadem communicabilitate reali. Præterea, hæ locutiones sunt verissimæ : *Sapientia est Deus* et similes, ut supra est ostensum ; ergo quod prædicatur essentialiter de Deo, prædicabitur etiam de saptentia : sed Deus essentialiter est sapiens, justus, etc.; ergo hæc omnia vere et essentialiter dicuntur de sapientia. Idemque est de omnibus similibus. Neque contra hæc invenio argumenta alicujus momenti præter ea, quæ ex sequenti assertione insurgere possunt.

7. *Attributa essentialia et positiva de se invicem affirmari queunt.* — Dico ergo quarto : attributa hæc essentialia et positiva recte possunt de se invicem affirmari, ut cum dicitur : *Sapientia est justitia, intellectus est voluntas,* etc. In hæc assertione non facile conveniunt theologi. Nam contrariam sententiam tenere videtur Capreolus 1, d. 8, q. 4, ar. 3, ad 11 Aureoli contra primam conclusionem. Et quod mirabile est, idem sentit ibi Gregorius, q. 1, cum alias teneat hæc attributa nec ratione distingui. Tamen assertio sumitur ex D. Thoma 1 part., quæst. 39, articulo 5, in solutionibus argumentorum, et ar. 6 et locis citatis præcedenti capite estque communis Thomistarum, præsertim Torres quæst. 28, 1 par., artic. 2, disp. 2, ubi etiam alii. Et sine dubio est sententia Augustini, Anselmi et Bernardi, quos c. 12 retuli. Probatur autem facile ex præcedentibus assertionibus, quia Deus est sua sapientia et Deus est sua justitia, ergo sapientia est justitia. Item sapientia est Deus et Deus est Deitas, ergo sapientia est Deitas. Omnes enim similes illationes tenent, ex fundamento proxime posito. Præterea idem aperte sequitur ex mutua inclusione attributorum. Nam si Divinitas est de essentiali conceptu sapientiæ, verissime dicitur : Sapientia est Divinitas, quia nihil verius de re prædicatur, quam id quod est de essentia ejus. Quæ ratio in omnibus locum habet. Et simile, quod multi dialectici dicunt, hanc propositionem esse veram : *humanitas est animalitas,* quia animalitas est de essentia humanitatis.

8. Aliqui vero, cum negare non possint has locutiones esse communi usu sapientum receptas, dicunt illas admiti propter identita-

tem rei : in sensu vero non formali atque adeo improprio, quia significatum unius abstracti formaliter non includitur in formali significato alterius, licet in se habeant identitatem, quam solum significamus cum dicimus : *Misericordia est justitia.* Sed hoc simpliciter falsum est in dicto sensu et ex illo fundamento, ut ex dictis constat et ideo simpliciter censeo veras propositiones illas in sensu formali. Tamen in hocmet sensu formali potest esse aliqua æquivocatio, quam distinguere possumus juxta doctrinam generalem traditam in Metaphysica, disp. 6, sect. 10. Dupliciter ergo intelligi potest hic sensus formalis, primo considerata forma illa, quam nomen illud abstractum significat secundum suam simplicissimam rationem formalem, quam in re habet. Secundo potest in significato illius vocis considerari solum id quod expresse concipitur, in tali attributo ad modum ultimæ differentiæ constitutivæ illius. Nam, ut supra dixi, licet singula attributa includant quidquid in omnibus continetur, tamen in unoquoque concipitur a nobis tota illa perfectio sub speciali aliqua habitudine, quæ dici potest quasi differentia vel modus ultimate constituens tale attributum. Priori ergo modo veræ sunt illæ propositiones in sensu formali, quia tota ratio unius attributi includitur in formalitate alterius adæquate et prout in se est. Et revera in omni rigore, hoc solum affirmatur, cum dicitur unum esse aliud, quia verbum *est* solum importat identitatem utriusque extremi in formalitate illa, quam adæquate postulant; seu quod idem est, inclusionem unius in adæquato significato alterius. At vero si quis intendat in secundo modo formalitatis loqui, erit falsa propositio, nam erit sensus, justitiam, v. g. etiam ut a nobis conceptam eadem habitudine et quasi ultima differentia constitui qua misericordiam, quod verum non est. Tamen hic sensus non est necessarius, nec usitatus et ideo propositiones illæ absolute veræ sunt in proprio et formali sensu. Hoc vero modo explicui in disp. 6, Metaphysicæ, sect. 6, propositionem illam : *Humanitas est animalitas,* et ibi dicta majori ratione hic locum habent, quia major unitas est inter sapientiam et essentiam Dei, majorque mutua inclusio quam inter hamanitatem et animalitatem.

9. Sed hic occurit difficultas tacta in præcedenti capite quia sequitur quicquid prædicatur de uno attributo in abstracto, prædicari in alio, quod falsum esse constat. Propter hoc dico quinto, ea quæ actionem vel productionem significant, in rigore possunt de concretis prædicari et non de abstractis et consequenter aliquid dici potest de uno abstracto et non de alio. Prior pars præcipue locum habet in prædicatis notionalibus ; dicitur enim : Deus generat, non deitas, quod pertinet ad materiam de Trinitate et dicetur in lib. 6, in fine. Ratio vero est, quia actiones proprie tribuuntur suppositis, pro quibus concreta supponunt et non abstracta in rigore. At vero in actibus essentialibus, seu quasi essentialibus, ut, *intelligit, creat,* admittuntur etiam affirmationes de abstractis non propter rigorosam suppositionem et formalem significationem terminorum, sed propter summam identitatem, ut *Deitas creat, Deitas intelligit.*

10. *Difficultas.* — *Enodatur.* — Et in his habet locum posterior pars, quia hæc locutio admittitur : *Justitia punit,* et non hæc : *Justitia miseretur.* Et ratio est, quia verba adjectiva, secundum communem modum concipiendi, faciunt sensum formalissimum et illa contineret falsitatem. Quod ita declaro, quia hæc attributa censentur specialiter constitui secundum quandam peculiarem habitudinem; unde quando alicui attributo in abstracto tribuitur aliqua actio, censetur illi tribui secundum formalem significationem ejus et ita facit hunc sensum, attributum justitiæ, v. g. secundum expressam et propriam differentiam suam, esse principium miserendi, quod falsum est. Et eadem ratione hæc est falsa : *Pater per voluntatem producit filium,* aut *per intellectum Spiritum Sanctum,* ut in propria materia latius explicabimus. Nec est bona illatio : *Justitia est misericordia, sed misericordia miseretur, ergo justitia miseretur*, quia variatur appellatio (ut dialectici dicunt), quia mutatur verbum substantivum in adjectivum et ita variatur formalis sensus. Et de his locutionibus hæc nunc sufficiunt, nam in materia de Trinitate sæpius de illis dicturi sumus.

FINIS LIBRI PRIMI, DE ESSENTIA DEI.

INDEX CAPITUM LIBRI SECUNDI.

DE ATTRIBUTIS DEI NEGATIVIS.

LIBER SECUNDUS.

DE ATTRIBUTIS DEI

NEGATIVIS PROUT UNUS EST.

Hactenus quid Deus sit, quæve attributa, tanquam propria illius prædicata, numerari soleant, generatim explicuimus: nunc ad hujus doctrinæ complementum per singula ex dictis attributis discurrere necesse est. Et quia attributa negativa faciliora nobisque notiora sunt, ideo de illis prius dicemus in hoc libro, de affirmativis vero in sequenti. Et quoniam in demonstrandis his attributis disp. 30 Metaphysicæ prolixiores fuimus, ea hic repetere necessarium non existimamus. Deinde illa omnia, quæ ad naturalem philosophiam pertinent, licet occasione horum attributorum a theologis hic tractentur, vel omnino prætermittere decrevimus, vel ad summum tanta brevitate attingere, ut theologicum discursum non impediant nec interrumpant. Atque hoc modo multa, quæ ab aliis prolixe tractantur, breviter comprehendere poterimus, nihil omittendo ex his quæ ad veram theologiam et majorem Dei cognitionem desiderari possunt. Solum in explicando attributo, quo Deus dicitur invisibilis, prolixiores erimus, quoniam ad explicandam exacte illam negationem, oportet exponere quomodo Deus visibilis sit, quod valde supernaturale est et scitu dignum.

Octo ergo attributa negativa in superiori libro, c. 9, posui, quæ ex Scripturis colliguntur: *Increatus, Incorporeus* seu *Immaterialis, Infinitus, Immensus, Immutabilis, Incomprehensibilis, Invisibilis, Ineffabilis.* Quibus conjunguntur alia tria, quæ negatione complentur, licet voces non tam aperte illam exprimant, ut *Unus, Simplex, Æternus;* hisque addi potest quartum, scilicet *esse ubique,* quia ultra immensitatem non addit nisi extrinsecam denominationem. Ex his vero prædicatis quatuor jam sunt a nobis explicata, nam idem est esse *increatum,* quod esse *ens necessarium* seu per essentiam, ut per se notum est: illud autem in superiori libro satis ostensum ac declaratum est. Similiter idem est esse *incorporeum* seu *immaterialem,* quod carere partibus essentialibus materiæ et formæ et partibus quantitativis, quod totum continetur sub perfecta Dei *simplicitate,* de qua satis diximus. *Unitatem* etiam Dei satis declaravimus, quantum hic locus patitur, nam unitas trium Personarum in essentia ad tractatum de Trinitate pertinet. Sex ergo alia attributa negativa in hoc libro explicanda sunt, et cum immensitate ubiquitatem exponemus, quia nihil rei Deo addit, cum immutabilitate vero conjungemus æternitatem, quia supposita necessitate essendi, nihil addit æternitas ultra immutabilitatem, ut videbimus.

CAPUT I.

AN DEUS SIT INFINITUS SIMPLICITER HOCQUE ILLI PROPRIUM SIT.

1. *Status quæstionis.* — Quæstio est de infinitate perfectionis in essendo; nam infinitas molis in Deo locum non habet, cum quantitatem non habeat. Est autem difficilius ad declarandum, quid per hanc negationem infinitatis explicetur ac significetur, quam ad demonstrandum convenire Deo, saltem ex principiis fidei. Itaque ut certum supponimus, Deum esse simpliciter infinitum. Id enim aperte docet Scriptura Psal. 144: *Magnitudinis ejus non est finis;* Baruch 3: *Magnus est et non habet finem, excelsus et immensus.* Unde in capite *Firmiter* ita expresse definitur et Dionysius de Divinis nominibus capite 9: *Magnus* (de quo loquitur), *est super omnem magnitudinem, omnem transiliens infinitatem.* Basilius hom. in principium Joan.: *Infinitus Pater, infinitus Filius.* Gregorius orat. 1, in id Genes. 1, *faciamus hominem : Magnum* (inquit) *cogita* (scilicet Deum); *et huic magno plus etiam atque etiam adde, quam cogitasti, atque ita exple cogitationem*

INDEX CAPITUM LIBRI SECUNDI.

DE ATTRIBUTIS DEI NEGATIVIS.

LIBER SECUNDUS.

DE ATTRIBUTIS DEI

NEGATIVIS PROUT UNUS EST.

Hactenus quid Deus sit, quæve attributa, tanquam propria illius prædicata, numerari soleant, generatim explicuimus: nunc ad hujus doctrinæ complementum per singula ex dictis attributis discurrere necesse est. Et quia attributa negativa faciliora nobisque notiora sunt, ideo de illis prius dicemus in hoc libro, de affirmativis vero in sequenti. Et quoniam in demonstrandis his attributis disp. 30 Metaphysicæ prolixiores fuimus, ea hic repetere necessarium non existimamus. Deinde illa omnia, quæ ad naturalem philosophiam pertinent, licet occasione horum attributorum a theologis hic tractentur, vel omnino prætermittere decrevimus, vel ad summum tanta brevitate attingere, ut theologicum discursum non impediant nec interrumpant. Atque hoc modo multa, quæ ab aliis prolixe tractantur, breviter comprehendere poterimus, nihil omittendo ex his quæ ad veram theologiam et majorem Dei cognitionem desiderari possunt. Solum in explicando attributo, quo Deus dicitur invisibilis, prolixiores erimus, quoniam ad explicandam exacte illam negationem, oportet exponere quomodo Deus visibilis sit, quod valde supernaturale est et scitu dignum.

Octo ergo attributa negativa in superiori libro, c. 9, posui, quæ ex Scripturis colliguntur : *Increatus*, *Incorporeus* seu *Immaterialis*, *Infinitus*, *Immensus*, *Immutabilis*, *Incomprehensibilis*, *Invisibilis*, *Ineffabilis*. Quibus conjunguntur alia tria, quæ negatione complentur, licet voces non tam aperte illam exprimant, ut *Unus*, *Simplex*, *Æternus;* hisque addi potest quartum, scilicet *esse ubique*, quia ultra immensitatem non addit nisi extrinsecam denominationem. Ex his vero prædicatis quatuor jam sunt a nobis explicata, nam idem est esse *increatum*, quod esse *ens necessarium* seu per essentiam, ut per se notum est : illud autem in superiori libro satis ostensum ac declaratum est. Similiter idem est esse *incorporeum* seu *immaterialem*, quod carere partibus essentialibus materiæ et formæ et partibus quantitativis, quod totum continetur sub perfecta Dei *simplicitate*, de qua satis diximus. *Unitatem* etiam Dei satis declaravimus, quantum hic locus patitur, nam unitas trium Personarum in essentia ad tractatum de Trinitate pertinet. Sex ergo alia attributa negativa in hoc libro explicanda sunt, et cum immensitate ubiquitatem exponemus, quia nihil rei Deo addit, cum immutabilitate vero conjungemus æternitatem, quia supposita necessitate essendi, nihil addit æternitas ultra immutabilitatem, ut videbimus.

CAPUT I.

AN DEUS SIT INFINITUS SIMPLICITER HOCQUE ILLI PROPRIUM SIT.

1. *Status quæstionis.* — Quæstio est de infinitate perfectionis in essendo ; nam infinitas molis in Deo locum non habet, cum quantitatem non habeat. Est autem difficilius ad declarandum, quid per hanc negationem infinitatis explicetur ac significetur, quam ad demonstrandum convenire Deo, saltem ex principiis fidei. Itaque ut certum supponimus, Deum esse simpliciter infinitum. Id enim aperte docet Scriptura Psal. 144 : *Magnitudinis ejus non est finis ;* Baruch 3 : *Magnus est et non habet finem, excelsus et immensus.* Unde in capite *Firmiter* ita expresse definitur et Dionysius de Divinis nominibus capite 9 : *Magnus* (de quo loquitur), *est super omnem magnitudinem, omnem transiliens infinitatem.* Basilius hom. in principium Joan. : *Infinitus Pater, infinitus Filius.* Gregorius orat. 1, in id Genes. 1, *faciamus hominem : Magnum* (inquit) *cogita* (scilicet Deum) ; *et huic magno plus etiam atque etiam adde, quam cogitasti, atque ita exple cogitationem*

tuam, neque unquam, quæ infinita sunt, capies. Nec magnitudine concluditur, nec finibus cohibetur. Theodorus, serm. 2, de Providentia: *Deus ipse et increatus et infinitus est. Omnia complectitur ipse a nullo circumscriptus:* Damascenus etiam l. 1, c. 4. *Infinitus* (inquit) *est Deus et incomprehensibilis, atque hoc unum ex eo percipi ac comprehendi potest, quod nimirum ipse infinitus atque incomprehensibilis sit.*

2. *Dubium. — Prior opinio. — Impugnatur.* — Ut vero ratione theologica hanc veritatem confirmemus, oportet exponere quid negetur de Deo, quando infinitus appellatur, quod imperfectionem dicat, nam inde facile constabit, removendam esse a Deo illam imperfectionem ex vi summæ perfectionis, quam ipsum habere ostensum est. Quidam ergo putant per hanc infinitatem nihil aliud negari, nisi Deum habere causam sui esse, itaque idem esse dicunt, Deum esse infinitum et esse a se, vel non esse ab alio. At hoc alienum est a communi modo concipiendi et loquendi de attributis divinis. Nullus enim intelligit has duas negationes esse formaliter unam et eamdem, esse infinitum et esse increatum vel improductum; sed divus Thomas et omnes theologi hæc ponunt ut distincta attributa Dei et Theodoretus in verbis proxime citatis illa ut distincta recenset. Præterea divus Thomas quæstione 4 et 7, 1 part. in hoc maxime laborat, ut ex eo quod Deus est suum esse, colligat Deum esse infinite perfectum, quod in dicto loco Metaphysicæ late etiam ostendimus. Non sunt ergo illa duo attributa formaliter unum et idem, sed oportet saltem ratione distingui, ut probatio sit alicujus momenti. Et sane longe evidentius est, Deum esse ens necessarium et sine causa, quam esse infinitum; nam apertius et immediatius id colligitur ex effectibus Dei et ex ordine causarum, in quibus non potest in infinitum procedi, quam ex negatione essendi ab alio colligatur negatio, quam dicit infinitas essendi : non sunt ergo formaliter eadem negatio, esto una colligatur ex alia. Denique esse a se immediate solum negat dependentiam a causa extrinseca, esse autem infinitum formaliter hoc non negat: nam si mente concipiatur angelus finitæ naturæ et ex se existens sine creatione, formaliter non apprehenduntur duo contradictoria, licet virtualiter ibi includi per discursum ostendi possit. Neque e converso est aperta et formalis contradictio, si apprehendatur ens infinitum a Deo factum, unde quæri solet an id fieri possit, ut statim dicam : non est ergo negatio, quam dicit infinitas, formaliter eadem cum negatione essendi ab alio.

3. *Opinio. — Rejicitur.* — Alii ergo dicunt per infinitatem negari finitum numerum perfectionum, quia in Deo finitæ non sunt, sed infinitæ. At hoc etiam non recte dicitur : quia hoc modo nec finitæ, nec infinitæ perfectiones in Deo sunt, sed una summa perfectio. Item perfectiones, quæ in Deo sunt formaliter, etiamsi ratione a nobis distinguantur, fortasse non possunt multiplicari in infinitum. Unde per illam negationem infinitatis non negatur terminus in his objectivis conceptibus, quos nos de Divinitate formamus : nam hoc nihil refert ad perfectionem Dei. Perfectiones autem inferiores creaturarum in Deo non sunt formaliter. Et licet verum sit posse a creaturis perfectionem Dei infinitis modis participari, tamen revera omnes illæ perfectiones in infinitum participabiles sunt in Deo una simplicissima et eminentissima perfectio, in qua nullus numerus negatur ex eo quod infinita sit. Posset tamen hic aliquo modo non improbabili declarari illa infinitas, si dicamus talem ac tantam esse perfectionem Dei, ut non possit nec debeat concipi tanquam habens terminum in participabilitate sua, sed magis ac magis posse in infinitum participari vel communicari. Per illam tamen negationem etiam hoc modo explicatam non negatur in Deo terminus in numero perfectionum quæ sunt in ipso; sed negatur terminus, quem intelligitur habere res vel perfectio, quæ usque ad certum gradum participari potest et non amplius.

4. *Tertia opinio. — Hoc placitum non admittitur.* — Alii dicunt per negationem, quam de formali dicit infinitas, negari omnem terminum, quo solent res limitari in perfectione sua. Nam materia suo modo limitatur per formam et forma per materiam et essentia creata per suum esse, seu per habitudinem ad aliud et ipsum esse per essentiam tanquam per potentiam, quam actuat. Item omnis essentia specifica limitatur et finitur per suam differentiam specificam, quæ contrahit genus. In Deo autem nihil horum reperitur propter suam simplicitatem et actualitatem summam, ut supra ostensum est. Sed hæc omnia licet deserviant ad suadendam infinitatem Dei : tamen non declarant formalitatem ejus, ut sic dicam, id est quid per illam negationem formaliter negetur. Nam per illam non negatur compositio ex materia et forma, nec ex esse et essentia, nec ex genere ac differentia; hæc enim pertinent ad negationem, quam dicit simpli-

citas. Præterquam quod in illis modis explicandi multa principia sumuntur incerta, ut quod esse creaturæ limitetur per essentiam : vel e converso, quod compositio generis et differentiæ directe repugnet infinitati et similia, quæ probabilia sunt, non tamen tam certa etiam in ratione naturali, quam est certum esse infinitum.

5. *Vera explicatio.* — Consideremus ergo, quid sit in essentia aliqua creata esse finitam ac limitatam et negationem illius limitationis intelligemus significari per infinitatem essentiæ Deo attributam. In creaturis ergo dicitur aliqua essentia esse finita in gradu entis, quia talis est, ut non repugnet illi habere illam excellentiorem in gradu entis : nos enim non possumus limitationem illam, prout in se est, concipere : et ideo per comparationem illam explicuimus. Unde solemus etiam dicere, aliquam speciem creatam habere quamdam infinitatem secundum quid, quatenus sub se potest infinitas species minus perfectas continere; quo modo dicitur homo excedere quodammodo infinite bruta animalia ; est tamem simpliciter finitus, quia potest ab alia perfectiore specie excedi et sic in angelis intelligimus finitatem, quatenus unusquisque potest habere superiorem. Deus ergo dicitur infinitus simpliciter proprie et quasi a priori, quia tantæ perfectionis est, ut non possit in ea habere superiorem nec æqualem, qui sit distinctæ naturæ. Unde quod multi sancti explicant quid sit Deus, per hoc *quod est tale ens, quo majus excogitari non potest,* hanc ipsam negationem per infinitatem figniflcari intelligo. Unde in ea etiam continetur illa infinitas, quæ intelligitur in continentia omnis perfectionis possibilis vel cogitabilis, continentia, inquam, formali et vel eminentiali, cum summa perfectione possibili, in quacumque perfectione et modo habendi illam. Ac denique in hac negatione etiam includitur, continere sub se sine ullo termino omnia, quæ quocumque modo perfecta cogitari possunt, etiamsi in infinitum in eis procedatur in gradu majoris et majoris perfectionis sine termino. Hoc ergo modo convenienter videtur explicari perfectio, quam per hanc negationem Scriptura intendit Deo tribuere, et imperfectio, quam ab eo vult excludere.

6. *Esse Deum infinitum demonstratur.* — Atque ita facile est, demonstrare Deum esse infinitum ex dictis de divina perfectione. Nam quoad positivum per illam negationem indicatum, illud nihil aliud est, quam ipsa consummata perfectio Dei, qua major excogitari non potest, nec illi potest aliquid deesse, quod ad summam entis perfectionem possit pertinere : qua ergo ratione constat Deum esse summum bonum, eadem constat esse infinitum. Quoad ipsam vero formalem negationem probandum est Deum esse infinitum, vel ex alia negatione essendi ab alio, vel ex virtute producendi omne producibile, quas duas rationes in citato loco Metaphysicæ late prosecuti sumus. Unde addi potest hanc negationem infinitatis posse addi, vel ipsi esse seu essentiæ divinæ, ut sic, quatenus adæquato conceptu, licet confuso, intelligitur comprehendere totam perfectionem essentialem Dei, vel etiam addi posse peculiaribus attributis, quomodo dicimus sapientiam Dei esse infinitam et scientiam et præsentiam et similia. Priori ergo modo ponitur hoc loco attributum speciale infinitatis, aliis vero accommodatur cum proportione, ut in singulis videbimus : unumquodque enim dicitur in tali genere infinitum, quatenus in illo habet totam perfectionem possibilem, nec potest cogitari talis perfectio in altiori gradu. Unde secundum nostrum modum concipiendi potest a priori demonstrari infinitas uniuscujusque attributi ex infinitate essentiæ, a posteriori vero infinitas essentiæ ex finitate omnipotentiæ, verbi gratia, ut fieri solet, quia facilius cognoscitur. Re tamen vera infinitas simpliciter essentiæ divinæ infinitatem omnium complectitur attributorum, eodem modo quo supra diximus, omnia esse de essentia ejus.

7. *Infinitas Dei implicat communicari creaturæ.—Ratio.—* Ulterius potest facile ex dictis intelligi, esse hanc infinitatem ita propriam Dei, ut omnino implicet contradictionem alteri naturæ illam communicare, seu alteri qui non sit idem Deus. Quod addimus propter ineffabile Trinitatis mysterium, in quo tota infinitas divinitatis communicatur singulis personis sed non communicatur alteri naturæ, sed eadem numero natura est in omnibus : et ita omnes personæ sunt idem Deus idemque ens infinitum simpliciter, et ideo illa communicatio non obstat quominus hæc infinitas sit propria Dei, quia nunquam illa infinitas invenitur extra divinam naturam, quæ una, singularis et indivisa est. Quod ergo repugnare dicimus, est illam infinitatem communicari alteri naturæ seu substantiæ infinitæ. Ratio est quia eo ipso, quod sit altera natura, debet esse facta ab ipsa divinitate : ergo necesse est ut sit inferior illa, ergo non potest esse talis, quin alia major esse possit ; ergo habet terminum et limitationem perfectionis ; non est

ergo infinita eo modo quo divina natura infinita est. Primum antecedens supponitur ex dictis in lib. 1, quia ens a se per essentiam tantum potest esse unum. Prima vero consequentia evidens est, quia si natura est facta, est dependens et ex nihilo : non est ergo summe perfecta, ergo inferior. Aliæ vero consequentiæ ex declaratione data de infinitate per se evidentes sunt. Et hoc sensu docent theologi communiter, Deum non posse facere infinitum per essentiam simpliciter, patet ex D. Thoma 1 p., q. 7, ar. 2 et ex aliis theologis in 1, dist. 42 et 43. Ubi solent etiam disputare, an possit Deus facere infinitum in magnitudine et multitudine. Sed hæc quæstio ad Dei infinitatem explicandam non pertinet. Nam si Deus non potest facere tale infinitum, non est ex defectu potentiæ, unde non minuitur inde perfectio ejus et potius ostenditur excellentia et singularitas infinitatis ejus. Si vero potest illud facere, non est illa infinitas comparabilis cum infinitate Dei, et ita non tollit singularitatem seu proprietatem ejus. Et ideo ad præsens attributum explicandum illa quæstio necessaria non est, et alioqui est philosophica et a nobis est in libris Physicorum diligenter disputata et est admodum utilis et ideo eam hoc loco prætermittere decrevi.

8. *Objectio.—Enodatur.*— Contra veritatem demonstratam solet objici, quia si Deus esset infinitum ens, non admitteret secum alia entia, sicut si esset infinitum corpus quantum, non admitteret secum alia corpora, quia ipsum occuparet omnia loca. Maxime vero, quia si Deus esset infinitus in perfectione, deberet excludere omnem imperfectionem et consequenter omne malum. Sed hæc facilia sunt, quia infinitas Dei non tollit singularitatem et unitatem essentiæ Dei, neque enim est infinitas multitudinis sed intensiva entis; et ideo non tollit quin possint esse alia entia, a quibus distinguatur Deus, hoc ipso quod ipse Deus est infinitus, alia vero finita : ille est a se, alia ab ipso. Nec est simile de corpore quanto, nam illi naturale est excludere aliud quantum ab eodem loco; unum autem ens maxime per se subsistens non excludit alia entia a rerum universitate seu ab existendo, ut sic dicam. Quia entia non habent formalem repugnantiam in existendo simul in rerum natura, sicut habent duo quanta ad simul existendum in eodem spatio vel duæ qualitates contrariæ ad simul existendum eodem subjecto. Unde ulterius dicitur, si illa repugnantia quantitatum impediatur, non repugnare ex eo capite quod cum corpore uno infinitæ magnitudinis sint alia corpora quanta, quia possent esse penetrative cum illo in eodem spatio. Ad aliam vero partem dicitur, recte concludere ab illo ente, quod infinitum est, necessario excludi omnem imperfectionem et omne malum; nihil enim horum potest esse in Deo ex vi suæ infinitæ perfectionis. Quia sicut illa perfectio intelligitur quasi formaliter afficere ipsum Deum, ita intelligitur ab illo formaliter excludere omnem imperfectionem. At non sequitur, illud ens infinitum excludere ab omni alio ente omnem imperfectionem vel malitiam, quia nec excludere potest formaliter, nam illa infinita perfectio non perficit formaliter alia entia; nec necesse est ut excludat effective, quia vel alia entia non sunt capacia, ut est evidens de imperfectionibus negativis et naturalibus, ut sunt esse composita, esse limitata, esse mutabilia vel annihilabilia vel corruptibilia respective et hujusmodi. Vel si capacia sint, Deus non est agens naturale ut necessario omne malum excludat, sed pro ratione sapientiæ suæ illud libere permittere potest, de quo alias.

CAPUT II.

DE IMMENSITATE DEI EJUSQUE EXISTENTIA IN OMNIBUS REBUS SEU LOCIS.

1. *Deum esse immensum, fide tenendum est. — Aliqui confundunt hoc attributum cum præcedenti. Contrarium verius est.* — Deum esse immensum sub his expressis ac formalibus verbis catholica fides docet, in cap. *Firmiter,* de summa Trinitate et fide catholica et in symbolo Athanasii : *Immensus pater, etc.* Quia in Scriptura sacra eodem modo continetur, Baruch 3 : *Immensus est et non habet finem.* Psalm. 138 : *Si ascendero in cœlum, tu illic es, si descendero in infernum, ades.* Et tamen additur 2 Paralip. 16 : *Cœlum et Cœli Cœlorum non te capiunt.* Eamdem veritatem docent sancti Patres; nam licet non omnes utantur illa voce immensitatis, rem ipsam declarant per hoc quod Deus totus ubique est et ita est in universis rebus, ut ab eis nec circumscribatur nec contineatur, ut patet ex Damasceno libro primo, capite octavo, ubi etiam vocat Deum *immensa vi præditum;* et Basilius homilia in principium Evangelii Joannis; et Eucherius libro de spiritualibus formis, capite primo : *Deus* (inquit) *ubique totus et immensus*, et alii statim

referendi. Sunt autem aliqui theologi, qui hoc attributum confundant cum præcedenti, quod significat Bonaventura, 1, distinctione 43, articulo primo, quæstione secunda et Albertus, ibi, articulo ecundo. Sed revera sunt attributa ratione distincta, nam licet ex infinitate recte inferatur immensitas, tamen immensitas non dicit eamdem negationem quam infinitas. Nam infinitas negat terminum in perfectione essentiali, ut supra explicavimus; immensitas vero negat terminum in substantiali præsentialitate, ut sic dicam, seu negat terminum loci, ut more nostro loquamur. Deinde per negationem infinitatis declaratur universe excellentia perfectionis essentialis Dei; per immensitatem vero declaratur talis modus existendi divinæ essentiæ et naturæ, ut quantum est ex se et eodem modo permanens, possit esse intime præsens omnibus rebus et corporibus, non solum præsentibus sed etiam possibilibus, etiamsi in infinitum in multitudine et magnitudine augeantur. Quod sensu recte potest intelligi illud Psalmi 144: *Et magnitudinis ejus non est finis.* Nam licet de quantitate perfectionis recte intelligatur, etiam de hac magnitudine immensitatis verissime dicitur et sub illa hæc continetur.

2. *Immensitatem dicere perfectionem per se notum est.* — Unde immensitas sic declarata, quantum ad positivum fundamentum illius negationis, magnam perfectionem dicit, ut per se notum videtur et inductione declarari potest. Nam in rebus corporeis et quantis posse esse alicubi præsentes, perfectio aliqua est essetque major, si possent simul adesse multis locis, sed non sunt capaces tantæ perfectionis. In rebus autem spiritualibus major perfectio est, posse adesse alicubi sine commensuratione quantitativa, id est, exhibendo partem sui parti loci et totam substantiam toti loco, sed totam substantiam exhibendo præsentem toti spatio et cuilibet parti ejus. Et quo substantia spiritualis perfectior est, eo majorem quamdam sphæram habere potest in hac præsentialitate et hoc plane ad perfectionem spectat. Ergo habere ex se infinitam quamdam præsentialitatem, maxima perfectio est; ergo hæc debita est divinæ substantiæ infinite et summe spirituali, quia talis perfectio de se nullam includit imperfectionem. Unde ulterius, quia omnis perfectio in Deo esse debet per modum actus absque potentialitate, ideo non solum habet in substantia sua aptitudinem ad hanc præsentiam, sed ex parte sua actu illam habet semper ac necessario, quia hoc etiam pertinet ad immutabilitatem suam. Dico autem semper *ex parte sua*, quia præsentia videtur dicere relationem ad aliam rem, cui altera dicitur esse præsens et talem præsentiam Deus non habet necessario ad rem aliam extra se, quia nulla alia res necessario est. Ex parte ergo termini non est necessaria Deo semper talis præsentia, tamen ex parte fundamenti (ut ita rem explicemus) semper, ac necessario est ex parte Dei tale fundamentum, quia hoc pertinet ad excellentiam ejus. Atque in hunc modum explicata immensitate, facile est, illam demonstrare vel a priori ex infinitate Dei et ex summa ejus perfectione, quia hæc est perfectio absoluta et sine imperfectione, vel etiam a posteriori ex effectibus Dei, non tantum quos de facto operatus est, sed quos in infinitum operari potest sine ulla sui mutatione. Quæ omnia latus prosecuti sumus disputatione trigesima Metaphysicæ, sectione septima, et ideo satis est illa summatim hic proponere.

3. *Ex hoc attributo oritur ubiquitas Dei.* — Ex hoc vero attributo sic explicato colligitur primo ubiquitas Dei, seu Deum esse ubique et in omnibus rebus. Quod etiam de fide certum est, ut notavit Chrysostomus Concil. 5, in ad Colossenses secundo: *Deus in Cœlo sursum et in terra deorsum*, per quæ duo extrema comprehenduntur omnia media, sicut Jeremiæ vigesimo tertio: *Cœlum et terram ego impleo.* Et Esaiæ sexagesimo sexto: *Cœlum sedes mea est et terra scabellum pedum meorum.* Loquitur enim Scriptura hominibus more humano et ita, ut describat Deum replentem omnia, utitur metaphora illa humanæ positionis, ac si haberet pedes in terra et caput in cœlo et corpore suo cætera repleret. Hanc etiam veritatem docere voluit Christus Joannis quarto, quando Samaritanæ interroganti de loco orationis, respondit: *Deum spiritum esse, et in spiritu et veritate debere adorari.* Quæ adoratio in spiritu inter alia hoc continet, quod non est ad certum locum definita, sed ubique fieri potest, quia ubique Deus est. Atque ita intellexerunt hæc loca et veritatem hanc sancti Patres, quorum aliquos in citato loco Metaphysicæ retuli. Et præterea Dionysius, capite quinto de divinis nominibus de Deo inquit: *Quæ sunt omnia et ante habet, et subsistere facit omnibus, et ubique præsens.* Athanasius libro, quod perfectum hominem assumpserit Deus, ad Liberium: *Deus* (inquit) *spiritus est loco incomprehensibilis, neque uspiam est regio ubi non existat.* Unde ratio, contra Idol. post

medium ait: *Notum est omnibus, Deum esse ubique.* Basilius oratione in principio Evangelii Joannis: *Totum* (ait) *quodcumque noveris et quocumque spiritu tuo penetraveris, Deo plenum invenies.* Idem habet Gregorius Nyssenus Oratione in id: *Faciamus hominem*, et cætera. Chrysostomus homilia decima septima, in Genes.: *Non ambulat Deus, absit; quomodo enim ambularet, qui ubique præsens et omnia implet?* Idem Cyrillus libro primo, in Joannem, capite nono et libro Thesauri, capite septimo, ait Deum replere et penetrare omnia. Cyprianus de Idol. vanitate post multa concludit: *Ergo Deus unus est et ubique totus diffusus;* quæ verba notanda sunt. Hilarius primo, de Trinitate: *Nullus sine Deo, neque ullus non in Deo locus est.* Item libro secundo, *Deus ubique est.* Idem Augustinus libro quinto de Trinitate capite primo: *Intelligamus Deum sine situ præsentem.* Et libro septimo de Civitate, capite trigesimo. Et optime Origenes homilia duodecima in Genesim et libro primo in Joannem, Anastasius Synaita libro secundo, de rectis fidei dogmatibus: Deus, inquit, *essentia cum sit, quæ sunt omnia divina sua adimplet essentia, estque in omnibus quæ sunt.*

4. *Triplici modi est Deus in rebus.* — Hæc autem veritas sequitur evidenter ex attributo *immensitatis,* advertendo per hanc ubiquitatem seu existentiam in rebus non addi Deo aliquam perfectionem vel modum realem, sed solum concomitantiam quamdam alterius rei vel aliarum rerum existentium, quæ eo ipso, quod sunt, intra se habent divinam substantiam præsentem, id est, omnino indistantem ab ipsis: hoc enim significamus, cum dicimus DEUM esse in ipsis. Ad quod magis explicandum distinguunt theologi tres modo existendi DEI in rebus, per præsentiam, per potentiam et per essentiam, insinuatos a Gregorio homilia octavo in Ezechielem et declaratos optime a divo Thoma quæstione octava, articulo tertio, magistrorum expositoribus in primo, distinctione trigesima septima. Quibus locis inter scholasticos longa disputatio fit de significatione illorum verborum. Sed in re clara et in qua solum esse potest quæstio de significatione vocis, non oportet contendere, sed meliorem magisque usitatam eligere significationem. Igitur *præsentia* in communi usu dicitur in ordine ad intuitionem et potissime dicitur de objecto præsenti: tamen inde etiam persona, quæ alteram rem intuetur, dicitur illi esse præsens, atque hoc modo dicitur esse DEUS per præsentiam in omnibus rebus, inspiciendo et intuendo omnia clarissime, juxta illud ad Hebræos quarto: *Non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus, omnia autem nuda et aperta sunt oculis ejus.* Jeremiæ vigesimo quarto: *Si occultabitur vir in absconditis et ego non videbo eum?* Hæc vero præsentia non ad præsens attributum, sed ad scientiam Dei spectat, intelligereturque esse in Deo, etiamsi in cœlo tantum esset, atque inde omnia videret, proprieque dicitur ratione scientiæ visionis, quæ ad res ut existentes terminatur et ideo non sequitur, ut Durandus objicit, DEUM esse in rebus per potentiam, quatenus virtute sua et actione omnia continet, et conservat et cum omnibus actu operatur, juxta illud ad Hebræos primo: *Portansque omnia verbo virtutis suæ;* et Actuum decimoseptimo: *In ipso enim vivimus, movemur et sumus.* Et hic etiam modus directe et per se non spectat ad præsens attributum, sed ad Dei omnipotentiam, providentiam, gubernationem ac creationem. Dico autem directe et per se, nam consequenter vel per illationem pertinere fortasse potest, ut statim dicam. Tertio ergo modo dicitur DEUS esse in rebus creatis per essentiam, id est, per indistantiam essentiæ suæ ab omnibus rebus creatis, quæ vocatur præsentia substantialis in omnibus illis et de hac est proprie in præsenti sermo. Et hanc dico evidenter inferri ex immensitate, quia Deus per immensitatem suam intelligitur esse ita dispositus et quasi diffusus (nostro more loquendi) ad existendum per essentiam seu substantialem præsentiam in quacumque re, ut nihil ex parte illius ad illam desit; ac proinde eo ipso, quod aliquid aliud creatur seu est, necessario est realis a substantia DEI et substantia DEI ab ipso: hoc autem est esse DEUM in tali re per essentiam. Unde si per impossibile posset aliqua res existere sine efficientia DEI, nihilominus DEUS esset in illa per essentiam suam eo ipso quod alia res esset, quia non posset talis entitas non habere intra se intime entitatem Dei. Et ita clare cernitur distinctio inter hunc modum præsentiæ per essentiam ab aliis duobus. Primum ex his modis significavit supra Gregorius cum dixit: *Deus ubique præsens est.* Secundum dicens: *Omnia tangit et vivificat.* Tertium cum ait: *Incircumscriptus est et ubique totus.* Quæ multis aliis verbis declarat. Sunt autem alii duo singulares modi, quibus DEUS dicitur esse vel in sanctis per gratiam sanctificantem vel in Christi humanitate per gratiam sanctificantem, vel in Christi humanitate per gratiam unionis suæ, qui non pertinent ad præsens at-

tributum et hic ultimus longum requirit tractatum, de quo in primo tomo, tertia parte dictum est. De altero vero nonnihil dicemus infra libro duodecimo, de Trinitate, explicando invisibilem Spiritus sancti missionem.

5. *Proprie convenit Deo esse ubique ex necessitate.* — Ex dictis intelligere licet hoc prædicatum *essendi in rebus* seu *ubique* proprie et actualiter non convenire Deo ex necessitate, sed dependenter a libertate sua; in quo multum differt ab attributo immensitatis. Nam hoc convenit Deo omnino necessario, immutabiliter et ab æterno : nam semper Deus tam immensus fuit, sicut nunc est et licet nihil extra se produceret, immensus semper esset, quia illa perfectio et intrinsecus modus essendi divinæ substantiæ, quam immensitas supponit et in qua negat terminum, absoluta perfectio Dei est, nullo modo pendens ex creatura. At vero esse in rebus actualiter et similiter esse ubique connotant aliquam rem extra Deum actualiter existentem, in qua Deus dicatur existere. Hoc autem simpliciter necessarium non est, sed liberum Deo, ut supponimus; et ideo prædicatum illud non est ex attributis, quæ Deo necessario conveniunt necessitate absoluta, sed tantum conditionata, quia si alia res sit, necesse est ut Deus sit in illa ratione suæ immensitatis. Et ideo tale prædicatum ex tempore incepit convenire Deo, quia (ut supponimus) nihil extra ipsum ab æterno realiter extitit. Neque hinc sequitur mutatio aliqua vel additio, quæ in Deo fiat sed tantum in creatura, quia Deum esse in creatura ultra immensitatem ejus nihil intrinsecum in eo ponit, sed solam denominationem extrinsecam, ortam ex coexistentia creaturarum cum ipso, seu ex relatione creaturarum ad ipsum, cui ex parte Dei nulla relatio realis ad creaturam correspondet, quia Deus non est capax talium relationum, ut nunc etiam supponimus et in capite sequenti et in ultimo hujus libri aliquid de hoc dicemus, nam generale est ad omnia, quæ ex tempore de Deo dicuntur.

6. *Existentia Dei actualis ex actione ad extra pendet.*—Hinc etiam intelligitur hanc existentiam Dei in creaturis, licet fundamentaliter supponat immensitatem, tamen ut actualiter sit, pendere ex actione Dei ad extra quam necessario supponit. Hoc patet primo, quia hoc prædicatum essendi in rebus et liberum et temporale est; ergo est tale ab actione Dei libera et temporali ; ergo ab actione Dei transeunte, seu ut habente actu terminum ad extra, quæ non est nisi actio ad extra. Patet utraque consequentia, quia nihil habet esse liberum, nisi vel quatenus actio libera est vel quatenus ab actione libera pendet et in ea aliquo modo fundatur. Actio autem libera et temporalis non est in Deo nisi actio ad extra ; nam actus, immanentes ut sic, etiam si liberi sint, ab æterno sunt, etiam secundum suam terminationem liberam ; ergo cum hoc prædicatum non solum sit suo modo liberum sed etiam temporale, omnino pendet ex actione Dei ad extra. Unde licet supra dixerimus, si res aliqua extra Deum habere posset existentiam sine actione Dei, necessario futurum fuisse Deum in illa per essentiam ex vi immensitatis, hoc solum verum est ex hypothesi : tamen quia illa hypothesis est impossibilis simpliciter, quia nulla res extra Deum potest habere existentiam sine effectione Dei, ideo absolute supponenda est illa actio, ut Deus sit in rebus.

7. *Dubium.* — Hic vero statim suboritur quæstio, an ex actione Dei in rebus colligatur bene existentia Dei in illis vel potius ex præsentia colligenda sit actio. Sed hanc quæstionem late tractavi in citato loco Metaphysicæ et ideo illam omitto, licet soleat disputari inter D. Thomam et Scotum in 1 parte, quæstione octava. Nam D. Thomas illa ratione utitur, quæ non placet Scoto. Est autem ratio satis philosophica et consentanea Scripturis, ut ibi dictum est. Sive illatio nitatur in hoc quod nulla causa agit in distans, sive (quod facilius est) in hoc quod causa perfectissimo agens modo, perfecte etiam adest suo effectui illumque secum conjunctum habet, ut illi perfecte dominetur. Potest autem hoc modo ex actione Dei inferri a posteriori immensitas ipsius, quia sicut agit in hoc universum, quod creavit, posset agere in aliud duplo majus et sic in infinitum et in plures alios mundos sine termino et sine sui mutatione. Actualis vero præsentia substantialis ad omnes res existentes colligitur a priori ex immensitate ; necessarium vero est adjungere actionem, ut per eam possint creaturæ habere existensiam et ita compleantur, quæ conditiones necessariæ ad illam denominationem, duæ sunt tanquam fundamentum et terminus, unde consurgit relatio et denominatio. Nam fundamentum ponitur ex vi immensitatis, terminus ponitur per actionem Dei. Ex sola vero actione a posteriori infertur, supponi in Deo quicquid necessarium est ad illam præsentiam : quandoquidem posito termino illius denominationis per actionem, non potest deesse denominatio seu præsentia. Et

ita est facilis ratio, non est tamen evidentior, quam sit illud principium, in quo fundatur. Reliqua in citato loco videri possunt.

8. *Ita Deum esse in rebus, ut non finiatur ab illis.* — Ultimo addendum est et sequitur etiam ex dictis, Deum ita esse nunc ubique, id est, in omnibus rebus existentibus, ut non definiatur nec circumscribatur illis. Hoc etiam est certissimum et absolute loquendo videtur de fide : nam hac ratione dicitur in Scriptura Deus non capi locis creatis, nec solis illis contineri, 3. Regum octavo : *Si Cœlum et Cœli Cœlorum te capere non possunt ;* et Job., undecimo, ea ratione dicitur Deus *Excelsior Cœlo, profundior inferno et longior terra ;* et ecclesia dicit Beatissimæ Virgini Dei genitrici : *Quem cœli capere non poterant, et cætera.* Ita etiam frequenter loquuntur sancti, et hoc sensu negant posse Deum circumscribi ; loquuntur enim non solum de propria circumscriptione corporali et cum extensione quantitatis, nam eo ipso quod Deus corporeus non est, constat non esse capacem talis circumscriptionis ; sed nomine circumscriptionis intelligunt quacumque inclusionem et definitionem, ad finitum spacium seu locum, extra quem res non sit. Quomodo etiam angeli dicuntur circumscribi vel (ad tollendam æquivocationem) definiri loco. Sic dixit Basilius homil. in principium Evangelii Joannis : *Deum non contineri loco, nec in circumsepto aliquo, aut in circumscriptione certa deprehendi,* et subdit rationem : *Quia infinitus est.* Sic dixit Chrysostomus homilia 4, in Joannis, licet Deus innumeros mundos crearet sine sui mutatione sufficientem esse ad gubernandos omnes, eodem utique modo et cum eadem præsentia, cum qua in hoc existit. Sic etiam dixit Athenagoras in legationem pro Christian. : *Deus ita mundum excedit, ut impleat undequaque quicquid supra ipsum est, nec locum ullum se vacuum relinquat.* Sic etiam dixit Theodorus serm. 2, de Providentia : *Omnia item complectitur ipse a nullo circumscriptus ;* et Prudentius in Hymno de S. Romano, de Deo eleganter dixit : *Deus perennis, res inæstimabilis, extraque et intus replet, ac superfluit.* Augustinus etiam late hoc docet 11, de Civit.. Significat etiam Boetius lib. 1, de Trinitate ; in hoc enim sensu ait : *Omnem locum adesse Deo, cum nullus locus sufficiens sit ad ipsum capiendum ;* et Gregorius, 2. Moral. cap. 7 : *Deum* (ait) *ita manere intra omnia, ut sit extra omnia, etc.* Denique ex divina immensitate hoc evidenter sequitur. Quia Deus non ita clauditur in hoc universo, quin de se sit sufficiens ad existendum in alio duplo et triplo majoris magnitudinis sine ullo termino. Hic vero occurrebat statim quæstio, an dicendus sit Deus esse extra hoc universum vel in spaciis imaginariis, sed eam late tractavi in dicto loco Metaphysicæ neque nunc novi aliquid occurrit addendum.

9. *Objectioni occurritur.* — Contra veritatem catholicam nihil occurrit objiciendum, quod difficultatem magnam habeat. Nam illud, quod mens nostra non satis concipit, quomodo possit una indivisibilis et simplicissima res esse tota in tam magna mole vel infinito spacio et tota in singulis partibus et punctis ejus ; hoc, inquam, suo modo commune est omnibus rebus spiritualibus et animæ nostræ; et licet non satis intelligatur, quia non concipimus spiritualia prout in se sunt, ex effectibus ipsis necessarium esse cognoscitur et non invenitur in illa proprietate repugnantia. Multo ergo majori ratione intelligimus illam proprietatem convenire divinæ substantiæ modo altiori et proportionato illi, ac proinde sine limitatione, quod per immensitatem intelligimus. Unde quod aliunde objici potest, quia videtur ille modus diffusionis et quasi extensionis repugnare divinæ substantiæ propter simplicitatem ejus, tam in entitate sua quam in omni modo illius, quia modus ille præsentiæ videtur habere aliquem modum extensionis, etiam in spiritualibus rebus. Hoc, inquam, in dicta sectione 7, in fine ejus expeditum est, dicendo hanc substantialem præsentiam Dei omnino indivisibilem esse, non solum in se, sed etiam prout correspondet partibus spacii vel rei, in qua esse intelligitur et in hoc supetare omnem præsentiam spiritualis creaturæ cum quadam excellentia incommunicabili omni creaturæ, ut nos credimus. Denique quod aliqui admirantur, quomodo possit sine indecentia intelligi substantia Dei realiter præsens locis immundissimis ; hoc sane valde populare est, cum enim nullum commercium in hoc sit inter corpus et spiritum et Deus ipse per se faciat vel conservet, quicquid entitatis est in hujusmodi rebus, in eis est et decentissimo et dignissimo modo, sine umbra imperfectionis. De qua re legi potest Augustinus libro de Nat. boni, cap. 39, et libro de Agon. Christ. c. 18, et Hugo Vict. lib. 1 de Sacram., par. 3, cap. 17, Magist. cum Doctoribus in 1, dist. 17.

10. *Objectio.* — Tandem contra probationes ex Scriptura objici potest, quia in eis videtur esse sermo de existentia Dei in rebus per præsentiam cognitionis et hoc modo dicitur esse

ubique, nec est locus, ubi alius modus expresse asseratur. Nam in Psalm. 138, prius dicitur : *Ecce, Domine, tu cognovisti omnia novissima et antiqua, etc., et confortata est scientia tua ex me;* et postea subjungitur : *Quo ibo a spiritu tuo, etc.*, et tandem concluditur : *Si descendero in infernum, ades.* Quod optime intelligitur per præsentiam et intuitionem ac scientiam, hoc enim erat assumptum quod proposuerat. Item Jeremius, 32, prius dicitur : *Si occultabitur vir in abscondito et ego non videbo eum, dicit Dominus;* et statim subjungitur : *Numquid non cœlum et terram ego impleo? dicit Dominus.* Et similiter Sapient. 1, dicitur : *Renum illius testis est Deus et cordis illius scrutator est verus;* et tunc subditur : *Quoniam spiritus Domini replevit orbem terrarum, etc.;* intelligit ergo per præsentiam replere. Sic etiam Job, 11, postquam altitudinem, profunditatem et longitudinem Dei descripserat, subjungit : *Ipse enim novit hominum vanitatem et videns iniquitatem nonne considerat?* Ac denique Actor, 17, dicitur, eum non longe esse ab unoquoque nostrum, ratione providentiæ suæ, quod ad præsentiam etiam cognitionis pertinet. Aliunde vero in aliis locis dicitur Deus specialiter esse in cœlo, ut Ps. 113 : *Cœlum cœli Domino, terram autem dedit Filiis hominum,* cum similibus. Addi etiam hic possunt Patres, qui interdum dicunt : *Deum nusquam esse,* ut patet ex Chrysostomo, Athanasio et Damasceno, ubi supra, et Augustino, lib. de essentia Divinit. in principio et lib. 83, q. q. 20, Bernardo, lib. 5, de Consid., Anselmo in Monol. c. 22 et 23.

11. *Resolutio.* — Dicendum vero est, etiamsi sacra Scriptura expresse doceat existentiam Dei in omnibus rebus per præsentiam et potentiam, tamen etiam expresse docere existentiam per realem præsentiam, neque hanc posse excludi a vero testimoniorum omnium sensu. Primo, propter communem sensum et Patrum traditionem. Secundo propter verborum proprietatem, nam ratione solius præsentiæ cognitionis non potest Deus de se dicere : *Cœlum et terram ego impleo* et similia, quia verbum *replendi* non significat cognitionem, nisi a propria significatione multum extrahatur : quod fieri non potest, præsertim quia in ipsismet Scripturæ locis distinguitur *replere* a *cognoscere* seu *videre*, ut ex uno aliud probetur seu inferatur. Unde videtur Spiritus sanctus sermonem seu rationem hominibus accommodasse ; et quia nos solemus ea videre a quibus non distamus secundum realem præsentiam seu propinquitatem, ideo ad declarandum quomodo Deus intueatur omnia, etiam si in abditissimis locis fieri videantur, id declarat et probat, quia Deus secundum substantiam suam omnia replet et ubique est : et ita intelliguntur optime omnia loca. Quod autem interdum dicitur Deus esse in cœlo, nihil obstat, quia illud per quamdam excellentiam et singularem rationem dictum intelligitur ; vel quia ibi excellentiora opera facit et seipsum sanctis manifestat, vel quia ibi specialiter regnat, colitur et adoratur, propter quod dicitur cœlum specialiter esse sedes et thronus Dei. Ne autem putetur non esse in terra, hæc dicitur scabellum pedum ejus, Matthæo 5 et aliis locis supra citatis, in quibus Patres ita exponunt. Ubi autem Patres dicunt Deum nullibi esse, intelligunt nullibi esse ut in loco adæquato, quo circumscribatur vel definiatur. Vel etiam docent Deum non ita esse in rebus, ut eas requirat ad suum naturalem existendi modum, nec aliquid vel aliquem modum intrinsecum ab eis accipiat, sed potius res ipsas foveat et conservet, qua ratione interdum Deum ipsum vocant locum aliarum rerum, ut est apud Theophilum Antiochenum lib. 2, ad Autholycum in tom. 5, Bibliothecæ, et videri possunt de hoc puncto dicta in illa sect. 7 Metaph., dub. ult.

12. *Quæstio.* — Inquirit ultimo in hac materia divus Thomas 1 p., q. 8, art. ultimo, an sit Dei proprium esse ubique; et respondet affirmando quod aliqui interpretantur esse verum, rebus ut nunc existentibus, quia si tantum esset unum corpus, illud vere diceretur esse ubique, id est, in omni loco reali, quia non esset alius locus realis, nisi quem ille occuparet. Dico vero esse ubique, esse aliquo modo Dei proprium et incommunicabile, etiam de potentia Dei absoluta. Quatenus Deo repugnat ut sit aliquid in rerum natura, in quo ipse non sit ; quod non repugnat, nec repugnare potest ulli creaturæ, quia illud proxime nascitur ex immensitate et ita loquitur clare D. Thomas et Patres supra citati et Damascenus lib. 1, c. 26 et 17, et Ambrosius, lib. 1, de Spiritu sancto, cap. 7. An vero sit aliqua creatura possibilis, quæ actu sit præsens in toto hoc mundo corporeo, illud probabiliter disputari potest, ut latius dicitur in materia de angelis. Nam de corpore ego puto probabilius dici non posse, esse ubique saltem modo quantitativo, quia eo ipso quod non est totum ubi est una pars, non est ubique. De creatura vero spirituali secundum suum naturalem modum existendi, vel de corporea existenti in loco per

modum substantiæ, ut est corpus Christi Domini in sacrosancta Eucharistia, alia ratio est. De qua re aliqua dixi in 1 tom., 3 p., disput. 37, sect. 4.

CAPUT III.

DE IMMUTABILITATE DEI.

1. *Deum esse immutabilem de fide asseverandum est.* — Sub attributo generali immutabilitatis, quod omnia in universum genera mutationem a Deo removet, comprehenduntur omnes speciales negationes sub illa contentæ, ut esse impassibilem, inalterabilem, incorruptibilem, ac denique habere totum suum esse inamissibile. Hoc ergo sensu de fide certum est, Deum esse immutabilem; nam per generalia et specialia verba illa negatio Deo attribuitur in Scriptura Malachiæ 3 : *Ego Dominus et non mutor.* Num. 23 : *Non est Deus quasi homo, ut mentiatur, nec ut Filius hominis, ut mutetur.* Ubi etiam de mutatione generatim sermo est et specialiter affertur, ut ostendatur immutabilitas Dei, etiam in proposito voluntatis suæ, unde subjungitur : *Dixit ergo et non faciet? locutus est et non implebit?* Item Jacobus : *Apud quem non est transmutatio neque vicissitudinis obumbratio.* Psalm. 101 : *Sicut opertorium mutabis eos et mutabuntur : tu autem idem ipse es et anni tui non deficient.* Et hoc sensu dicitur *immortalis*, 1, ad Thimothæum 1. Imo capite 6, dicitur : *Deus solus habere immortalitatem.* Unde veritas hæc in propriis terminis definita est in Concilio Lateranensi cap. *Firmiter*, et in Patribus est hoc vulgare et commune et ideo non oportet eos adducere.

2. *Hæc veritas demonstratur.* — Ratione item potest hæc veritas demonstrari vel proxime a priori ex aliis attributis jam demonstratis, et sic est facilis demonstratio; nam immutabilitas potest esse vel in esse substantiali et sic Deus est immutabilis, quia est suum esse per essentiam et a nullo alio pendet vel in loco et sic mutari non potest, quia est immensus vel in qualitate aut accidente aliquo et sic etiam mutari non potest, quia accidentia non habet. Unde in universum probari hoc potest ex simplicitate, quia accidentalis mutatio esse non potest sine aliqua compositione. Item generalius ostenditur ex summa Dei perfectione, quia quod mutatur, ideo mutatur ut acquirat perfectionem aliquam, si mutatio perfectiva sit et ita hæc ratio probat tam de intellectu quam de voluntate. Vel si sit mutatio amissiva perfectionis, ideo contingit, quia talis non est cum summa perfectione sed cum compositione et adhæsione, eaque non satis firma. Alio modo potest hæc veritas probari immediate a posteriori ex effectibus, et hoc modo non existimo posse fieri immediatam illationem satis firmam ex aliquo effectu, ut latius tractavi dicta disp. 30 Metaphysicæ, sect. 8.

3. *Tres difficultates insurgunt.* — Occurrebant circa veritatem hanc tres præcipuæ difficultates. Prima et potissima est de Mysterio Incarnationis, sed hæc habet proprium in 3 parte locum, ubi tractata est in tomo 1, disp. 8, sect. 3. Secunda est de nominibus, quæ de Deo dicuntur ex tempore, ut esse Creatorem, Dominum, etc., de quibus inquiri potest, an novum aliquid Deo importent sive absolutum, sive relativum, dummodo reale et intrinsecum sit; nam quodcumque sit, ad mutationem sufficiet. Quæ difficultas adeo interdum torsit Augustinum, ut se ignorare solutionem fassus fuerit in 2, de Civit. cap. 15. Tandem vero 5, de Trinitate, c. 15 et 16, eam dissolvit dicens, has denominationes ex tempore dici de Deo, sine mutatione Dei, quia non sumuntur ab aliquo accidente vel re nova, quæ in Deo sit, sed conjugendo seu connotando coexistentiam temporalem creaturæ, quæ incipit esse in creatura cum relatione ad Deum sine mutatione ipsius Dei, sicut de existentia Dei in rebus superiori capite dictum est. Hic vero occurrebat quæstio de his relationibus, quas ex tempore attribuimus Deo, an in ipso reales sint vel rationis, quam tractat divus Thomas 1 p., q. 13, art. 7 et resolvit esse rationis, estque necessaria resolutio, supponendo relationem realem resultantem in aliquo esse aliquid reale et intrinsecum illi, quia alias nonnulla mutatio et compositio esset in Deo. Sed illam quæstionem latius tractavi in disp. 47 Metaphysicæ, sect. 15, n. 15 et seq., estque pure Metaphysica, quam hic repetere necesse non est, nec illi aliquid addendum occurrit.

4. *Tertia difficultas.— Resolutio.* — Tertia difficultas est de actibus liberis Dei et consequenter de scientia visionis, quæ ad illos secundum rationem consequitur. Sunt autem in hac difficultate duo puncta; unum ac præcipuum est, quomodo voluntas Dei, cum libera sit, possit se ad hoc vel illud determinare sine additione aliqua reali, quæ sine aliquo mutationis genere fieri non potest. Hæc vero difficultas et magis pertinet ad materiam de voluntate Dei et a nobis disp. 30, Metaphysicæ, sect. 9. Veraque ; resolutio est, illam determinatio-

nem fieri sine additione reali, quæ in voluntate Dei fiat. Quod est unum ex præcipuis mysteriis divinæ incomprehensibilitatis; sed juxta principia fidei credimus ita esse necessario dicendum, ut dicto loco ostensum et pro viribus explicatum est, nec nunc valeo illi puncto majorem afferre lucem. Hinc vero oritur secundum punctum, quod ab argumento in contrarium sumitur. Nam si Deus vult libere sine additione reali et potuisset ab æterno non velle sine reali Dei mutatione vel carentia alicujus modi realis, quomodo ex immutabilitate reali Dei colligi potest immutabilitas voluntatis in proposito libero. Sed hoc etiam punctum ibidem explicui et expedivi numero quinto et secto. Et ad immutabilitatem parum refert, quod extendatur non solum ad excludendam omnem mutationem physicam et realem, sed etiam ad excludendam omnem animi inconstantiam vel prudentiæ imperfectionem qualis esset in variatione propositi, etiam si absque physica mutatione esse posset. Unde quod Deus non possit vel propositum liberum mutare vel in tempore aliquid de novo velle, certissimum est; nam *omnia operatur secundum consilium voluntatis suæ*, quæ voluntas ad æterno disposuit quod in tempore operatur, ut ibidem dicitur et semel habitata permanet, ut dicitur Prov., cap. 19, utique in perpetuum. Quod autem id proveniat ex immutabilitate physica vel ex perfectissima scientia et animi constantia, non refert, ut ibi latius dictum est et aliquid in capite sequenti addemus.

5. *Hoc attributum est incommunicabile alteri.* — Atque ex hac veritate constat hoc attributum, prout Deo convenit esse ita proprium illius, ut sit incommunicabile creaturæ, juxta illud 1, Thimoth. 6: *Qui solus habet immortalitatem*, id est, immutabilitatem, ut exposuit Augustinus 1, de Trinitate, cap. 1, quia ut ait: *Immortalitatem aliquo modo habet creatura, nullam autem habere immutabilitatem; solius est creatoris.* Idem optime Bernardus serm. 81, in Cant.: *Quia omnis* (ait) *mutatio quædam mortis imitatio est.* Ratio autem est, quia omnis alia res eo ipso quod facta est, pendet a factore suo, qui sicut libere illam fecit, ita potest illam in nihilum redigere. Atque hac ratione omnis creatura est mutabilis in suo esse, late et metaphysice loquendo de mutatione, quæ solum respicit terminum, qui aliter se habere potest quam antea in esse suo, sive transitus ille de esse ad non esse sit propria mutatio physica in subjecto recepta, sive non. Et hoc modo habere vel potius esse ipsum esse prorsus immutabile, est proprium Dei. Et hæc est quasi prima diversitas omnis creaturæ ab ipso Deo, ut recte notavit Lactantius libro secundo de origine erroris, cap. 8; Isidorus, lib. 1, de summo bono cap. 1. Quæ veritas in hoc sensu coincidit cum illa, quam superiori libro in principio demonstravimus, solum Deum esse ens necessarium. Quomodo autem angeli et substantiæ incorruptibiles dici soleant entia necessaria, declaravi disputatione 28 Metaphysicæ, sectione prima, num. 12; illa enim necessitas non est simpliciter neque omnibus modis, sed solum quatenus intresecam potentiam non habent ut per contrarium actionem corrumpantur sed solum per suspensionem divini influxus desinere possunt. Et hoc satis est, ut in ipsomet esse suo omnino immutabiles non sint. Ex hoc autem ulterius sequitur, ut omnis cruatura finita sit et consequenter ut nec sit immensa nec omnino simplex; et ex priori limitatione habet ut mutari possit secundum locum, ut de corporalibus rebus constat et de spiritualibus latius tractatur in materia de angelis: ex posteriori vero imperfectione provenit, ut aliis etiam modis alterari vel mutari possit saltem secundum aliquam successionem qualitatum vel internarum actionum, vel etiam in cœlis et in angelis cernitur, eademque ratio est de omni creatura possibili. Imo interdum docent Patres omnes creatos spiritus, eo ipso quod ex nihilo sunt, mutabiles esse etiam quoad lapsum et culpam, si pura eorum natura spectetur, ut patet ex Damasceno lib. 2, cap. 3, et optime Ambrosius libro tertio de fide, capite secundo, et Augustinus libro de Natur. boni, cap. 1 et 10, sed de hoc plenius in propria materia.

CAPUT IV.

DE DEI ÆTERNITATE, QUATENUS ILLI PROPRIA EST.

1. De hac materia copiose disputavi in disputatione 50 Metaphysicæ, fere per totam, et ideo posset hic omnino omitti, præsertim quia æternitas fere nihil addit immutabilitati, ita ut difficile sit illa duo attributa distinguere: nihilominus tamen ad doctrinæ complementum, ad brevem summam redigemus ea quæ ad doctrinam de Deo pertinent circa hoc attributum, eaque theologice confirmabimus et declarabimus. De durationibus autem rerum creatarum, quod hoc loco solet copiose disputari, nihil dicemus, sed in citatum locum remittimus lectorem.

2. *Deum esse æternum de fide est.* — Primo ergo sit de fide certum, Deum esse æternum. Hoc constat ex tota Scriptura. Isaiæ 41 : *Deus sempiternus Dominus ;* Romanorum 16 : *Secundum præceptum æterni Dei ;* Proverbiorum octavo cap. : *Ab æterno ordinata sum* ; Ecclesiastici decimo octavo *Qui vivit in æternum ; creavit omnia.* Nam licet nomen æternitatis interdum extendatur ad durationes creatas aliquo modo immutabiles natura sua vel diuturnas et multorum sæculorum, aut nullum certum habentes finem, ut notavit late Dionysius de Divinis nominib. ; Augustinus quæstion. 31, in Genesin. et 43, in Exod.; et Gregorius 16 Moral., capit. 21, et ex communi phrasi Scripturæ constat, sic enim beatitudinem vocat *vitam æternam,* etc. : nihilominus cum de Deo dicitur æternum, proprissime dicitur, quia non potest de ipso dici per participationem ; unde necesse est, ut per essentiam et excellentissimo modo dicatur. Et hoc modo definitur hæc veritas in capit. *Firmiter* sæpe citato. Et tradunt Patres polo inferius referendi. Ratio vero est evidens ex attributo immutabilitatis, supposita significatione æternitatis. Est enim æternitas duratio quædam realis : duratio autem est permanentia existentiæ seu existentia ipsa non destructa sed perseverans : æternitas ergo est existentia quædam perseverans. Addit vero ultra communem durationem, ut immutabiliter seu necessario perseveret ; unde fit ut in se nullam habeat, nec possit habere successionem et per hoc ratio æternitatis completur. Deus autem habet permanentiam immutabilem in suo esse; habet ergo durationem necessariam sine ulla successione, est ergo æternus vel potius ipsa æternitas per essentiam. An vero æternitas præter hæc, quæ ad rem pertinent, dicat respectum aliquem rationis vel negationem et quomodo in hac negationem differat ab immutabilitate, non sunt res magni momenti, pro earumque dignitate existimo, in dicto loco sufficienter esse tractata.

3. *Per æternitatem Dei omnia durant quæ intra eum sunt.*—Addendum vero hic occurit (licet ibi etiam non sit omnino prætermissum) de ratione divinæ æternitatis esse, ut per eam (nostro modo loquendi) durent omnia, quæ intra Deum sunt. Itaque non alia duratione durat substantia Dei, alia operatio ejus ad intra seu actus immanens, qui per modum operationis a nobis concipitur, nec etiam processiones quæ illi, ut trinus est, conveniunt ; sed omnia quæ intra Deum sunt eadem æternitate mensurantur seu durant. Hoc enim requiritur ad æternitatem simpliciter. Quia de ratione rei simpliciter æternæ est, ut nulla intra eam sit variatio seu successio. Qua ratione recte Cyrillus Hierosolymitanus Catechesi sexta, *Deum* vocat *semper existentem et sibi perpetuo similem :* licet autem in his, quæ intra Deum sunt ipsique necessario conveniunt, hoc satis clarum sit, in actibus liberis nonnullam difficultatem habet. Nam illi non videntur propria æternitate mensurari, seu durare. Quia de ratione rei simpliciter æternæ est, ut sit simpliciter necessaria et non tantum ex suppositione ; actus autem liber Dei, prout talis est, licet ex suppositione quod semel sit, necessario duret, tamen simpliciter non ex necessitate est secundum determinationem liberam : quomodo ergo potest æternitate simpliciter mensurari seu durare ? Ad hoc vero dicendum est, de ratione æternitatis esse, ut quatenus talis duratio est, sit simpliciter necessaria et quod sit duratio rei simpliciter necessariæ, quoad totam entitatem ejus ; et hoc modo etiam actus liber Dei est necessarius, quoad totam suam relationem, licet non sit necessarius quoad determinationem ad tale objectum. Quia vero etiam illamet determinatio libera eo modo quo est, æterna est, ut infra de præscientia et prædestinatione ostendemus, ideo addendum est de ratione æterni actus esse, ut in nullo respectu seu determinatione sua possit habere varietatem, nec principium aut finem, etiam si determinatio illa nihil reale addat in ipso. Quia non posset habere varietatem in tali respectu sine imperfectione vel variatione, ut capite præcedenti dicebamus.

4. Potestque ulterius explicari ex differentia inter actum Dei immanentem et actionem transeuntem. Nam in actione Dei transeunte, potest esse initium et finis ; in actu vero immanente etiam ut terminato libere, seu contingenter ad creaturam non posset esse initium et finis. Ratio vero est, quia actio transiens ut sic est in creatura et ponit mutationem in illa et relationem ad Deum, ex qua Deus denominatur extrinsece creator, Dominus vel aliquid simile. Unde talis dominatio pendet a creatura ut actu existente, et ideo mirum non est, quod ex ea parte possit incipere et desinere absque ulla varietate vel imperfectione ex parte Dei. At vero actus immanens est in Deo ipso, cumque denominat scientem aut volentem, quæ est denominatio intrinseca et per se non pendet ab actuali existentia creaturæ : nam scientia Dei non sumitur ex

rebus, ut ab illarum existentia pendeat; nec voluntas Dei pendet ab existentia creaturæ, etiam quoad determinationem suam, sed potius existentia creaturæ pendet a voluntate Dei; et ideo non posset esse variatio seu initium et finis in tali denominatione Dei, nisi ex parte Dei esset aliqua imperfectio et variatio.

5. Cujus rei ratio, ut in Metaphysica dixi, aliter in actu scientiæ, aliter in voluntate reddenda est; nam scientia naturaliter repræsentat omnia repræsentabilia per illam, si ex parte scientis non desit attentio vel aliquid simile. Et ideo necesse est ut scientia Dei, etiam de veritatibus contingentibus, semper repræsentet Deo res futuras independenter ab actuali existentia earum. Nam si inciperet repræsentare Deo rem existentem, quando illa inciperet actu existere et ex æternitate non repræsentaret illam, jam illa scientia esset ex se insufficiens ad repræsentandam rem futuram et veritates de futuro: hæc autem est magna imperfectio. Ex qua recte colligeretur illam scientiam non esse infinitam, quia non repræsentat omnem possibilem veritatem et quia admitteret in habente illam, ignorantiam alicujus veritatis, scilicet futuræ. Ac subinde, quando postea repræsentaret rem præsentem, merito censeretur id facere cum sui mutatione et variatione, quia mutatio in objecto tunc non sufficeret sine nova repræsentatione ex parte illius, vel nova attentione ex parte scientis. Quia jam supponitur illa scientia prout ab æterno existit esse insufficiens ad repræsentandam omnem veritatem, quæ est in objecto; ergo qua ratione non repræsentat futuram, non repræsentabit præsentem, sine sui mutatione. Quæ ratio procedit in omni actu finito et imperfecto, qualis ille esset. Oportet ergo fateri, scientiam illam repræsentare Deo rem futuram independenter ab actuali existentia ejus. Ex quo optime infertur, semper ac perpetuo eodem modo repræsentare, nec posse in hoc habere varietatem nisi ex parte sua illam habeat, quia ex parte objecti illam habere non potest, cum ab ejus actuali existentia non pendeat.

6. *Effugium.* — *Refutatur.*—De voluntate aliter dicendum est, illam non supponere proprie rem esse futuram, sed potius Dei voluntatem, cum libera determinatione supponi *ut res* sit futura. Tamen hinc etiam colligitur, quidquid futurum est in tempore ex libera Dei determinatione esse futurum, ac proinde sicut futuritio illa æterna est, ita voluntatem Dei liberam esse æternam nec posse aliter esse, si habenda est, quia res creata non potest ex alio principio esse futura. Dices, si fingamus Deum posse in tempore incipere aliquid velle quod ab æterno non voluit, consequenter dicitur, hanc propositionem de futuro: *Deus hoc volet*, esse ab æterno veram et ratione illius etiam esse ab æterno talem rem creatam esse futuram, qui Deus voliturus est illam. Sed contra; nam hinc sequitur, in Deo ipso secundum se esse futurum et præsens priusquam in creatura, quæ est varietas æternitati repugnans. Quia si in Deo est futurum aliquid et non per denominationem a creatura, intelligi non potest quin sit per variationem aliquam in ipso Deo. Item si veritas illa: *Deus est habiturus in tempore talem determinationem voluntatis suæ*, æterna est; ergo scitur ab ipso Deo æterno; ergo etiam ipsa determinatio, si habenda est, habetur ab æterno, quia ex parte creaturæ nihil expectari potest ut habeatur; ex parte autem Dei etiam id intelligi non potest, nisi intelligatur quasi suspendere ab æterno illam suam determinationem liberam, ut ponat illam in tempore; quod per se est indignum Deo, et intelligi non potest sine variatione intrinseca in ipso Deo, cum inde nulla resultet varietas in objecto creato nec in veritate ejus, ut cognoscibili.

7. *Quomodo in æternitate vera sit omnia esse simul.* — Atque hinc etiam intelligitur, quomodo verum sit in æternitate omnia esse simul, et in ea non esse præteritum neque futurum, ut est frequens in Patribus: Dionysius lib. 12, de Civitate 6 et 10, de divin; Augustinus lib. 12, de Civitate, capite 15 et Concion. 2, in Psalm. 101, circa id: *In generatione et generatione annui tui*, et 5, de Trinitate, capite primo et secundo; Gregorius, 16 Moralium, capit. 21; Boetius, libro 5, de consolation, pros. 6; ubi in definitione æternitatis ponit, quod sit *tota simul*, docentque omnes theologi in 1, distinctione nona et decima nona, et divus Thomas, 1 parte, quæstione decima. Sensus autem est duratione illam, quæ est vera æternitas, in se et in sua formali ratione et entitate talem esse, ut nec incipere, nec desinere, nec augeri, nec minui possit. Et hoc est esse totam simul. Et hinc etiam est, ut ab illa secundum se nihil possit denominari præteritum vel futurum, imo etiam, ut tales denominationes non cedant in rem ipsam æternam, vel aliquem modum, aut actum ejus, ex vi suæ durationis et æternitatis, quæ omnia clara sunt. Cum his vero stat imprimis, ut æternitas possit coexistere durationi, quæ non est

tota simul, sed successive durat, ut est tempus. Ut de facto æternitas Dei coexistit motui cœli. Ratio vero est, quia non omnes res durant per ipsam formalem æternitatem, sed tantum res illa quæ vere æterna est: et ideo illi soli repugnat successio aliqua in suo esse, vel in his quæ sibi intrinseca sunt, ab aliis autem rebus non excludit successionem. Coexistentia autem cum illis necessario sequitur ex vi ipsius æternitatis, supposita existentia aliarum rerum. Unde ulterius sit, ut in hac coexistentia possit esse successio et varietas, quia nunc Deus coexistit uni rei et postea desinit illi coexistere, et incipit coexistere alteri, prout res ipsæ succedunt. Quia hæc successio non est in Deo, sed in aliis rebus, et denominatio inde resultans in Deum extrinseca est. Sicut in existentia Dei in rebus contingit: quia nunc Deus est in rebus actu existentibus et desinit esse in illis, si corrumpantur et incipiet esse in aliis de novo genitis, quia hæc omnia solum ponunt in Deo extrinsecam denominationem, ut capite secundo declaratum est. Tandem secundum hanc denominationem interdum tribuitur Deo præteritum et futurum per coexistentiam ad nostrum tempus, non secundum se, ut per se satis pater.

8. *Æternitas Dei communicari non potest.* — Ultimo ex dictis constat, æternitatem esse ita propriam Dei, ut non possit communicari creaturæ, quod intelligitur de propria æternitate simpliciter. Quomodo dixit Augustinus, vel Fulgentius de Fide ad Petrum, capite sexto: *Firmissime tene et nullatenus dubites, solum Deum verum, æternum et incommunicabilem esse.* Quod significavit David Psalmo 101, dicens: *Tu in principio, Domine, terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt cœli; ipsi peribunt, tu autem permanes;* et infra: *Tu autem idem ipse es et anni tui non deficient.* Quæ verba optime declarant permanentiam æternitatis. Unde Paulus ad Hebræos 1. Hinc probat divinitatem Verbi divini, quia est hoc modo æternum, quod nec angeli, nec creatura ulla habere potest. Ratio vero est clara, quia permanentia in esse ab intrinseco necessaria, est ita propria Dei, ut nulli creaturæ communicari possit. Unde nulla est possibilis creatura, quæ duplicem successionem in se non admittat: una est in ipso esse substantiali, quatenus potest succedere post non esse, et postquam est, potest ei succedere non esse, saltem de potentia Dei. Alia est, quia vel in accidentibus, vel in actibus, vel in præsentia locali, potest habere durationem successivam, quia in illis admittit successionem, quia admittit mutationem, ut supra ostensum est. Jam vero occurrebat occasio dicendi de his durationibus creaturarum, ut magis nota esset differentia inter æternitatem per essentiam et omnes illas, et ut intelligeretur an saltem aliqua duratio creata possit dici æternitas per specialem participationem; sed hæc fuse tractata sunt dicta disputat. 50 Metaphysicæ, et ideo de divina æternitate ita sufficiant.

CAPUT V.

AN DEUS SIT OMNINO INCOMPREHENSIBILIS.

1. *Hoc loco incipit explicari.* — *Duplex comprehensio.* — Attributa, quæ hactenus explicuimus, removent a Deo imperfectiones convenientes creaturis absolute et secundum se spectatis, sine ordine ad cognitionem vel locutionem hominum vel angelorum. Tria vero, quæ explicanda supersunt in hoc libro, removent imperfectiones, quæ intelliguntur in creaturis per quamdam habitudinem objectivam, seu per denominationem a virtute cognoscendi vel loquendi creata. Dicitur enim res comprehensibilis vel visibilis, quatenus cognosci potest ab alio tali vel tali modo, qui in re ipsa sic cognoscibili aliquam imperfectionem supponit; et ideo ad explicanda hæc attributa, necesse est simul exponere quomodo Deus possit comprehendi vel videri, et quænam sit imperfectio quæ supponitur in re, quæ dicitur comprehensibilis vel visibilis, quam excludere a Deo necesse sit. Primo ergo agimus de comprehensione, quia plus requirit quam visio vel cognitio, magisque repugnat Deo. Supponimus autem vulgarem distinctionem de comprehensione. Dupliciter enim sumitur; primo ut solum terminum viæ seu insecutionis, prout beati dicuntur comprehensores juxta illud 1 Corinthiorum nono: *Sic currite ut comprehendatis;* ad Philippenses tertio: *Sequor, si quo modo comprehendam.* Et hoc modo sumpserunt comprehensionem Nazianzenus oratione trigesima quarta, et Augustinus sermone trigesimo octavo, de verbis Domini, cum dixerunt Deum non posse in via comprehendi, sed in Patria. Unde constat non dici Deum incomprehensibilem comparatione hujus comprehensionis. Secundo ergo sumitur ut significat adæquatam rei cognitionem, *qua,* scilicet, *res cognoscitur quantum cognoscibilis est*, sicut Augustinus dixit 12, de Civitate, capite 18 et libro octuaginta trium quæstion., quæst. 14 dicit: *Illud*

comprehendi, quod videntis cognitione finitur. Et huic comprehensioni opponitur incomprehensibilitas, de qua nunc tractamus.

2. *Ab intellectu creato Deum esse incomprehensibilem est de fide.* — De qua imprimis supponendum est, Deum esse incomprehensibilem ab intellectu creato. Hanc assertionem sic absolute propositam censeo absolute de fide. Quia sub his terminis traditur in Concilio Lateranensi in capite *Firmiter.* De veritate ergo ipsa dubitandum non est quin sit de fide, licet in modo explicandi varietas possit intercedere, ut dicemus. Cum autem dicitur Deus incomprehensibilis, non fit comparatio ad cognitionem, quam Deus de se ipso habet; nam certum est Deum hoc modo se ipsum comprehendere, ut per se notum est et ex discursu fiet manifestum. Et ratio est, quia cum dicitur Deus incomprehensibilis, illa negatio solum excludit comprehensionem illam, quæ possit in Deo arguere imperfectionem: at quod Deus se ipsum comprehendat, non est imperfectio in ipso, imo esset magna imperfectio se non comprehendere. Aliter etiam potest hoc ostendi seu declarari, quia comprehensio proprie non est ejusdem ad se ipsum, ubi cognoscens est sua-met cognitio per essentiam; solum ergo per comparationem nostri intellectus imperfecte concipientis Deum, dicitur Deus comprehendere se, meliusque diceretur esse suum perfectum intelligere per essentiam. Unde divus Thomas, 1 p., quæstione decima quarta, articulo tertio, ad primum, recte docet, cum Deus dicitur comprehendi a se, negative potius quam positive explicandum esse, quia ita se cognoscit, ut nihil ipsum lateat de ipso: per quam negationem Augustinus definivit comprehensionem epistola 12, cap. 9. Quando ergo Deus dicitur incomprehensibilis, negatio illa intelligitur in ordine ad comprehensionem, quæ possit cum illo habere realem comparationem et habitudinem, atque adeo distinctionem in re ipsa. Sic ergo dicitur Deus incomprehensibilis ab alio, qui Deus non sit; et hoc significat Scriptura, quoties de incomprehensibilitate Dei loquitur, ut latius expendi 1 tomo, 3 part., disp. 26, sect. 1, ubi quæstionem hanc ex professo tractavi; quamobrem hoc loco non repetam ea quæ ibi ex Patribus adduxi.

3. Solum adverto veritatem hanc in eo sensu dici esse de fide, in quo per eam affirmatur Deum in rigorosa significatione illius vocis esse incomprehensibilem, vel aliter, esse aliquam propriam vocis illius significationem, in qua hoc vere et singulariter Deo tribuitur. An vero in aliquo alio sensu huic non contrario possit dici Deus comprehensibilis, non arbitror esse definitum de fide, quia nulla est de tali controversia definitio Ecclesiæ; nec ex Scriptura, vel Patribus possumus id satis colligere. Igitur dicimus esse de fide Deum esse incomprehensibilem aliquo modo peculiari, qui Dei infinitatem in ordine ad cognitionem creaturæ declarat: quis autem ille modus sit, postea videbimus. Quod vero in eo sensu de fide sit, Deum esse incomprehensibilem mihi persuasum habeo; primo ex modo loquendi Scripturæ, et Patrum de altitudine, immensitate et infinitate Dei, cui eodem modo conjungunt incomprehensibilitatem, ut in allegatis dicto loco videre licet, et præterea in Theophilo Antiocho, lib. 1, ad Autholycum dicente: *Nec magnitudo ejus comprehendi, nec altitudo mente valet capi. Fortitudine nemini est conferendus, ejusque sapientia plane censetur incomprehensibilis.* Tertullianus in Apologete, cap. 17: *Invisibilis est,* ait, *licet videatur; incomprehensibilis, etiam si per gratiam repræsentetur.* Quæ verba notanda sunt. Minutius Felix in Octavio *incomprehensibilem* ait *esse Deum,* quia infinitus est et immensus; et subdit: *Sibi solus tantus, quantus est, notus est.* Quomodo dixit Augustinus 4. Genes. ad Lit., capit. 7.: *Neque angelis ipsis notam esse divinam substantiam, sicut ipsa est sibi.* Denique alii passim simpliciter incomprehensibilem vocant, hanc ponentes inter singulares excellentias ejus.

4. *In quo sita sit difficultas. — Prima opinio.* — Difficultas vero est in explicando vero et certo modo, quo Deus prædicetur incomprehensibilis. Quidam dicunt Deum esse incomprehensibilem, quia ab hominibus in hac vita cognosci non potest sicut est. Et hoc sensu conantur exponere omnes Patres de incomprehensibilitate Dei loquentes, imo et Concilium Lateranense. Quia Patres fere semper loquuntur contra Anomæos, qui jactabant se comprehendere posse Deum in hac vita. Sed imprimis licet verum sit illos hæreticos in eo errasse, quod asseruerint in hac vita videri Deum, sed tamen non in hoc solum, sed etiam quia dixerunt, ita cognosci, ut nihil de ipso ignoretur. Imo aiebant se tam perfecte cognoscere Deum, sicut ipse se ipsum cognoscit, et in hoc principaliter arguuntur, et reprehenduntur a sanctis, ut videre licet in Theodoro, lib. 4, hæret. fabul., in Eunom. et Aetio, et Basilio libro primo contra Eunomium et epistola 168, et Chrysostomo in homiliis de incomprehensibili Dei natura. Deinde Concilium

Lateranense cum Deum dixit esse incomprehensibilem, non agebat contra Anomæos, sed absolute veram de Deo fidem et professionem docebat. Et eodem modo loquuntur multi ex aliis Patribus, et interdum addunt etiam angelis esse incomprehensibilem. Denique esse incomprehensibilem illo tantum modo, nihil aut parum excellentiam Dei commendat: nam angeli sunt illo modo a nobis incomprehensibiles, et animæ nostræ et multæ res aliæ. At Patres aliquid singulare Deo attribuere volunt per illud attributum in Dei excellentia fundatum.

5. *Secunda opinio.*—Addunt ergo alii Deum dici in comprehensibilem, quia per vires propriæ naturæ a nulla creatura cognosci potest, sicut est, seu clare videri, non vero quia per supernaturales vires non possit comprehendi. Quia Patres cum Deum vocant incomprehensibilem, semper loquuntur in ordine ad viatores, vel ad summum in ordine ad naturales intellectus secundum se, non vero tractant de beatis. Hæc vero declaratio et limitatio duobus modis potest intelligi. Primo de potentia seu lege ordinaria: ita ut dici sine errore possit, beatos de facto comprehendere Deum. Secundo de potentia absoluta. Priorem sensum censeo omnino falsum et erroneum. Primo, quia, ut infra videbimus, longe aliter dicitur Deus incomprehensibilis quam invisibilis; est enim invisibilis naturali modo, licet videri possit per gratiam: incomprehensibilis a strictiori modo, nimirum, quia lege ordinaria non potest comprehendi etiam per illam gratiam, et ita plane loquitur Chrysostomus supra et alii, quos capite sequenti referam. Secundo, quia Concilium Basiliense, sess. 22, contra quemdam Augustinum de Roma, docet etiam Christi animam non comprehendere Deum: cum tamen certum sit illam sanctissimam animam perfectissimam habere de Deo cognitionem, quæ secundum potentiam Dei ordinariam haberi potest. Et quamvis Concilium illud non faciat certam fidem, ostendit tamen multum communem Ecclesiæ sensum. Tertio est simile argumentum, quod Patres pro comperto habent angelos etiam videntes Deum non comprehendere Deum; at si comprehensibilis esset Deus per gratiam secundum potentiam ordinariam, non esset fundamentum ad id negandum de angelis beatis, nedum ad id docendum tanquam certum. Idemque argumentum sumitur ex communi consensu scholasticorum, qui ut certum supponunt beatos de facto non comprehendere Deum, in quo omnes sine controversia conveniunt, quod est signum certissimi dogmatis: ita D. Thomas, 1 part., qu. 1. 2, art. 7 et 3 p., quæst. 10, art. 6; Alensius, 1 parte, qu. 7, in 1; Damascenus, Richardus, Durandus, Gabrielus, Almainus et Paludanus, in 3, d. 14; Ochamus, in 4, q. 15; Scotus, d. 39, quæstione 1. Ubi dixit Scotus, in 4, dist. 49, quæst. 3, artic. 1, esse de fide Deum non comprehendi a beatis; et eodem modo loquuntur multi alii, præsertim ex recentioribus, licet in modo explicandi et ratione reddenda differant, quod non refert. At certe si a beatis non comprehenditur Deus, de lege ordinaria nequit comprehendi.

6. *Vera explanatio.* — *Prima ratio.* — Alio ergo modo intelligi potest illa limitatio in ordine ad absolutam potentiam, ita ut dicatur incomprehensibilis Deus, quia secundum legem et potentiam ordinariam comprehendi non potest, licet per potentiam absolutam non repugnet ipsummet Deum facere, ut ab aliquo intellectu creato comprehendatur. Et in hoc sensu res non videtur adeo certa. Ego vero existimo dogma fidei esse aliquem modum incomprehensibilitatis convenire Deo in ordine ad omnem intellectum creatum, quantumcumque elevatum per gratiam ad cognoscendum Deum, et in ordine ad omnem actum intelligendi creatum quantumcumque perfectum. Non assero hanc meam censuram esse de fide, de hoc enim aliis judicium relinquo; sed explico modum quo intelligo dogma fidei. Putoque sensum esse satis certum. Primo, quia ita videntur sensisse omnes scholastici; nisi enim intellexissent hoc modo Deum esse incomprehensibilem, non tanta consensione et diligentia studuissent defendere et explicare Deum non comprehendi a beatis. Si enim hoc creaturæ non repugnat, unde constat beatis non esse concessum? Maximeque urget hoc argumentum in Christi anima, cui Deus dona gratiæ ac gloriæ cumulatissime concessit.

7. *Secunda ratio.* — Secundo sumi potest non leve argumentum ex eo quod Patres ostendunt divinitatem Spiritus sancti, quia comprehendit divinam naturam. Quod argumentum non esset efficax, si comprehendi posset Deus a persona alienæ naturæ. Ita argumentatur Athanasius in disputatione cum Ario in Concilio Niceno, in fine. Et ex vi ejusdem argumenti colligunt Patres Spiritum sanctum esse Deum ex illo 1 Corinthiorum 2: *Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei.* Et ex illo: *Quæ sunt Dei, nemo novit nisi Spiritus Dei, qui in ipso est.* Illud enim *scrutari et noscere*, est comprehendere, ut notavit Basilius, lib. 5

contra Eunomium. Et Idacius clarius libro contra Varimandum Arianum, et D. Thomas in Paulum: adjungitque illud Sapientiæ septimo, ubi de Spiritu sancto dicitur: *Omnia prospiciens*. Qui enim Deum comprehendit, omnia prospicit. Respondebit forsan aliquis Spiritum sanctum virtute sibi connaturali comprehendere Deum, et inde recte colligi divinitatem ejus, et hoc non esse communicabile creaturæ, inde tamen non sequi non esse communicabile per gratiam. Sed hoc enervat argumentum Patrum. Tum quia Paulus non dicit Spiritum scrutari virtute naturali, vel gratis donata ei, sed simpliciter loquitur; unde possent hæretici respondere Spiritum sanctum habere illam specialem gratiam, quia est excellentissima creatura, sicut in multis aliis de Verbo dicebant. Ergo ut argumentum sit efficax, oportet ut ex ipsa ratione comprehensionis simpliciter spectata sumatur, sicut Paulus loquitur et Patres argumentantur. Tum etiam quia illo modo et cum illo addito, etiam ex simplici visione Dei potest colligi aliquem esse Deum, si virtute naturali Deum videat; at sancti non ita loquuntur, sed specialem vim faciunt in comprehensione.

8. *Tertia ratio.* — Tertio est hoc valde consentaneum rationi, quia nullus intellectus creatus, quantumvis elevetur supernaturaliter ad intelligendum, accipere potest virtutem intelligendi, nisi finitam simpliciter, nec videre aut intelligere potest, nisi per intellectionem creatam, ut infra dicemus, quæ subinde erit etiam perfectionis et repræsentationis simpliciter finitæ: ergo impossibile est ut comprehendat rem intelligibilem simpliciter infinitam, ut est Deus. Patet consequentia, quia comprehensio requirit adæquationem quamdam inter capacitatem intelligentis, intellectionem et intelligibile, quam adæquationem impossibile est intervenire inter finitum et infinitum. Ait enim Augustinus dicto libro 12, de Civitat., capit. 18, *quod comprehenditur finiri a comprehendente*: impossibile autem est infinitum totaliter finiri a finito. Habet nihilominus hæc ratio, ipsamet assertione in hoc sensu intellecta, non parum difficultatis, tota vero oritur ex visione Dei clara, cur non sit comprehensio Dei, vel saltem cur esse non possit. Et ideo post explicatam visionem illam et objectum ejus, difficultas hæc commodius tractabitur. Et inde etiam explicabitur an et quomodo sit proprium Dei hoc attributum, ita ut esse incomprehensibilem soli conveniat Deo ratione suæ infinitatis, sicut nunc supponimus.

CAPUT VI.

SIT-NE DEUS INVISIBILIS, PRÆSERTIM CORPORALIBUS OCULIS.

1. *Deum esse invisibilem fidei dogma est.* — Verum Deum invisibilem esse divina Scriptura frequenter prædicat: ideoque tanquam fidei dogma hoc statuendum est et verus sensus postea explicandus. Dicitur ergo Deus 1 ad Timothæum 1: *Rex immortalis et invisibilis*; et capite sexto dicitur: *Rex regum et Dominus dominantium, qui lucem habitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest*; et ad Roman. 1, etiam ea quæ de Deo possunt naturaliter ex effectibus cognosci, *invisibilia dicuntur*; et 1 Corinth. 2, dicitur: *Oculus non vidit, neque auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus iis qui diligunt illum.* Ac denique Joannes, 1 et 14, dicitur: *Deum nemo vidit unquam.* Hac ergo veritate supposita, ut exponamus verum et certum sensum ejus, præmittendum est *videndi* verbum non tantum corporali visui, sed etiam intellectui attribui, tam usitato modo loquendi, ut jam propria videatur esse utraque significatio, ut late tractat Augustinus epist. 112 in principio. Potest ergo dici Deus invisibilis vel in ordine ad sensum visus, vel etiam in ordine ad sensum visus, vel etiam in ordine ad intellectum et de utraque significatione dicendum. Hic breviter expediemus priorem, quæ facilis est, et postea de altera dicemus.

2. Infideles ergo idolorum cultores Deum visibilem esse oculis corporeis crediderunt, ut Athanasius refert, Oration. contra Idol. Et Cyprianus, libro de Idolor. vanitate. Rursus hæretici, qui Deum comporeum fecerunt, consequenter asseruerunt hoc modo esse visibilem, teste Epiphanus. hær. 70. Aliqui etiam posuerunt Verbum divinum esse visibile, imo corporeis oculis visum esse a Patribus veteris Testamenti in substantia sua. Sed isti non credebant Verbum esse verum Deum; sed Ariana hæresi laborabant, ut intelligi potest ex Athanasio in disputatione cum Ario in Concilio Niceno et Augustino 3, contra Maximinum, capite vigesimo sexto et secundo de Trinit., capite octavo. Tandem (quod mirabilius est) tractans idem Augustinus 22, de Civit., capite vigesimo-nono, quæstionem hanc, an Deus videri possit, imo an videndus sit oculis corporeis: rem in utramque partem ita disputat, ut in affirmantem propendere videatur, vel saltem eam re-

linquat indecisam, ut notavit D. Thomas dicta quæst. 12, art. 3, ad 2. Et in hujus partis confirmationem affert Augustinus duo testimonia Job, quæ in argum. 1, ibidem adducit D. Thomas : *In carne mea videbo Deum, c.* 19, et *auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te.*

3. Verumtamen advertendum est duobus modis posse cogitari, Deum esse visibilem oculo corporali : uno modo tanquam objectum ex se proportionatum corporali visui et visioni, ita ut licet fortasse in illo genere excellentioris ordinis sit quam reliqua objecta visibilia ; nihilominus ex se veram naturam sensibilem habeat, sicut lux corporis gloriosi absolute sensibilis est de se et visibilis oculo corporeo, licet sit excellentioris ordinis et fortasse naturaliter videri non possit. Alio modo dici potest Deus videri posse oculo corporeo, non quia ex se sit ullo modo objectum proportionatum, seu commensuratam corporali oculo, sed quia licet ipse Deus purus spiritus sit, potest elevare oculum ut spiritualiter videat ; ac proinde ut videat ipsum Deum, vel imprimendo ipsi oculo corporeo visionem spiritualem, vel faciendo talem tamque perfectam corporalem seu materialem visionem, ut rem pure spiritualem repræsentet. Potestque hoc suaderi, quia non apparet in hoc aperta implicatio contradictionis. Item quia potest Deus elevare oculum corporeum ut videat angelum, ergo ut videat Deum, quia si ex ratione spiritus non repugnat, non est unde repugnet. Antecedens probatur, quia potest elevare intellectum hominis ut videat Deum, ergo et visum corporeum ut videat angelum, quia plus distat Deus ab intellectu hominis quam angelus a visu corporis. Uterque ex modis ponendi Deum visibilem visu corporeo falsus est, sed non in eodem gratu certitudinis.

4. *Prima conclusio.* — Primo ergo de fide certum est, Deum non esse visibilem sensibili et corporali modo. Et hoc ad minimum allata Scripturæ testimonia probant et præcipue fundatur in alio principio fidei, quod Deus non est corporeus, quod supra probatum est, quia idem est esse hoc modo visibilem, quod esse corporeum. Et hoc significare videtur Deuteron 5, cum Moyses ad populum dixit : *Vocem verborum ejus audistis et formam penitus non vidistis. Formam* utique sensibilem aut visibilem, et hac ratione dicit inferius : nec similitudinem aliquam vidisse, ne fortasse putarent Deum esse similis formæ. Sic dixit Paulus ad Hebræos 11, de Moyse : *Invisibilem tanquam videns sustinuit,* ut ibi divus Thomas exponit. Et eodem modo interpretatur illud ad Colossenses 1 : *Qui est imago Dei invisibilis.* Addidit enim id Paulus, ne Christus existimaretur imago rei materialis aut corporalis rei, quæ visu corporeo cerni possit. Ac denique in eodem sensu exponit D. Thomas prædicatum *invisibile* attributum Deo a Paulo 1, ad Timoth. 6, quia non dixit Paulus : *Soli invisibili*, sed *Soli Deo*, quia angeli etiam invisibiles hoc modo sunt. Hæc denique est communis fides sanctorum Patrum, ut patet ex supra citatis contra hæreticos et ex aliis, quos capite sequenti referemus et videri potest Irenæus lib. 4, c. 37; Eusebius Cæsariensis lib. 8, de Præpar. Evangelica, cap. 2, ubi dicit : *Deum esse substantiam penitus invisibilem, cui similem nec videre, nec cogitare quicquam possumus.* Sic etiam Athanasius, ad Liberium, Deum vocat *invisibilem et intactilem, eo quod Deus sit spiritus.* Et Olympiodorus, 1 cap., Job. Deum vocat *inaspectabilem*, quia quantitatis et molis est expers. Ex quibus etiam constat ratio hujus veritatis, quæ in sequenti assertione amplius declarabitur.

5. *Secunda conclusio.* — Secundo certum est, nullo modo posse videri Deum per oculum corporeum, atque ita Deum esse invisibilem corporeo visu per absolutam etiam ejus potentiam. Hoc plane sentit D. Thomas dicta q. 12, artic. 3 et 3, contra Gentes, c. 54. Et alii scholastici in 4, dist. 49, ubi præsertim Paludanus q. 1, Scotus q. 3. Et idem sensit Augustinus Epist. 111 et 112. Ubi unum habet pro comperto, scilicet, Deum videri a beatis oculo mentis et inclinat etiam in hoc, quod non videatur oculo corporis, numquam tamen in docet ut omnino certum. Nam in fine Epist. 11, de quodam Episcopo sentiente oppositum, solum dicit oportere de ea re inquirere. In Epist. autem 6, constanter probat Deum non esse videndum oculis corporeis. Ambrosius autem serm. 8, in Psalm. 118, aperte dicit hoc esse impossibile. Estque jam recepta hæc sententia, ut licet non possimus dicere esse dogma fidei, proxime ad illud accedat. Ratio communis est, quia non potest potentia aliqua ferri extra objectum suum. Deus autem est extra objectum corporalis visus : ergo. Minor tam certa est, quam est certum Deum non esse corporeum ; major commune axioma, quasi per se notum, quia potentia sumit speciem ex objecto adæquato suo, unde non potest extra illud ferri. De quo principio dixi multa in, 1 tomo 3 parte, disput. 37, sectione ultima. Potestque

in hunc modum confirmari ratio, quia dupliciter potest intelligi visus corporeus elevari ad videndum Deum. Primo recipiendo in se visionem spiritualem et hoc repugnat, tum ex parte visus, quia non habet capacitatem ad spiratualem formam, tum ex parte visionis, quæ suam determinatam naturam et essentiam habet, secundum quam respicit intellectum, ut adæquatum subjectum et consequenter non potest aliud informare. Alius modus est, quod visio corporalis elevetur ad repræsentandum Deum ipsum, prout in se est : et hoc plane corporalis formæ limites excedit. Quod est clarius in opinione eorum, qui dicunt actum videndi esse formalem similitudinem, quia inter formam corpoream et spiritum non potest talis similitudo mente concipi, quia forma corporea non est sine extensione et delineamentis, et ideo non potest illi similis forma respondere in re spirituali. Verumtamen etiam si supponamus visionem non esse hujusmodi similitudinem sed intentionalem, adhuc intelligi non potest quomodo visio corporalis repræsentare possit hoc modo rem omnino spiritualem, cum sit illi omnino improportionata : tum quia qualitas corporea non potest nisi corporeo modo repræsentari, tum etiam quia debet repræsentari potentiæ corporali, quæ de se est limitata ad objectum corporale.

6. *Evasio.—Diluitur.*— Dicunt vero aliqui hanc rationem optime probare de visu corporeo et potentia sensitiva, quæ de facto habent pro objecto adæquato corpora seu corporum accidentia; non tamen probare, quin possit Deus facere sensus aut visum corporeum, qui objectum universalius habeat, ideoque possit ad immaterialia videnda, ac subinde ad Deum ipsum intuendum elevari. Verumtamen disputatio Sanctum Patrum fuit de sensibus et oculis humanis, vel qui esse possint in corpore humano vero et naturali quoad substantiam ejus, quantumvis per gloriam vel supernaturalia dona perfecto. Fingere autem nunc quæstionem de novo ordine sensuum possibilium inutile est et præter humanam cognitionem. Existimo autem chimericum esse cogitare potentiam sensitivam et corpoream, et de se universalem et capacem objectorum spiritualium, ut talia sunt, id est, prout in se sunt. Quia hoc est confundere intellectum cum sensu, imo est præcludere omnem viam ad distinguendum intellectum a sensu, et probandum intellectum in se esse spiritualem facultatem. Nam si excogitari potest virtus cognoscitiva habens pro objecto res spirituales, seu aliquid universale comprehendens illas, quomodo convinci poterit, qui dixerit talem potentiam esse intellectum nostrum ? Rationes ergo factæ probant materialem et corpoream facultatem natura sua esse limitatam ad corporale objectum, ac proinde extra illud elevari non posse ad rem spiritualem intuendam, prout in se est, et maxime ad Deum, qui purissimus spiritus est.

7. *Exponuntur duo testimonia Job.* — Quoties ergo scriptura significat Deum esse visum ab hominibus oculis corporeis, non loquitur de visione divinæ substantiæ in se ipsa, sed in aliquo corpore repræsentante ipsam, ut docent Patres supra citati, præsertim Epiphanus, Augustinus et Ambrosius. Item Gregorius, 18 Moral., cap. 36; et Hyeronimus Epist. 142, ad Damasum, et in c. 64 Isaiæ, et bene Augustinus, 10, de Civit., c. 13. Interdum vero est sermo de visione imaginaria, vel intellectuali proportionata juxta loci exigentiam. In priori ergo loco Job supra citato, sermo est de visione Dei intellectuali, quam homines habebunt post resurrectionem in corporibus suis, ut D. Thomas in dicto art. 3, ad 1, exponit. Unde (ut etiam Augustinus notat) non dicit Job : *Videbo Deum per carnem meam*, sed *in carne mea*. Potest autem instari, quia statim addit Job : *Quem oculi mei conspecturi sunt.* Dicendum vero est hoc etiam referri ad oculos mentis, licet probabile sit, ibi etiam significare voluisse spem et fidem, quam habebat in Christum, cujus conspectum etiam corporeum secundum humanitatem sperabat. Alium vero locum exponit D. Thomas de oculo cordis ; non autem exponit quomodo Job de præsenti dicat : *Oculus meus videt te,* et distinguat visionem illam a cognitione per auditum. Existimo tamen illam visionem significare quamdam cognitionem aliquo modo evidentem per sapientiam infusam, distinguique ab alia cognitione, quæ est per meram fidem. Nam quæ credimus simpliciter, per merum auditum recipimus; postquam autem spiritualia degustare et experimento cognoscere incipimus, tunc quodammodo per eadem videmus. Ita fere Gregorius l. 35, Moral., c. 2.

8. *Ad argumentum.* — Ad rationes autem, quæ in contrarium fiebant, respondetur contradictionem esse, quod potentia vitalis extra objectum adæquatum feratur, et quod forma informet potentiam, ad quam non habet habitudinem nec proportionem. Ad argumentum vero proportionale respondetur non esse eamdem rationem, quia licet in perfectione entis plus distet intellectus hominis a Deo, quam

visus corporalis ab angelo, quia illa distantia est infinita, hæc finita: nihilominus in proportione objecti et potentiæ plus distare angelos a visu quam Deum ab intellectu, quia, angelus extra totam latitudinem objecti visus constituitur, Deus autem non est extra objectum adæquatum intellectus, ut in sequentibus capitibus magis explicabitur.

CAPUT VII.

AN DEUS SIT INVISIBILIS IN SE ET IN SUBSTANTIA SUA RESPECTU OMNIS INTELLECTUS CREATI.

1. *Hæreticorum error.* — Ex divinis testimoniis supra citatis intulerunt quidam hæretici a nulla creatura, quantumcumque perfecta per gratiam vel elevata per gloriam posse videri Deum, prout in se est, quia alias non esset Deus simpliciter invisibilis ab alio; ita enim hoc attributum intelligebant, nam constat Deum videre se ipsum, sicut supra de incomprehensibilitate dicebamus. Unde consequenter aiebant, beatos tam homines quam angelos solum videre quamdam eminentem lucem ex divina substantia resultantem et ideo dici videre Deum, non in se sed eo modo quo sol in splendore videtur. Hunc errorem sine nomine Auctoris refert Gregorius, lib. 18, Moral., c. 38. Ita vero sensisse Armenos refert Armacanus libro decimo quarto, de quæstionibus Armenorum, capite 1, et Guido Carmelita, Prateolus et alii. Tribuitur etiam Petro Abailardo et socio ejus Arnaldo a Castro, verb. *Beatitudo*, hæres. 1, et Prateolo in suo Elencho sub nominibus horum hæreticorum. Quamvis Bernardus, cujus tempore illi orti sunt, impugnans eorum errores ab Epistol. 187 usque ad 198, nullam mentionem hujus erroris fecerit, ait tamen multos alios habuisse præter eos, quos ipse refert. Denique in hoc errore fuit Almericus, ut refert Prateolus et Turrecremata lib. 4, de Eccles., cap. 35. Fundamenta hujus erroris, præsertim quæ sumuntur ex dictis sanctorum, habent nonnihil difficultatis, afferemusque illa commodius post confirmatam veritatem.

2. *Prima assertio.* — Dicendum ergo est primo, objectum proximum et immediatum visionis beatæ esse Deum ipsum per essentiam et substantiam suam absque ulla creatura seu imagine creata, quæ deserviat tanquam medium cognitum seu objectum proximum, in quo reluceat Deus. Conclusio est de fide et probatur primo ex Scriptura sacra: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* Matth., 5; hæc ergo visio promittitur nobis tanquam verum et principale præmium, ut sæpe Augustinus Epist. 112, cap. 4 et sequentibus, et 22 de Civitat., cap. 23. Et sumitur ex eodem lib. 1, de Trinitate, cap. 8, et sequentib. et Concion. 2, in Ps. 21; præterea Joannes 14, ait Christus: *Qui diligit me, diligetur a Patre meo et ergo manifestabo ei me ipsum:* quod ita exposuit Augustinus tractat. 73, in Joanne et Gregorio 18. Moral., cap. 37. Qualis autem futura sit illa visio, declaratur Matthæus 18, ubi de angelis dicitur: *Semper vident faciem Patris:* additurque cap. 22, homines beatos futuros esse æquales angelis, ut recte Augustinus Epist. 3 et ideo Paulus 1, ad Corinthios, 3, ait: *Tunc autem facie ad faciem,* Et Apoc. 22: *Videbunt faciem ejus.*

3. Hæc autem et similia testimonia videntur reddi incerta ex quadam ambiguitate seu æquivocatione Scripturarum, in quibus sæpe dicitur videri Deus et interdum etiam facie ad faciem, licet non in se, sed in aliqua imagine vel corpore assumpto videatur. Sic enim Jacob dixit, se Deum vidisse facie ad faciem, cum tamen non solum substantiam Dei non vidisset, verum nec substantiam angeli in se, sed in corpore assumpto. Ergo prædicta testimonia non possunt facere certam fidem, quod Deus immediate in sua substantia videndus sit.

4. *Objectio occurritur.* — Respondeo, non esse similem rationem et merito Ecclesiam semper intellexisse priora testimonia in dicto sensu. Primo, quia verba scripturæ in proprietate hoc significant et si alicubi aliter intelliguntur, est per metaphoram, quæ metaphora in aliis locis est necessaria, quia non possunt aliter sine inconvenienti intelligi. In prioribus vero testimoniis sine ullo incommodo retineri potest proprietas verborum. Secundo hoc constat ex aliis locis Scripturæ sacræ, num. 1, Joannis 3, explicatur illa visio, quod sit futura de Deo, ut in se est: *Similes,* inquit, *ei erimus et videbimus eum, sicuti est,* quod non videtur clarius dici potuisse. Et ita illo testimonio ad hoc probandum utitur Evarista Papa, Epist. 1, et Concilium Francoforti in Epist., ad Episcopos Hispanos. In posterioribus autem testimoniis non ita est, quin potius illis non obstantibus simpliciter dicitur Joannes 1: *Deum nemo vidit unquam*; et Moysi dictum est Exodi 33: *Non videbit me homo et vivet.*

5. Præterea ex circumstantiis locorum id colligi potest. Nam Paulus 1, ad Corinthios 13, opponit hanc visionem visioni *ænigmaticæ* et *per speculum* et *cognitioni ex parte,* omnis au-

tem visio Dei per creaturam est ænigmatica et ex parte : ergo cum dicit *facie ad faciem*, intelligit proprie de visione ipsius naturæ divinæ in se, quod clarius explicuit dicens : *Tunc cognoscam sicut et cognitus sum.* Præterea cum angelis tribuitur videre faciem, non potest intelligi de visione sensibili, nec de imaginaria, sed de intellectuali et propria. Præterea cum dicitur Joannes 1 : *Deum nemo vidit unquam*, sermo est sine dubio de visione propria, quia impropria multis communicata fuerat : ergo cum subditur : *Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse narravit*, sensus est Christum hominem vidisse Deum in illa visione, quam nullus alius viderat et ideo tanquam oculatum testem potuisse narrare, quæ erant in sinu Dei : ergo anima Christi fuit capax illius visionis, ergo et cæteri beati, nam : *Ubi ipse est, illic et cæteri ministri ejus erunt*, tanquam *hæredes Dei, cohæredes autem Christi*, ad Romanos 8. Addi etiam potest illud ad Hebræos 12 ; *Pacem sectanimi cum omnibus et sanctificationem, sine qua nemo videbit Deum.* Quod necesse est, intelligi de visione propria secundum divinitatem et non de ænigmatica cogitione, nec de sola visione Christi secundum humanitatem (quod pro aliis etiam testimoniis notandum est) quia visio humanitatis et ænigmatica cognitio sine sanctificatione haberi potest. Imo etiam reprobi in die Judicii Christi humanitatem videbunt, ut colligitur ex Mattheo 24. De quo videri potest late Augustinus 1, de Trinitate, capite ulteriori; et Fulgentius ad Ferrandum, resp. 3.

6. Secundo definita est hæc veritas a Benedicto II, in Extravag. *Benedictus*, quam refert Castro supra, ejusque meminerunt Major 4, quæst. ult, suppl. ; Gabriel dist. 49, quæst. 2, art. 3, dub. 3 : *Videbunt* (inquit) *divinam essentiam immediate, se bene clare et aperte illis ostendentem ;* et infra vocat hanc visionem *facialem et intuitivam*, et in Concilio Florentino, in lit. unionis, dicitur : *Beatas animas clare intueri Deum trinum et unum, sicuti est.* Ex quibus verbis potest etiam ratio confici, quia Trinitas personarum non potest clare atque in se evidenter videri per aliquem effectum, nec per aliquam similitudinem creatam objectivam, ut infra tract. 3, de Trinitate, l. 1, in fine dicemus. Sed beata visio attingit Trinitatem clare et evidenter, prout in se est ; ergo necesse est ut immediate terminetur ad ipsam divinitatem et personas in ea subsistentes, absque ullo medio. Unde recte Nazianzius, orat. 20, de Basilio inquit : *Contemplari beatam Trinitatem eo quo est modo ;* et optime Epiphanius hæres. 70, cujus aliqua verba statim referam. Videri etiam potest : Dionysius c. 4, de Cœlesti Hierarch.; Ignatius epist. ad Romanos; Martialis epist. ad Tolossan. c. 37; Clemens Alexander lib. 5. Stromatum, non longe a principio; sed copiosius Augustini epist. 6, 30, 112 et 150 et 4. Genes. ad literam, a cap. 23 et lib. 12, cap. 34, ubi ait, videri ipsam Dei substantiam et verbum æternum; item lib. 22, de Civit., cap. 29 et 30. Alia retuli in materia de Incarn., disput. 26, sect. 1.

Possit-ne ratione naturali ostendi, visionem Dei esse possibilem.

7. Tertio, ut ratione ostendatur hæc veritas, inquiri potest, an possit ratione naturale ostendi hanc visionem esse possibilem, Scotus in 4, dist. 49, quæst. 8, existimat demonstrari hac ratione. Visio intuitiva est perfectio simpliciter potentiæ cognoscitivæ ; sed talis perfectio est possibilis in potentia inferiori, qualis est visus corporalis, ergo etiam est possibilis in potentia superiori ut est intellectus. Nam perfectio simpliciter possibilis potentiæ inferiori, multo magis debet esse possibilis potentiæ superiori, ergo maxime Dei, quia est perfectissimum objectum intelligibile. Hæc vero ratio, licet supposita non repugnantia manu ducat intellectum et sit aliqua suasio, absolute tamen non probat. Primo, quia non est necesse ut omnis perfectio, quæ convenit inferiori naturæ, conveniat superiori extra Deum : nam esse incorruptibile est perfectio simpliciter, vel illam indicat, quæ convenit quibusdam substantiis minus perfectis, quam sint aliæ, quibus illa proprietas non inest. Item claritas est perfectio simpliciter cognitionis et convenit naturali scientiæ, non autem fidei, cum tamen fides sit simpliciter perfectior. Potest igitur aliquid in genere entis esse perfectius simpliciter, quod secundum aliquam conditionem sit inferius et incapax alicujus perfectionis, quæ invenitur in inferiori ut sic. Ergo ex vi illius rationis non sequitur, si visus corporeus est capax intuitivæ visionis, etiam intellectum esse capacem ejus. Et ratio universalis reddi potest, quia licet illud prædicatum abstracte sumptum, verbi gratia, esse visionem intuitivam sit perfectio simpliciter, tamen contractum ad talem visionem, scilicet corporalem, habetur imperfectissimo modo : contractum vero ad visionem intellectualem requirit eminentiorem perfectionem :

et ideo fieri potest ut visus corporeus, qui in suo genere est perfectus, sit capax illius perfectionis sic limitatæ et tamen quod intellectus præsertim humanus, qui est imperfectus in genere intellectuali, non sit capax illius perfectionis elevatæ ad intellectualem ordinem. Denique cognitio abstractiva intellectus est perfectior simpliciter, quam visio oculi ; ergo etiam si intellectus tantum esset capax hujusmodi cognitionis , posset esse perfectior potentia quam visio.

8. Secundo præcipue deficit illa ratio in ultima illatione ; nam licet concedamus intellectum esse capacem visionis intuitivæ, non sequitur esse capacem visionis intuitivæ Dei, quia hoc objectum est elevatissimum, et potest superare vires intellectus. Potest ergo illa visio intuitiva esse aut angeli, aut ipsiusmet animæ, si a corpore non impediatur. Et confirmatur, quia eadem ratione posset concludi, intellectum nostrum per vires suas naturales esse capacem visionis intuitivæ Dei, quia potentia inferior per vires naturales est capax visionis intuitivæ, ergo et superior. Constat autem, angelum naturaliter posse intueri suam substantiam, non vero divinam. Imo et visus corporeus, quamvis naturaliter possit intueri aliqua objecta visibilia, fortasse aliquod est ita excellens ut naturaliter non possit illud intueri.

9. *Ratio divi Thomæ.*—Alia ratione utitur D. Thomas 1 p., quæst. 12, art. 1, et 1, 2, quæst. 3, art. 7, et quæst. 5, art. 1, quæ fundatur in naturali appetitu, quem habet homo ad suam beatitudinem : unde concludit beatitudinem esse possibilem, quia appetitus naturalis non est frustra. Addit vero hunc appetitum non posse satiari, nisi hac visione Dei, quia homo, viso effectu, cupit cognoscere causam et non quiescit agnoscendo illam esse, nisi etiam cognoscat quid sit: appetit ergo homo naturaliter scire, non solum an sit Deus, sed quid sit ; non potest autem cognoscere quid sit, nisi per hanc visionem; ergo sine hac visione nec beatificari, nec satiari potest, ergo si beatitudo hominis est possibilis , hæc visio est possibilis.

10. *Explanatio discursus.*—Sed hic discursus D. Thomæ est valde difficilis, quia ut latius dicemus in prima secundæ et constat etiam ex probatione D. Thomæ, ipse non loquitur de appetitu innato seu pondere naturæ, sed de appetitu et desiderio elicito. Hic autem appetitus non tantum est de re possibili, sed interdum etiam ad impossibilia fertur ; ergo ex hoc appetitu non potest concludi possibilitas hujus visionis. Nam si homini proponatur unio hypostatica, ut quoddam bonum excellens, etiam poterit illam appetere naturali appetitu, unde non potest concludi naturali ratione, illam visionem esse possibilem. Dicunt aliqui illum appetitum beatudinis esse naturalem, non solum ut distinguitur contra supernaturalem, sed etiam ut distinguitur contra liberum, quia est necessarius, saltem quoad specificationem, quia nemo potest odisse visionem Dei, vel non desiderare illam, si aliquem actum circa illam exercere velit et non versetur in magno errore. Ex appetitu autem naturali hoc modo recte infertur, esse possibile, quod appetitur, quia naturalis appetitus non est frustra. Atque in hunc modum dixit Augustinus, l. 4, contra Julianum, caput 3 : *Neque omnes homines naturali instinctu immortales, et beati esse vellemus, nisi esse possemus.*

11. *Non admittitur.*—Sed licet probabilis sit hæc persuasio et consentanea humanæ conditioni, nihilominus non est convincens ratio. Nam multa sunt bona, quæ sine errore cognita, non possunt odio haberi et naturaliter possunt desiderari, non tamen efficaciter et ideo ex illo appetitu probari non potest esse possibilia, ut de unione hypostatica paulo ante dicebam et idem est de subtilitate , agibilitate at claritate corporis gloriosi. Unde eo ipso quod bonum propositum est superioris ordinis, licet non appareat malum, si possibile sit, tamen quia secundum rationem naturalem videri potest repugnare, ideo desiderium illius naturaliter non est efficax, sed per modum simplicis complacentiæ. Ex qua non bene infertur, bonum illud esse possibile. Nec est inconveniens, quod talis affectus possit esse frustra, quo ad consecutionem effectus, quia non est per se datus a natura, sed ex genarali affectu boni interdum nascitur. Accedit, quod non potest naturaliter constare, hominem esse capacem talis beatitudinis, quæ satiet omnem voluntatem et desideria ejus, quia licet ratione naturali constet hominem esse capacem alicujus beatitudinis, non tamen perfectæ, sed *ut hominis,* (ut Aristoteles dixit) id est, modo imperfectæ naturæ accommodato, sicut probari non potest hominem esse capacem beatitudinis, quæ reddat illum immortalem aut impeccabilem et similia, quas perfectiones potest homo naturali desiderio appetere simplici seu inefficaci affectu.

12. *Conclusio Cajetani.* —Quapropter existimo (quod etiam Cajetano falsum est) ex

solis principiis naturæ illam rationem non esse efficacem, neque hactenus rationem aliquam inventam esse, quæ hoc sufficienter convincat. Quapropter, suppositis his, quæ de illa visione fides docet, existimo dicendum esse, non posse ratione naturali probari, illam visione esse possibilem. Quia, ut infra ostendemus, illa visio est actus quoad substantiam supernaturalis, non potest autem ratione naturali cognosci, hujusmodi esse possibiles. Præterea intellectus ad illam visionem non concurrit virtute naturali, seb supernaturali et instrumentali; non potest autem ratione naturali probari, aliquam potentiam posse elevari ad agendum ultra suam virtutem. Item sunt aliquæ difficultates in illa visione, quas infra videbimus, propter quas non potest solum lumen naturæ satis cognoscere possibilitatem ejus. Potest tamen homo naturali discursu difficultates et argumenta, quæ contra hanc veritatem fiunt, sufficienter dissolvere, præsertim adjutus lumine fidei, ut ex sequentibus constabit. Unde ex argumentorum solutione poterit colligi aliqua ratio congrua, quamvis non omnino convincat. Ut, quod Deus non omnino est extra latitudinem objecti intellectus et quod intellectus noster habet capacitatem quamdam universalem. Item suppositis principiis fidei, recte probatur non posse mentem nostram quiescere, neque esse contentam alia Dei cognitione, donec videat quid sit, juxta illud Psalm. 16 : *Satiabor, cum apparuerit gloria tua.* Addi etiam hic potest ratio, partim ad hominem contra dictos hæreticos, partim ex principiis fidei desumpta, quam Gregorius supra indicat : *Quia claritas* (inquit) *Dei non est aliud a substantia Dei* : quam possumus in hunc modum urgere. Quia si videndo claritatem illam non videmus substantiam Dei et naturam ejus, est ergo illa claritas res distincta a substantia Dei ; ergo erit aliqua substantia creata, quia est miraculum perpetuum sine fundamento et sine fructu. Cur enim non erit illud accidens in aliqua substantia ? Si autem claritas illa est substantia creata vel affectio substantiæ creatæ, erit homo beatus videndo angelum, vel se ipsum illa claritate creata affectum. At fides docet non posse hominem esse beatum, nisi in Deo ipso, ergo videndo ipsam claritatem increatam Dei est beatus : illa autem est ipsamet natura Dei.

Objectiones ex Scriptura.

13. Contra veritatem hanc ex Scriptura tria tantum objiciuntur. Unum est, quod Deus sæpe dicitur invisibilis. Alterum est, quia angeli sancti dicuntur desiderare conspicere Deum 1, Petri 1 non desideratur autem ; nisi quod non habetur. Tertium est illud Joannis 1 : *Deum nemo vidit unquam ;* et addit : *Unigenitus qui est in sinu Patris, ipse narrabit.* Quasi dicat, nemo nisi Unigenitus ; ergo neque angeli, ut expresse docet Ambrosius lib. 1, de Spiritu sancto, cap. 1, et Cyrillus 1, in Joannem, cap. 22, et Chrysostomus homil. 14, in Joannem.

14. *Ad objectiones.* — Hæc vero facilem habent responsionem. Ad 1, jam dictum est, multa posse intelligi de invisibili visu corporeo. Aliquando etiam accipitur *invisibile* pro incomprehensibili, ut statim dicemus. Sæpe etiam est sermo de hominibus in hac mortali vita degentibus, juxta illud Exod. 33: *Non videbit me homo et vivet.* Ut notant Cyprianus lib. de Cardin. Christi oper, in principio ; et Augustinus epist. 112, cap. 7 et infra latius tractabitur : capite etiam sequenti aliam expositionem trademus et unaquæque est accommodanda juxta locorum exigentiam. Ad 2, respondet Gregorius 18 Moral., cap. 39, desiderium illud angelorum non esse de re non habita, sed positum esse ad explicandum quanto affectu et voluntate, sine ullo fastidio ; videant Deum. Nam, quod illud non possit esse desiderium, recte probat Gregorius, quia affligeret angelos ; unde non possent esse beati. Idem fere Isidorius lib. 1, sent ; in 22 et Beda lib. variarum quæst., qu. 9, in tom. 8. Et declaratur, nam si angeli tenentur desiderio videndi Deum, vel desiderant quod habere non possunt, vel nunquam sunt habituri et sic miseri sunt, vel desiderant quod aliquando habebunt et sic jam supponitur non esse illis impossibile videre Deum et contra fidem et rationem negatur, eos jam videre. Unde ad 3, qui intelligunt angelos in illa exclusiva comprehendi, necesse est dicant, sermonem esse de comprehensiva notitia, ut mox dicemus. Sensus autem literalis est, tantum ibi esse sermonem de hominibus ; imo est probabile solum de viatoribus esse sermonem. Nam particula *Nemo* in rigore non plus requirit. Item ad narrandam veritatem visam, non erat necessaria comprehensio. Item verisimile est ibi, Joannem excipere unigenitum, etiam ut hominem, quia ut sic nobis locutus est ; unde capite sexto de illo ait: *Hic vidit Patrem,* et tamen nec ipse ut homo comprehendit Deum. Tandem ad intentionem Joannis satis erat excludere omnes homines, qui Christum præcesserant, ut

ostenderet illum singulari ratione potuisse esse auctorem veritatis, unde tandem Augustinus ita exponit epist. 112, c. 4 et alii multi, quos in eo loco referunt Tol. et Mald.

Objectiones ex Patribus.

15. Secundo, præcipue objiciuntur varia Patrum testimonia. Ex Græcis loquitur obscure Athanasius, Orat. in illud : *Omnia mihi tradita sunt a Patre meo :* negat enim Cherubin aut Seraphin intueri divinam majestatem. Sed obscurior est Chrysostomus multis in locis, hom. 14, in Joann. : *Id quod est Deus non modo prophetæ non viderunt, sed neque angeli, neque archangeli;* et infra : *Solum vident Filius et Spiritus sanctus. Quod si omnis creatura creata est, quanam ratione increatum videre poterit.* Et auget difficultatem, quod ibidem subdit *angelos vidisse Deum in assumpta creatura, ex quo factus est homo ; nam antea non videbant.* Vide etiam homil. 13, et in homiliis de incomprehensibili Dei natura. In eadem sententia est Theodoretus, in dialogo *Immutabilis*; ubi de angelis exponit illa verba Joann. 6 : *Patrem non vidit quisquam, nisi is qui est a Deo;* et illa Joannes 1 : *Deum nemo vidit unquam.* Ac tandem concludit *non aliter angelos videre Deum, quam videbant prophetæ.* Qui tamen non viderunt divinam naturam, sed quamdam repræsentationem, quæ eorum facultati conveniebat : sic ergo angeli (ut sentit) non vident divinam substantiam, sed quamdam gloriam, quæ eorum viribus respondeat sitque eis accommodata. Atque sic fere loquuntur Theophylactus et Euthymus in Joann. 1 ; Gregorius Nyssentius lib. de Beatitudinibus circa illud : *Quoniam ipsi Deum videbunt;* Cyrillus Jerosolymitanus catechesi 6 et alii, cum disputant contra Anomæos.

16. Ex Latinis vero Hieronymus Isa. 1: *Nunc* (inquit) *videmus per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem, quando de hominibus in angelos profecerimus, licet faciem Dei juxta naturæ suæ proprietatem nulla videat creatura, et tunc cernatur mente, quando invisibilis creditur.* Similia habet epist. 15, to. 9, Cyprianus 1, de Idolor. vanit., ubi sic de Deo loquitur: *Nec videri potest, visu clarior est, nec comprehendi, tactu purior est, neque æstimari, sensu major est ; ideo sic tunc digne æstimamus, cum inæstimabilem dicimus.* His addi possunt Ambrosius et alii supra citati.

17. *Responsum.* — Ad hæc prima responsio esse potest, illos loqui de visione per oculos corporis. Quod quidem recte dicitur de Cypriano, non vero de aliis, præsertim de Chrysostomo. Tum quia loquitur de angelis, quos etiam incorporeos vocat, quia non fundat suam sententiam in speciali corporis impedimento, sed in communi ratione creaturæ. Denique ipsemet rejicit hanc expositionem in hom. 4, de incomprehensibili Dei natura, et explicat se loqui de intellectuali visione. Alia expositio esse potest, ut hi sancti loquantur per naturæ creatæ vires, juxta ea quæ cap. seq. dicenda sunt, et fortasse aliqui locuti sunt in hoc sensu. Sed non potest omnibus accommodari, quia loquuntur de facto, prout nunc angeli vident Deum, quibuscumque viribus videant. Et ideo D. Thomas 1 part., q. 12, art. 1, dicit hos sanctos loqui de visione comprehensiva et sine dubio Augustinus ita exposuit similia fere verba; Ambrosius epistola 112, ubi in fine cap. 7, subjungit hæc verba: *Non quia Dei plenitudinem quisquam, non solum oculis corporeis, sed vel ipsa mente aliquando comprehendit.* Et hac occasionne subdit statim cap. 8: *Aliud est enim videre, aliud totum videndo comprehendere, etc.* Sic etiam dixit lib. 4. Gen. ad liter., cap. 8 : *Licet haberemus corda mundissima, etiam si essemus angelis æquales, non esset nobis nota divina substantia, sicut ipsa sibi.* Eadem ergo expositio ad alios Patres applicanda est.

18. At vero Chrysostomus obscurius et difficilius loquitur. Propter quod aliqui moderni nullam volunt admittere expositionem ; sed omnino laborant, ut convincant Chrysostomum in errore contrario fuisse. Imo idem sentiunt de omnibus Patribus allegatis et de aliis, quos ipsi referunt. Non est tamen verisimile tam apertum errorem et scripturis manifeste contrarium communi consensu tantorum Patrum receptum fuisse ; fuisset enim intolerabilis lapsus, nec in eis inveniuntur verba, quæ dictam piam expositionem non admittant. Et in Chrysostomum etiam magnum fundamentum habet, quia sæpe adjungit aliqua verba, quæ hoc significant, ut v. g. hom. 4, de Incompreh. Dei nat. dicit : *Non posse creaturam exquisita ratione Deum cognoscere, cognitione expressa et integra.* Et homil. 4, in Joan., cum dixisset : *Neminem videre Patrem, nisi Filium,* addit : *Qui certa ratione visumque et comprehensionem habet.* Et similia facile ponderari possunt in cæteris locis. Quare, cum inquit angelos cœpisse videre Deum in assumpta natura, similiter exponendus est, quia eam naturam comprehendere possunt, non vero divinam. Et sic possunt

aliæ sententiæ illius exponi. Estque considerandum, disputare Chrysostomum contra Anomæos esseque morem Patrum, cum impugnant hæreticos, ita loqui, ut videantur in contrarium omnino extremum declinare et ideo facilius esse eos intelligere juxta exigentiam erroris, quem impugnant.

Objectio ex ratione.

19. Tertio objici solent variæ rationes ab inconvenientibus, scilicet quia sequitur Deum, cum simplicissimus sit, comprehendi a videntibus ipsum. Quæ ratio maxime videtur movisse Anomæos, ut dicerent nos posse comprehendere Deum, ut sumitur ex Nazianzii Orat. 42 et Chrysostomus hom. 5, contra illos. Sed ejus solutio pendet ex multis dicendis de visione beatifica et ideo pro nunc illam differemus. Objicitur præterea visionem illam, cum sit actus vitalis, debere elici naturali virtute potentiæ vitalis. Unde ulterius sequitur, esse in nobis ad illud objectum et actum naturalem appetitum, sed hæc etiam in sequentia tractanda sunt. Nunc solum una ratio objicitur, quia Deus clare visus non continetur sub objecto intellectus humani, ergo non potest elevari ad videndum ipsum. Antecedens probatur primo, ex improportione, quia Deus est infinitus, intellectus vero finitus. Secundo, quia alias naturaliter posset intellectus attingere illud objectum, quia naturale est unucuique potentiæ operari circa objectum suum. Prima vero consequentia probatur ex dictis supra capite, quod potentia non potest elevari extra suum objectum, quia cum illo adæquate convertitur.

20. *Dissolvitur.* — Respondetur Deum, absolute loquendo, contineri sub objecto adæquato intellectus, quod est ens, in quantum est: cum vero additur: *Deus clare visus,* ex parte Dei nihil additur, quod non sit comprehensum sub ratione entis, sed cum objecto ipso involvitur actus noster, quo tale objectum videtur. Et hoc modo dicendum est, illud objectum vel potius illum actum non comprehendi sub latitudine actuum naturalium intellectus, inde tamen non fit intellectum nostrum non posse elevari ad illum actum vel ad objectum cognitum per talem actum, quia ad hoc satis est, ut in illo objecto reperiatur illa ratio objectiva, quæ confuse sumpta dicitur esse adæquata ratio objecti intellectus nostri. In hoc ergo sensu negatur antecedens argumenti, quia DEUS absolute clauditur sub objecto intellectus, cujus signum est, quia naturaliter potest aliquo modo cognosci. Ad primam vero probationem respondetur, inter finitam potentiam et infinitum objectum non esse proportionem in latitudine perfectionis, ita ut una sit commensurabilis alteri. Potest tamen esse proportio aliqua in ratione objecti et potentiæ, quatenus intellectiva potentia, quamvis finita, est universalissima et capacissima (propter immortalitatem) totius latitudinis entis. Addo præterea, ex illa improportione ad summum colligi, non posse intellectum elevari ad comprehendendam infinitatem DEI, secus vero ad videndam, quia ad hoc sufficit quod finite videat, per lumen et actum, spiritualia et altioris ordinis, ut infra dicemus. Unde ad secundam probationem negatur sequela, quia fieri potest, ut intra latitudinem objecti alicujus potentiæ sit aliquod ita excellens, ut ad illud non possit potentia attingere naturalibus viribus, vel saltem non clare et perfecte, sicut noster visus corporeus non potest clare intueri solem.

CAPUT VIII.

AN DEUS SIT INVISIBILIS PER NATURALES VIRES CUJUSCUMQUE CREATURÆ ET CONSEQUENTER NONNISI SUPERNATURALITER VIDEATUR.

1. *Error aliquorum.* — Cum dictum sit, DEUM non esse omnino invisibilem creaturæ intellectuali, oportet exponere an aliquo saltem modo illi invisibilis sit et non tantum incomprehensibilis, et consequenter explicare oportet quomodo videri possit, vel quomodo non possit. In puncto ergo proposito fuit hæresis begardorum asserentium, quamlibet naturam intellectualem per se ipsam posse fieri beatam, neque indigere lumine gloriæ ad videndum DEUM, qui error refertur et damnatur in Concilio Viennensi sub Clemente: et habetur in Clementina *Ad nostrum,* de hæret. Et ante hos hæreticos fuerunt alii dicti Anomæi, quorum auctor fuit Eunomius seu Acedius, qui dixerunt posse hominem in hac vita comprehendere DEUM et aliqui dicunt, fuisse locutos de cognitione per vires naturæ. Sed id nec colligi potest ex Chrysostomo in homiliis de incomprehensibili DEI nat., quas contra illos scripsit, nec ex Theodoreto, aut aliis illum errorem referentibus. Imo Hieronymus Matthæi 11, in id: *Nemo novit Filium nisi Pater,* indicat Eunomium fuisse locutum de cognitione per revelationem.

2. *Fundamentum erroris.* — Fundamentum hujus erroris non refertur a dictis auctoribus;

videtur autem esse potuisse, quia si intellectus creatus non posset videre DEUM per suas naturales vires, nullo modo posset ad illum actum elevari, quia potentia præsertim vitalis non potest elevari ultra suam sphæram. Sed hoc fundamentum partim solutum est in capite præcedenti; partim tractandum est in iis, quæ dicemus de principiis visionis beatæ. Adverto hic etiam, quod licet non inveniatur hic error inter errores Pelagii numeratus, tamen si consequenter locutus est, non potuit non in eo versari, cum dixerit omnia media ad hunc finem consequendum viribus naturæ perfici posse et vitam æternam, quæ non est aliud, quam illa visio DEI, sine gratia DEI posse comparari. Unde, ut Augustinus refert 1. de Peccator. merit. et remissione, cap. 30, parvulis non baptizatis promittebat vitam æternam, utique tanquam sibi nataraliter possibilem vel etiam debitam. Tamen quia ille distinguebat vitam æternam a regno cœlorum, ut ibidem ait Augustinus et non declaravit, quid per vitam æternam intelligeret et quomodo illam a regno DEI distingueret, ideo certo dicere non possumus, quid de visione Dei clara senserit.

3. *Sententia Durandi — Sententia Scoti. — Rejicitur opinionem Scoti.* — Secundo solet hic referri sententia Durandi in 4, distinct. 49, quæst. 2, num. 24, ubi ait intellectum de se aptum esse ad videndum Deum clare, remotis impedimentis : et sine ulla supernaturali virtute supera addita videre illum, per hoc solum quod DEUS sit illi præsens. Verumtamen quia expresse dicit illud non fieri secundum naturæ ordinem, sed gratiæ, et nunquam dicit, DEUM fieri præsentem per actum naturalem : ideo illa sententia non pertinet ad hunc locum, sed infra tractanda est disputando de necessitate luminis gloriæ et de modo quo noster intellectus ad illam visionem concurrit. Solet etiam hic referri sententia Scoti 2, dist. 3, quæst. 9, ubi docet posse angelum per virtutem naturalem quidditative cognoscere essentiam DEI, prout in se est, per speciem sibi inditam *repræsentantem DEUM abstractive sicuti est,* quam speciem dicit esse naturalem angelo. Quam opinionem sequitur Gabriel ibi, quæst. 2; differt tamen in modo loquendi, negat enim illam cognitionem posse naturaliter haberi, nisi oriatur ab intuitiva, ut latius tractat quæst. 1, prolog. 1, art. 2. Tamen quia Scotus fatetur expresse visionem intuitivam DEI esse supernaturalem et illam, de qua loquitur esse tantum abstractivam, ideo illa etiam opinio ad hunc locum non spectat, sed tractatibur in fine lib. 1, de Trinitate. Displicet autem illa opinio Scoti in duobus. Primo, quia in visione clara essentiæ divinæ prout in se est, distinguit visionem intuitivam ab abstractiva. Secundo, quia gratis nullaque reddita ratione concedit, posse angelos habere speciem naturalem, qua DEUM, sicuti est, abstractive cognoscant, et negant posse habere speciem, quæ sit visionis intuitivæ principium. Quia non minus est possibilis hæc, quam illa, ut infra ostendam et videtur admittere ipse Scotus in 4, dist. 49, quæst. 11. Quod si utraque est possibilis, cur magis dicitur una naturalis angelo quam alia, cum utriusque sit capax capacitate passiva et neutram habere possit, nisi a solo DEO. Imo ut infra videbimus, impossibilis est species, quæ repræsentet Deum, prout in se est, non repræsentando illum intuitive.

4. *Tertia sententia.* — Tertio referri hic potest opinio dicens, illam visionem esse quidem supernaturalem quoad consecutionem seu effectionem, tamen esse naturalem in ratione beatitudinis, quia est finis naturalis hominis, ad quem naturæ pondere fertur. Quæ duo mihi videntur repugnantia, sed de hoc disputandum est in prima secundæ. Nunc ego suppono non dari in nobis appetitum innatum ad visionem claram DEI, ideoque non posse hoc titulo dici naturalem. Denique posset aliquis opinari, illam visionem esse supernaturalem quoad modum, non tamen quoad substantiam suam : quia cum sit actus elicitus a naturali potentia, necessario esse debet in substantia naturalis, sicut sunt alii actus supernaturales, per quos illa visio comparatur. Hujus opinionis auctorem non invenio, tamen qui negant actum charitatis esse supernaturalem quoad substantiam, possent consequenter hoc modo opinari.

5. *Assertio.* — Dicendum primo illam visionem esse supernaturalem cuilibet intellectui creato. Ita censeo esse certum de fide. Probatur ex sacris literis ad Romanos 6 : *Habetis fructum vestrum in sanctificatione, finem vero vitam æternam.* Ubi nomine *vitæ æternæ* significatur beatitudo, quæ in visione DEI præcipue consistit, ut constat ex usu et communi sensu omnium. De hac autem vita æterna statim subdit : *Stipendium peccati mors, gratia DEI vita æterna.* Ubi omnes interpretes notant diversitatem locutionis; nam licet homo suis operibus mereatur et pœnam et præmium, tamen Paulus pœnam vocat *Stipendium,* quia ex toto rigore justitiæ debetur; vitam autem æternam, quæ est præmium meritorum, vocat *Gratiam,*

quia est supernaturale donum, quod quamvis debeatur meritis, illud est ratione gratiæ, ut late Augustinus Epist. 105, ad Sixtum, et libro de Gratia et libero arbitr., cap. 8, et in Enchirid. cap. 107; Chrysostomus in Hom. 12, ad Roman. et omnes expositores. Et huic consonat illud Psalm. 83 : *Gratiam et gloriam dabit Dominus,* quia nimirum sunt dona supernaturalia et ejusdem ordinis. Imo præcipuum fundamentum necessitatis gratiæ per se loquendo est supernaturalitas illius visionis. Quia enim illa supernaturalis est, ideo necessaria est gratia et opera illius ad illam obtinendam. Et ideo hæc visio specialiter promittitur in Scriptura sacra tanquam proprium præmium supernaturalium operum, ut Joannis XIV: *Qui diligit me, manifestabo ei meipsum,* ut ibi Augustinus tract. 86. Denique facit illud Matthæi 11 : *Nemo novit Filium, nisi Pater, neque Patrem quis novit, nisi Filius et cui voluerit Filius revelare.* Nam licet hic locus possit exponi de cognitione fidei, quam habemus in hac vita, tamen et CHRISTUS Dominus absolute loquitur de cognitione Patris et Filii, et præterea inde sumitur argumentum apertum : nam si fides DEI est supernaturalis actus, multo magis visio. De illa etiam recte intelligitur illud Isaiæ 64 et 1, ad Cor. 2 : *Oculus non vidit, neque auris audivit, neque in cor hominis ascendit quæ præparavit DEUS diligentibus se,* ut notat ibi Hieronymus et alii et Ambrosius in 2. præparat. ad Missam.

6. Quæ testimonia videntur sufficienter de hominibus probare, de angelis vero non videntur expressa. Nihilominus omnes theologi ita illa intelligunt, et ideo cum eadem certitudine affirmant conclusionem positam respectu omnis intellectus creati. Et Augustinus 12, de Civitate, cap. 9, aperte docet : *Quæ in Scriptura sacra dicuntur de charitate, gratia et gloria, quod sint supernaturalia dona DEI, non minus de angelis vera esse quam de hominibus.* Præterea verba illa : *Gratia DEI, vita æterna et gratiam et gloriam dabit Dominus :* absoluta sunt et non tantum dicuntur respectu hominum. Unde idem Augustinus lib. 11, de Civit., c. 9 : *Lumen* (inquit) *verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, illuminat etiam omnem angelum, ut sit lux non in se ipso, sed in DEO.* Et lib. 10, cap. 2, dicit, etiam quosdam antiquos philosophos intellexisse, angelos fieri beatos participatione divini luminis ; et supra cap. 7, diximus ex sententia quorumdam Patrum, DEUM interdum vocari invisibilem in Scriptura sacra, quia per vires naturæ creatæ videri non potest. Sic docet divus Augustinus in dicta Epist. 112, cap. 9; et hoc sensu dicunt Patres DEUM esse invisibilem natura, visibilem voluntate et dignitate sua, juxta illud : *Nemo novit Filium nisi Pater : neque Patrem quis novit nisi Filius et cui voluerit Filius revelare.* Matthæi 11, ut notat Damascenus lib. 1, cap. 1; Epiphanius hæres. 70; et Ambrosius lib. 1, in Lucam, cap. de Apparitione angeli : *Cujus natura* (inquit) *est non videri, voluntatis videri.* Sic denique dicitur 1, ad Timoth. 6 : *Qui lucem habitat inaccessibilem :* utique per naturales vires creatas, sicut statim subditur : *Quem nemo hominum videt, sed nec videre potest,* per naturam ; non enim excluditur quin per gratiam possit, ut ibi divus Thomas notavit. Ratio hujus veritatis est, quia in creatura non est principium sufficiens ad illam visionem propter eminentiam DEI. Verumtamen explicatio hujus rationis ex dicendis capite sequenti pendet.

7. *Secunda assertio.*—Dico secundo: Visio illa beatifica supernaturalis est quoad substantiam suam omni naturæ intellectuali creatæ. Suppono autem primo, visionem illam creatam esse, quia per visionem increatam nullus intellectus creatus potest formaliter videre, ut de intellectu etiam animæ Christi ostendi 1 tom., 3 part., disput. 23, et in 12, quæst. 3, generatim ostenditur de formali beatitudine. Suppono etiam, sermonem esse de naturis jam creatis; nam de possibilibus dicemus capite sequenti. Assertionem ergo positam attigit in propriis terminis Cajetanus 22, quæst. 171, art. 2, explicans solutionem ad 3. D. Thomæ, quæ difficilis est, ejus tamen difficultas contra hanc conclusionem non procedit : nam ibi docet cognoscere occulta divinæ sapientiæ esse actum supernaturalem quoad substantiam ; ergo a fortiori id doceret de visione beatifica, qua manifestatur id quod est in DEO occultissimum, scilicet, substantia ejus et voluntas. Unde Sotus in 4, dist. 49, quæst. 2, art. 4, ita sentit de visione beata, quamvis de actibus theologicis viæ contrarium sentiat. Atque idem sumitur ex divo Thoma 12, quæst. 5, art. 5, ad tertium, ubi dicit hanc operationem differre specie ab omni operatione imperfecta, quam homo suis viribus facere potest.

8. *Quod sit actus naturalis vel supernaturalis, quoad substantiam.* — Ut autem ratione hoc probemus, oportet prius supponere quid sit, actum esse naturalem vel supernaturalem quoad substantiam. Nam si quis contendat omnem actum, qui in genere scientiæ vel intellectionis convenit cum actibus naturalibus,

hoc ipso appellari naturalem quoad substantiam intellectionis vel etiam dici sic naturalem ex eo solum quod potest quacumque ratione elici ab intellectu et in eo recipi, sive intellectus sit sufficiens virtus naturalis, sive non ad illum faciendum, qui hoc modo usus fuerit hæc voce, revocabit totam rem ad quæstionem de modo loquendi et impropriissime loquetur, quia nulla res habet rationem suam ex generica tantum ratione, sed ex specifica et propria : ergo substantia actus non est pensanda ex genere intellectionis, quod abstrahere potest a naturali et supernaturali specie, sed ex ratione specifica, nam differentia specifica contrahit genus et trahit illud ad suum ordinem. Sicut habitus per se infusus est simpliciter naturalis, quamvis conveniat in genere habitus cum naturalibus. Atque eadem ratione non satis est, ut actus dicatur naturalis quoad substantiam, quod recipiatur in potentia, quæ secundum suam entitatem est naturalis, quia potest recipi secundum capacitatem obedientialem, ut gratia et alii habitus per se infusi. Ac denique propter eamdem causam non est satis, quod fiat ab ipsa sententia ; tum quia hinc solum sumi potest ratio communis intellectionis; tum maxime quia fieri potest ut potentia non concurrat vi naturali, sed ut elevata et ut instrumentum divinæ potentiæ, ut infra videbimus. Ergo ille actus dicitur a nobis supernaturalis in substantia, cujus entitas talis est secundum suam specificam et specialem rationem, ut fieri non possit per naturalem potentiam creaturæ, cum generali concursu DEI sibi debito. Quod sumitur ex Cajetano 1 par., qu. 12, art. 5, circa solutionem ad 3 sentit enim ; illam formam esse in sua entitate supernaturalem, quæ nulli substantiæ debetur ex principiis naturæ, neque habet modum afficiendi connaturalem alicui substantiæ creatæ. Unde cum actus vitalis necessario manare debeat a potentia vitali, ille est supernaturalis quoad substantiam, qui ex naturali virtute creatæ substantiæ vel facultatis ejus oriri non potest. Unde etiam consequens erit, ut excellentiori modo illam afficiat quam ejus naturæ debeatur.

9. Hoc ergo supposito, facile probatur visionem beatificam esse supernaturalem in substantia, quia entitas illius actus talis est, ut a nullo intellectu creato operante per vires suæ naturæ fieri possit : quia si posset fieri, per illam entitatem videret quis Deum naturaliter. Item si entitas non est in se supernaturalis, unde habet quod sit supernaturalis ? Dices, habere ex modo supernaturali habito. Sed contra, ergo posset intellectus elicere talem entitatem sine illo modo ; ergo per illam videret DEUM naturaliter, quia ille actus esset intellectio ; ergo vel esset ejusdem speciei cum visione DEI, et sic constitueret videntem, vel esset alterius speciei et sic non esset eadem entitas secundum substantiam. Denique interrogo quis sit ille modus, qui additur illi entitati, ut faciat videre DEUM, qui nullo modo explicari potest, nisi sit differentia specifica actus et hanc differentiam dicimus dare actui substantiam ejus.

10. Posset autem aliquis dicere, unum et idem in substantia et entitate esse lumen fidei et gloriæ, quod tamen differt in modo claritatis vel obscuritatis, qui modi sunt accidentales illi entitati. Atque pari modo eumdem actum secundum substantiam, qui in via est obscurus et fidei, posse transire in visionem per adjectionem claritatis, quæ sit accidentalis modus illius actus. Quod si huic dicendi modo quis addat actum fidei in via esse naturalem quoad substantiam, intelligi poterit hoc modo, entitatem unionis esse naturalem et non constitui in esse visionis per specificam differentiam et essentialem, sed per accidentalem modum superadditum.

11. Hæc vero dicendi ratio imprimis supponit unum falsum, scilicet actum fidei esse naturalem in substantia ; imo inde potest retorqueri argumentum, quia juxta sanam doctrinam actus theologicarum virtutum, qui sunt via ad illam visionem consequendam, sunt supernaturales quoad substantiam alias explicari non potest, quomodo sit gratia necessaria simpliciter ad singulos actus tales, ergo multo magis visio. Deinde absurdissimum est dicere, fidem et visionem esse accidentales modos actus intelligendi, quia nulla major diversitas inter actus intellectus inveniri potest, cum unus nitatur auctoritate dicentis, alius evidentia ipsius rei ; unus repræsentet DEUM sicuti est, et sit quidditativa et intuitiva cognitio illius, alius vero minime, sed solum obscura quædam credulitas ex obedientia et affectione voluntatis. Ac præterea si illæ essent differentiæ accidentales, oporteret unam speciem substantialem actus illis subesse ; hæc autem est inexplicabilis, ut latius in materia de gratia tractandum est. Dicendum ergo est, actum illum videndi DEUM ex vi suæ differentiæ specificæ et essentialis esse visionem DEI ; ergo sicuti non potest creatura per vires naturæ videre DEUM, ita neque efficere illum actum secundum speciem essentialem ejus ; ergo secundum illam

est supernaturalis, et hoc est esse supernaturale quoad substantiam. Neque contra hoc occurrit difficultas alicujus momenti; quomodo enim actus sic supernaturalis possit elici ab intellectu, dicam infra.

CAPUT IX.

UTRUM VISIO DEI SIT SUPERNATURALIS OMNI INTELLECTUI SEU NATURÆ INTELLECTUALI CREABILI.

1. *Ratio dubitandi.* — Hæc quæstio necessaria est ad reddendam solidam rationem veritatis stabilitæ capitulo precedenti: et ideo hoc loco illam ponimus, licet alias tractari soleat de lumine gloriæ sub hoc titulo: *An possit esse connaturale alicui creaturæ,* et eadem tractari potest de gratia et charitate et de omnibus virtutibus per se infusis. Satis vero convenienter tractatur de actibus; nam propter illos sunt habitus, eisque proportionantur et revera omnis illa quæstio pendet ex visione beata; nam in genere finis est quasi prima radix totius ordinis gratiæ omniumque supernaturalium donorum. Ratio ergo dubitandi est, quia illa visio est limitatæ perfectionis ergo nihil repugnet; ut possit creatura fieri, cui talis visio sit connaturalis seu quæ habeat virtutem sufficientem ad efficiendam illam. Atque idem argumentum fieri potest de lumine gloriæ; illud enim finitum est et, ut dicemus, est connaturale principium hujus visionis; quid ergo repugnat quod fiat aliquis intellectus tantæ perfectionis, quantæ est ipsum lumen gloriæ et quod fiat aliqua spiritualis substantia, cui sit connaturalis talis intellectus; ergo illi creaturæ poterit esse naturalis visio DEI.

2. *Assertio D. Thomæ.* — *Ratio a posteriori.* — Dicendum nihilominus est, visionem beatam esse simpliciter et absolute supernaturalem respectu omnis intellectus creabilis. Hæc est sententia D. Thomæ 1 part., quæst. 12, art. 3, quem fere omnes theologi sequuntur. Et sumitur ex D. Augustino lib. 12, de Civit., cap. 1, ubi agens de creatura intellectuali dicit, posse fieri beatam visione DEI, non quia creatura est, multæ enim creaturæ non sunt illius beatitudinis capaces, sed quia rationalis est: *Quia vero creatura* (inquit) *est, hoc non ex se potest, quia ex nihilo creata est, sed ex illo a quo creata est.* Ergo secundum Augustinum impotentia creaturæ, ut suis viribus videat DEUM, ex hoc præcise oritur, quod creatura est ex nihilo facta: quæ ratio procedit in omni natura creabili. Deinde a posteriori est apud me valde probabile argumentum, quod de facto non est connaturalis illa visio alicui creaturæ intellectuali: ergo signum est hoc esse extra latitudinem earum perfectionum, quæ possunt esse connaturales creaturæ. Unde recte Scotus in 2, dist. 6, quæst. 9, dicit rationabile esse tribuere angelis omnem naturalem perfectionem intelligendi; nam si creatura aliqua naturalis hoc potest viribus suis, quæ ratio reddit potest, cur inter angelos nullus sit qui hoc possit? Præcipue quia videntur esse in primo gradu et ordine substantiarum creatarum possibilium, sunt enim in gradu intellectuali, in quo est DEUS ipse et confirmatur, quia ut dixit D. Thomas, 1 par., quæst. 50, art. 1, ad perfectionem universi pertinet ut constet omnium rerum gradibus et ordinibus; si autem esset possibilis creatura, quæ tantam vim haberet intelligendi, ut suis viribus posset intueri DEUM, esset in altiori gradu et ordine rerum constituta quam sint creaturæ intellectuales, quæ nunc sunt, sicut ordo gratiæ est alius a toto naturæ ordine; ergo pertinuisset ad universi complementum, quod in illo esset talis gradus vel ordo creaturarum: cum igitur hoc non sit valde probabile, signum est non esse possibilem; non enim agimus de quacumque majori nobilitate specifica, sed de novo gradu et ordine rerum.

3. *In reddenda ratione a priori est difficultas.* — *Ratio nominalium rejicitur.* — At vero rationem a priori hujus veritatis reddere, difficile est et quoniam Scotus, Durandus et alii D. Thomæ rationes impugnant, examinemus prius quas ipsi afferunt. Nominales non reddunt aliam, nisi quia illa visio a solo DEO fieri potest per creationem. Sed imprimis hoc sine probatione assumunt. Deinde in rigore falsum est, quia illa visio non a solo DEO fieri potest, sed etiam a lumine gloriæ et suo modo ab intellectu, ut infra dicetur; nec fit per creationem, sed educitur de potentia obedientiali a qua in fieri pendet. Tandem male inferet, quia non omnis forma, quæ a solo DEO per creationem fieri potest, supernaturalis est, ut patet de anima rationali et de scientia infusa angelorum, quæ licet vere non fiat per creationem, concreari dicitur. Cur ergo hæc visio non potest etiam concreari? Nec potest hoc esse debitum creaturæ alicui possibili, sicut illa scientia est debita angelo, vel sicut materiæ sic dispositæ est debita creatio seu infusio animæ? Unde Major. 4, dist. 49, quæst. 4, in fine, videns rationis insufficientiam, dubitat non solum de natura creabili, sed etiam

de angelis creatis, an possint per naturalem vim Deum videre, sed immerito de hac posteriori parte dubitat: habet enim firmius fundamentum quam sit humana ratio, scilicet divinam revelationem. Unde licet occasionem habuerit dubitandi de posteriore, seu postrema dubitatione; circa priorem, melius ex hujus certitudine intulisset, priorem etiam non esse in dubium revocandam.

4. *Ratio Scoti.— Hæc ratio non admittitur.*—Secundo Scotus in 4, dist. 49, quæt. 11, licet disputet de intellectu humano, tamen idem significans de omni intellectu possibili, dicit non posse habere actum hujus visionis sibi connaturalem, quia ad eliciendam hujusmodi visionem, necessarium est habere DEUM præsentem in ratione objecti, vel aliud in quo Deus eminenter contineatur; sed DEUS in nulla alia re potest eminenter contineri: nec etiam est sufficienter præsens, quia licet per illapsum sit intime in quolibet intellectu, tamen non est præsens in ratione objecti, nisi voluntarie se manifestet. Hæc vero ratio partim assumere falsum videtur, partim petere principium. Nam circa illam disjunctivam, quam in majori assumit, interrogo an fundetur in communi ratione visionis intuitivæ ut sic, vel in speciali ratione visionis DEI? Priori modo est falsa; nam unus angelus videt intuitive alium, quamvis non habeat illum per se objective præsentem, nec per aliquid eminentius illo, sed solum per speciem quamdam intelligibilem, quæ vim habet illum repræsentandi. Si vero dicatur secundum, hujus rei rationem non reddi, hoc enim inquirimus quid sit speciale in illa visione, ut fieri non possit per speciem aliquam intelligibilem, quæ sit connaturalis alicui intellectui creato. Quæ difficultas maxime urget contra Scotum, qui admittit posse angelum quidditative cognoscere DEUM per speciem, quam dicit esse naturalem, licet a solo DEO infundi possit. Deinde inquiro quid sit DEUM esse præsentem objectione intellectui, aut quid addat hæc præsentia objectiva ultra essentiam et illapsum intimum et indistantiam entitatum? Aut enim est sermo de præsentia quasi actuali et vitali, et hæc fit per ipsam visionem, quia nihil aliud est habere rem in præsentia quam videre illam, quomodo dicitur DEUS esse in omnibus rebus per præsentiam: dicere ergo in hoc sensu DEUM non posse videri, quia non potest esse præsens, est petere principium. Aut per præsentiam intelligitur talis approximatio seu conjunctio objecti cum potentia, quæ sufficiat ad videndum illud. Et in hoc sensu sine ulla probatione assumit Scotus DEUM non esse posse sic objective præsentem intellectui creato in actu primo, seu actum primum tali intellectui connaturalem; nam hæc conjunctio sufficienter fit per speciem intelligibilem, ut ostendit tacta difficultas.

3. *Ratio Durandi. — Non probat hæc ratio.* —Tertio Durandus in 4, dist. 49, quæst. 2, agens etiam de intellectu humano, similem fere habet discursum, alia quidem occasione, sed si legitimus est, hic locum habet. Quia intellectus humanus, inquit, non potest cognoscere DEUM nisi ex rebus sensatis; tamen potest extendi ratio ad omnem intellectum creatum, quatenus nullus intellectus creatus potest connaturali modo cognoscere DEUM, nisi per aliquam essentiam et naturam inferioris ordinis ab ipso DEO. Per hujusmodi autem medium non potest videri DEUS prout in se est, ergo hoc impedimentum cognoscendi DEUM per hujusmodi medium non potest naturaliter amoveri et ideo nulla creatura potest naturaliter videre DEUM; sed solus DEUS (inquit) potest se facere immediate præsentem intellectui. Hæc vero ratio, nisi aliquid ei additur ex ratione D. Thomæ jamjam tractanda, nihil probat. Nam licet verum sit DEUM non posse videri, prout in se est, per medium cognitum inferioris ordinis, quia nullum est adæquate repræsentans perfectiones DEI: tamen quod creatura non possit naturaliter cognoscere DEUM nisi per hujusmodi medium cognitum, hoc non est evidens, nisi in nobis tantum pro hujus vitæ statu et tamen sine probatione assumitur in dicta ratione. Interrogo enim (eodem fere modo, quo processi circa rationem Scoti) quod creatura non possit cognoscere DEUM nisi per medium cognitum, an oriatur ex generali ratione cognitionis, seu visionis creatæ? Et hoc est aperte falsum: quia unus angelus aperte intuetur alium sine medio cognito, per speciem intelligibilem, quæ vocatur medium incognitum; vel oriatur ex propria ratione talis objecti, scilicet DEI et hujus rationem quærimus, quam Durandus non reddit.

6. Alii rationem reddunt ex eo quod nulla creatura fieri potest impeccabilis per naturam suam, ut est communis sententia theologorum et consentanea sanctis Patribus, ut traditur in materia de angelis et de gratia: at si esset creatura connaturaliter Deum videns, esset impeccabilis natura sua. Hæc ratio probabilis est, tamen procedit magis ex creditis

quam ex sola ratione. Imo cum ratione agitur ad probandum illud principium, recurritur ad id de quo modo agimus, quia re vera est unicum fundamentum illius veritatis, et præterea intelligi posset visio DEI connaturalis alicui creaturæ per speciem sibi connaturalem; et tamen quod talis species et visio non necessario darentur a principio creationis, sed juxta dispositionem auctoris naturæ, et tunc posset creatura illa peccare illo tempore quo non daretur ei visio Dei.

7. *Divi Thomæ ratio.* — Tandem D. Thomas ad hoc confirmandum varias rationes adducit 3, contra Gentes, cap. 52, ex quibus unam elegit 1 part., quæst. 12, art. 4 et quæst. 5, articulo quinto, quæ sic formari potest. Modus essendi DEI est altioris ordinis et rationis ab omni esse seu modo essendi omnis creaturæ possibilis; ergo intelligibilitas DEI est alterius rationis et ordinis ab omni modo cognoscendi connaturali cuicumque creaturæ possibili, ergo a nulla videri potest per vires suæ naturæ. Primum antecedens probatur, quia Deus in suo esse est actus purissimus et simplicissimus; omnis autem creatura habet aliquam compositionem et veluti materialitatem, si cum divina puritate comparetur. Prima vero consequentia probatur, quia modus cognoscendi est accommodatus modo essendi, et similiter cognoscibilitas seu intelligibilitas DEI est proportionata perfectioni ejus in genere entis; ergo quo res habet in suo esse altiorem modum essendi, eo est intelligibilius altiori modo; et e contrario quod habet inferiorem modum essendi, est cognoscitiva seu intellectiva minus profecto modo; ergo ex modo essendi diverso objecti intelligibilis et naturæ intelligentis, recte colligitur eorum improportio, ut unum ab altero naturaliter cognosci non possit perfecte et prout in se est. Quam rationem confirmat D. Thomas inductione et discursu facto in omnibus naturis cognoscentibus et objectis earum, ut clare videri potest citatis locis.

8. *Amplius confirmatur.* — Confirmari præterea potest ex principiis sumptis ex doctrina de anima. Unum est omnem cognitionem fieri per aliquam abstractionem, seu aliquo modo immateriali, seu intentionali; et ideo etiam inter sensus ille est perfectior, qui habet modum operandi minus materialem. Alterum est intellectum, ut sit omnium cognoscitivus, requirere abstractionem in suo esse ab omni organo materiali et corporeo: ergo sine dubio virtus cognoscendi et modus ejus est accommodatus modo essendi seu puritati et immaterialitati ipsius esse. Aliud principium est, objectum cognoscendum debere abstrahi aliquo modo a materia, et ideo res materiales dicuntur intelligibiles in potentia, res autem immateriales intelligibiles actu, ergo etiam intelligibilitas Dei oritur ex actualitate et puritate ejus; ergo si modus existendi objecti cogniti seu cognoscibilis est diversus a modo essendi naturæ cognoscentis, erit tale objectum tali potentiæ improportionatum, ut in se et prout in se est, sine alio medio naturaliter videri possit. Confirmatur hæc eadem illatio, quia ut objectum cognoscatur, debet uniri cognoscenti, aut per se ipsum, aut per aliquem alium actum; quod autem in alio recipiatur, est in illo ad modum ejus, seu modo illi proportionato; ergo cognitio semper fit ad modum cognoscentis; ergo si talis modus sit inferioris ordinis, non poterit perfecte attingere rem ordinis superioris.

9. *Hæc ratio divi Thomæ impugnatur ab Scoto.* — Hanc rationem multis impugnant argumentis Scoti et alii, ut late referunt ac defendunt Cajetanus loco citato; Capreolus in 4, dist. 49, quæst. 4; Ferrarius 3, contra Gentes cap. 53. Sotus, dist. 49, quæst 2, art. 2, summa omnium ad tria revocatur. Primum est, quia sequitur angelum inferiorem non posse videre superiorem prout in se est, quia superior habet perfectiorem modum essendi. Secundum est, quia sequitur nec lumen gloriæ posse habere vim connaturalem ad efficiendam visionem DEI, quia non est actus purus, sicut DEUS. Tertium est, quia perfectio seu excellentia objecti cognoscibilis non potest esse ratio, ob quam perfecte non possit cognosci a potentia, sub cujus objecto comprehenditur, ut si lux solis comprehenditur sub objecto visus, sola eminentia et perfectio ejus lucis non potest esse ratio ob quam non possit videri a visu: quia cum ex ratione lucis sequatur ratio visibilis, potius per se loquendo, quo fuerit lux perfectior, eo erit visibilior. Unde, si interdum videri non potest, id non est per se ex parte objecti, sed per accidens, quia intervenit aliquod impedimentum, ut verbi gratia, quod præsentia talis lucis corrumpat organum sensus. At vero in præsenti DEUS comprehenditur sub objecto intellectus creati; ergo ex eo quod sit summe intelligibilis, ratione perfectissimi modi essendi non potest per se colligi, quod non possit perfecte intelligi a tali potentia; ergo reduci debet ad aliquod impedimentum per accidens. Hoc autem non est quia in

organo corporeo, quod lædi possit, nec ipsa in se est capax talis læsionis, neque objectum est effectivum ejus : ergo tota ratio hujus impedimenti est quia hæc potentia non potest cognoscere illud objectum, nisi per medium cognitum inferioris ordinis.

10. *D. Thomæ approbatur ratio.* — Nihilominus censeo rationem D. Thomæ optimam esse, quantum pro capacitate materiæ adduci potest, quæ imprimis explicanda est in creaturis factis, et deinde facile intelligetur eodem modo procedere in creaturis possibilibus. Quod enim nunc angelus non possit intueri DEUM virtute naturali prout in se est, non potest aliunde oriri quam ex imperfectione angeli et perfectione DEI ; nam ex utroque capite inter se collato oritur improportio, nec alterum sine altero sufficere. Quod patet comparando angelum cum eadem imperfectione ad objectum minus perfectum, quale est alius angelus, vel comparando DEUM ad intellectum perfectum, qualis est divinus per essentiam vel per participationem divini ordinis : nam inter hæc non invenitur improportio, oritur ergo impossibilitas ex imperfectione unius comparata ad perfectionem alterius. Non sufficit autem ad hanc improportionem quæcumque essentialis diversitas rerum, ut per se notum est in angelis : ergo oritur ex altiori modo essendi DEI, in quo superat angelicam naturam : hic autem modus non potest esse alius nisi summa puritas et actualitas DEI comparata ad potentialitatem angeli : nam inde oritur, ut quicquid angelus intelligit, concipiat ad modum quo ipse est. Sicut divus Thomas sumit ex libro de causis, ratione 8, ubi dicitur quod intelligentia intelligit omnia ad modum suæ substantiæ, quia illa est objectum proportionatissimum intellectui ejus, in quod primo et per se feratur ; unde fit ut aliarum rerum species intelligibiles recipiat juxta modum suum et sibi proportionatum. Atque hoc confirmari potest ex modo intelligendi hominis ; nam omnia intelligit ad modum rerum materialium, quia per corpus species recipit.

11. Unde potest sumi confirmatio ; quia si verum est DEUM nullo modo posse videri per speciem creatam, sed solum per suam essentiam finitam per modum speciei, facile intelligitur talem quasi speciem et quasi actum primum non posse esse connaturalem alicui creaturæ intellectuali, quia est actus alterius ordinis longeque elevatior, qui cum ex se non ordinetur ad actuandam aliquam potentiam, non potest esse debitus alicui intellectui creato, ut recte D. Thomas quæst. 8, de veritate, art. tertio. Et quamvis fortasse de potentia absoluta non repugnet dari speciem creatam DEI, ut infra dicam, tamen ad vim hujus rationis satis esse videtur, quod talis visio ex natura sua non postulet aliam speciem præter ipsam essentiam, ut intelligamus illam visionem non posse esse connaturalem illi intellectui, cui non est debita essentia divina per modum speciei. Præterea, si admittamus dari talem speciem, quæ possit repræsentare DEUM prout in se est, illa deberet esse proportionata perfectioni, immaterialitati ac subtilitati objecti repræsentati; et ideo repugnat actum, ad quem ordinatur talis species, simul esse proportionatum tali objecto et commensuratum tali subjecto, ut sit connaturalis illi.

12. *Ad objectiones Scoti. Ad primam.* — Atque ex his facile est respondere ad objectiones. Ad primam negatur sequela ; nam angeli licet differant in specie essentiali, tamen habent modum essendi et compositionis et immaterialitatis ejusdem ordinis ; nam in omnibus illis est aliqua compositio sive ex esse et essentia, sive ex natura et supposito, sive ex genere et differentia, sive ex subjecto et accidenti. Et ideo quamvis unusquisque angelus cognoscat alium juxta modum suum et per species sibi accommodatas, tamen potest illum clare et intuitive videre prout in se est. Sicut quamvis in ordine rerum materialium sit differentia majoris vel minoris perfectionis, nihilominus quia omnes conveniunt in eodem modo essendi, æque omnes cadunt sub cognitionem intellectus humani, quantum spectat ad modum cognoscendi. Unde quia hæc imperfectio, quæ nunc est in natura angelica, necessario esse debet in omni natura intellectiva creabili, ideo tam impossibile est hanc visionem esse connaturalem cuicumque substantiæ creabili, quam naturæ angelicæ creatæ : necesse est enim ut omnis creatura sit aliquo modo composita et potentialis et habeat alias imperfectiones, quarum ratio non sumitur in naturis angelicis ex eo quod tales sunt, sed ex eo præcise quod creatæ et ex nihilo sunt.

13. *Ad secundam.* — Ad secundam objectionem de lumine multa dicenda sunt caput 12, nunc breviter negatur consequentia et similitudo. Et imprimis notari potest hæc differentia, quod lumen gloriæ licet sit proximum principium visionis, non tamen integrum etiam ex parte potentiæ cognoscentis ; indiget enim concursu intellectus et influxu animæ vitalis, qui nunc est instrumentalis ; unde in illa ac-

tione DEUS est principale operans, ut capite sequenti dicam. At vero si esset aliquis intellectus creatus ejusdem ordinis cum lumine gloriæ vel esset substantia creata, vel facultas ab illa naturaliter manans, unde in ordine suo esset sufficiens et totale principium et ipsa substantia esset principium principale proximum talis visionis; et ideo magis repugnat dari tale lumen connaturale creaturæ, quam desuper infusum. Deinde si lumen esset connaturale substantiæ creatæ, illi esset maxime proportionatum, eamque haberet pro objecto maxime proprio et quasi primario, id est, in quod per se primo tenderet, quia hoc est connaturale cuilibet intellectui respectu suæ substantiæ, ut ex dictis et inductione constat. At vero lumen superadditum naturæ, quod non est commensuratum imperfectioni subjecti et naturæ in qua recipitur, sed objecto et divino intellectui cujus est singularis participatio, altioris ordinis est et ideo habet pro objecto proprio et maxime proportionato ipsam essentiam DEI secundum se. Et propterea necesse est, ut tale lumen sit ultra debitum naturæ creatæ et non sit illi commensuratum, sed naturæ increatæ ad quam ordinatur.

14. *Objectio.—Responsum aliquorum.—Impugnant. — Respondetur objectioni.* — Dices: Fiat natura ipsa substantialis supernaturalis, ut simul possit lumen esse commensuratum illi objecto et utrique suo modo connaturale in suo ordine. Respondent aliqui non posse esse substantiam supernaturalem, quia non respicit subjectum, cui supernaturalis esse possit sicut accidens. Sed contra, quia potest esse supernaturalis ex contraria habitudine, scilicet, quia illi sunt connaturalia accidentia, quæ aliis substantiis sunt supernaturalia vel potest dici supernaturalis, quia per suam substantiam participat modum operandi DEI, ita proprium illi, ut attingat DEUM ipsum, prout in se est. Sed nihil horum explicat, quomodo possit intelligi substantia supernaturalis. Nam ex eo quod assumitur in priori replica, potius destruitur ratio accidentis supernaturalis ex sua specie; nam si alicui creatæ substantiæ est naturale, eo ipso supernaturale non est. Nam si sufficit, quod multis inferioribus substantiis non possit esse connaturale, omnia accidentia propria superiorum substantiarum erunt supernaturalia, quia inferioribus substantiis non possunt esse connaturalia. Quod vero secundo loco dicitur, non declarat cur illa substantia supernaturalis diceretur, vel respectu cujus, quia sola comparatio cum aliis substantiis in majori perfectione non satis est, ut constat. Et præterea id quod ibi sumitur, impossibile est, ut ostendimus.

15. Unde ut esset substantia creata supernaturalis, deberet esse substantia quæ esset purus actus, quia sine hac perfectione non posset connaturaliter uniri DEO, prout in se est, in ratione objecti cognoscibilis. Sicut ergo repugnat, substantiam esse creatam et non habere eas imperfectiones potentialitatis et compositionis, ex quibus oriri diximus ut non possit idem lumen esse commensuratum tali substantiæ ut subjecto et DEO, ut in se est ut objecto : ita repugnat dari substantiam illo modo supernaturalem. Quia naturale esset illi substantiæ habere lumen commensuratum sibi et ipsam respiciens ut objectum maxime proprium, et consequenter non posset simul respicere DEUM ipsum secundum se. Unde etiam reddi potest differentia ex proprio munere accidentis et substantiæ; nam substantia inferior non potest per ipsam participare id quod est proprium superioris : habere autem essentiam divinam pro objecto visibili maxime proprio et connaturali est proprium Dei, quatenus substantia ejus est intellectus ejus et ideo non potest convenire substantiæ creatæ ex vi suæ naturalis virtutis. At vero accidentia sunt instituta ad perficiendas substantias et supplendum defectus earum, et ideo per accidentia superaddita participare potest inferior substantia aliquo modo id quod est proprium superioris. Eo vel maxime quod in unaquaque re primum fundamentum et quasi mensura omnium proprietatum connaturalium est propria substantia et ideo in ipsis terminis involvitur repugnantia, cum dicitur substantia supernaturalis. At vero accidentia adduntur substantiæ ; et quando ab extrinseco veniunt, non est necesse ut omnino commensurentur imperfectioni ejus, in qua recipiuntur ; sed possunt esse participationes altioris naturæ et ex objecto, vel aliunde habere perfectionem suam, non est igitur similis ratio.

16. *Ad tertiam.* — Ad tertiam respondet primo divus Thomas quæst. 8, de verit., art 3, ad. 5, improportionem et excellentiam objecti esse sufficientem causam, ut a potentia debiliori perfecte attingi non possit. Deinde concedimus Durando, in qualibet re creata possibili intervenire illud impedimentum, quod non potest attingere DEUM nisi per medium cognitum : tamen radix hujus impedimenti sumenda est ex eo quod omnis creatura cognoscit naturaliter juxta modum substantiæ suæ.

CAPUT X.

UTRUM VISIO DEI PROXIME FIAT AB INTELLECTU VIDENTIS IPSUM.

1. Quoniam dictum est visionem illam ita esse supernaturalem, ut non possit per naturales vires intellectus creati fieri, necessarium est exponere quomodo et per quæ principia in illo et ab illo fiat, quæ inquisitio optime præcedentem consequitur. Hactenus enim tractavimus quæstiones, an sit et quid illa visio, et ita substantiam ac essentiam illius visionis declaravimus ubi sit; consequenter diximus de primario et quasi formali objecto ejus quod est divina essentia, prout est in se; de materiali vero dicemus infra tractando de formali effectu illius visionis; sequitur ergo, ut causas hujus visionis explicemus. Et quidem de materiali, formali et finali nihil est quod dicamus : nam materialis est intellectus, in quo recipitur visio; an vero aliquam dispositionem requirat, infra videbimus. Formalis est ipsa specifica differentia, seu quidditas talis visionis et ad hanc etiam reducitur objectum, ut speciem præbet. Finalis non est alia quam ipsemet DEUS; imo illa visio finis omnium aliarum bonarum actionum et earum merces est, ut in materia de beatitudine traditur. Sola ergo efficiens causa superest declaranda. Supponimus autem DEUM esse principalem auctorem illius visionis, ut prima et universalis causa est in ordine gratiæ. Igitur solum dicendum nobis est de causa proxima et primo, de intellectu ipso, deinde de donis supernaturalibus vel principiis juvantibus, vel elevantibus ipsum ad actum adeo perfectum eliciendum.

2. *Prima sententia. — Fundamentum.* — In proposita ergo quæst. 1 sententia simpliciter negat intellectum efficere visionem, sed solum DEUM illam infundere : intellectum autem per illam videre, quia illam recipit illaque informatur. Sic Scotus in 3, dist. 14, quæst. 1, art. 2 et in 4, distinct. 49, quæst. 11. Qui consequenter existimat probabile, in intellectu nihil super naturale præmium visioni infundi a Deo, quia intellectus se ipso est capax visionis per modum potentiæ receptivæ : neque ad hoc potest disponi aut habilior reddi per aliquam supernaturalem qualitatem, de quo dicemus capitulo duodecimo. Sic etiam Ocham in 4, qu. 12, articul. 3, ad 2, et idem dixerat in 1, distinct. 1, quæstion. 2; et nihil fere discrepat Durandus in 3, dist. 14, quæst. 1, num. 9 et in 4, dist. 46, quæst. 2; Richardus 3, dist. 14, art. 2, quæst. 3 et 4, dist. 49, art. 3, quæst. 5. Inclinat Paludanus in 4, distinct. 44, quæst. 7, num. 59 et clarius dist. 49, quæst. 1, num. 13. Fundamentum horum auctorum præcipuum esse videtur, quia illa visio est adeo supernaturalis secundum totam substantiam suam, ut nullo modo fieri posse videatur a potentia naturali. Quam rationem confirmat Paludanus. Quia illa visio fit per creationem, nulla autem potentia creata potest esse principium creandi, neque principale, neque instrumentale.

3. Quod fundamentum maxime potest habere vires juxta opinionem asserentem nullam creaturam, vel potentiam posse a DEO elevari ad agendum ultra naturales vires suas per modum instrumenti. Unde Capreolus in 4, dist. 49, quæst. 4, art. 3, ad argumenta Scoti et Aureoli contra secundam conclusionem, quamvis teneat intellectum facere illam visionem quoad substantiam, significat tamen modum supernaturalem ejus fieri a solo Deo. Sic enim inquit : *Quamvis illa visio, ut est cognitio quædam, fiat ab intellectu, tamen, ut est visio beatifica, fit a solo Deo præmiante; hæc enim est differentia inter meritum et præmium, quod meritum est a merente, præmium vero recipitur ab immerente ab alio donante.* Confirmatur secundo, quia alias homo se ipsum beatificaret. Confirmatur tertio, quia alias esset in potestate hominis visionem illam vel efficere, vel suspendere, prout vellet, quia quod homo efficit pendet a voluntate ejus.

4. *Secunda opinio. — Fundamentum.* — Secunda opinio docet illam visionem fieri ab intellectu; tamen non tribuit hanc efficientiam intellectui, nisi per denominationem a forma superaddita ipsi intellectui, cui totam illam activitatem tribuit, scilicet lumini gloriæ, quod dicitur esse totum principium proximum seu formale efficiendi visionem sine influxu intellectus immediato ac per se ipsum, sicut aqua calida dicitur active calefacere per denominationem a calore in se recepto, quatenus est totum principium formale et proximum illius actionis. Hanc sententiam indicat Capreolus supra citatus, præsertim ad primum Durandi contra secundam conclusionem; expressius Sotus in 4, distinct. 49, quæstion 2, articul. 4, dicit lumen esse totam rationem agendi illam visionem, et postea respondendo ad Durandum dicit intellectum et lumen non comparari ad visionem ut agentia partialia, et postea utitur exemplo illo

aquæ calidæ. Et hoc videntur sequi multi ex modernis Thomistis. Fundamentum hujus opinionis fuit ex parte idem quod præcedentis; nam quia illa visio est omnino supernaturalis, oportet ut totum principium proximum ejus sit supernaturale et in hoc convenit cum præcedenti sententia. Differt tamen, quia vult hoc principium esse intrinsecum et infusum potentiæ, quia ille actus est vitalis. Confirmari potest, quia si intellectus efficit illum actum, vel agit ut principium proprium et principale : et hoc dici non potest, tum quia alias esset superfluum lumen gloriæ, tum etiam quia nulla potentia naturalis habet virtutem propriam ad efficiendum supernaturalem actum : vel agit ut instrumentum divinæ virtutis et hoc etiam videtur dici non posse, tum quia actus vitalis esse debet a principio intrinseco vitali principali, non instrumentali : nam concursus instrumenti communis esse potest rebus inanimatis ; tum etiam, quia superfluum esset lumen gloriæ : nam instrumenta divina non indigent prævia qualitate, ut eleventur ad supernaturales actiones.

5. *Prima conclusio.*—Dicendum primo, beatum efficere per suum intellectum visionem beatam. Hæc est communis sententia et in schola D. Thomæ receptissima : nam licet D. Thomas nullibi ex professo de hac re disputet, tamen ubicumque agit de visione beata aut de aliis actibus vitalibus, etiam supernaturalibus, eam ut certam supponit, ut constat ex 1 part., quæst. 12, et in 1-2, quæst. 3, art. 2, 3 et 4, in hoc sensu docuit beatitudinem consistere in operatione. Idem constat ex 2-2, quæst. 23, art. 2. Ubi de actu charitatis ait non ita esse ab Spiritu sancto, quin humana mens sit principium ejus. Est autem utrobique eadem ratio. Idem sentiunt Cajetanus et alii moderni expositores. Nec Capreolus et Paludanus omnino contradicunt, licet dubii sint. Idemque fere est de Richardo et Scoto. Imo Scotus in 4, dist. 50, eam clarius insinuat. Richardus vero d. quæst. 2, necessarium putat, hominem juvari lumine intellectus agentis ad videndum Deum, quod non potest intelligi de intellectu, ut est productivus speciei intelligibilis : oportet ergo ut intelligatur de lumine intellectus, ut potest efficere intellectionem. Fundamentum unicum vel præcipuum est, quia de ratione actus vitalis est, ut effective procedat a principio intrinseco vitali; hujusmodi autem principium radicale seu principale est anima : proximum autem potentia ipsius animæ tali actui proportionata, qualis est intellectus respectu visionis. Assumptum constat inductione in omnibus actibus vitæ et fundamentum habet in propria ratione vitæ, nam in hoc primo distinguitur vivens a non vivente, quod habet in se proprium et intrinsecum principium sui actus, in cujus usu et exercitio consistit ultima perfectio viventis. Et ideo dicunt theologi præcipui et philosophi beatitudinem, quæ esse debet ultima perfectio, consistere in operatione elicita ab ipso beato. Item ob hanc causam in sacra Scriptura talis visio vocatur vita, quia re vera consistit in proprio ac perfecto actu vitæ.

6. *Dubium.—Resolutio.*—Circa hoc autem inquiri solet, an hoc sit intrinsecum actui vitæ, ut repugnet etiam de potentia absoluta, esse talem actum sine concursu potentiæ vitalis. Sed hæc quæstio communis est non tantum visioni beatæ, sed etiam omnibus actibus vitæ; et ad hunc locum non est simpliciter necessaria, quia nobis satis est (quod a nullo philosopho negari potest) hunc esse modum connaturalem, atque adeo debitum actui vitali ex natura sua, ut ostendit ratio facta et colligitur ex Aristotele in lib. 2 de Anima, et 9 Metaphysicæ, text. 5. Ubi de intellectione specialiter docet natura sua esse actum immanentem et consequenter postulare, ut ab eo principio procedat, in quo recepitur. Quocirca quamvis de potentia absoluta non repugnaret, Deum supplere illum concursum potentiæ sine illa efficiendo talem actum : nihilominus asserendum non esset ita fieri in visione beata, quia credendum est illam visionem fieri modo maxime connaturali et ex natura rei debito actui vitali. Præsertim cum sit certissimum hoc non repugnare illi visioni, eo quod supernaturalis sit, ut constat de actu charitatis et similibus, juxta doctrinam Concilii Tridentini, sess. 6, cap. 5, et can. 4, propter quem locum aliqui censent hanc sententiam esse ita certam, ut contraria sit vel erronea, vel aliquid simile. Et quidem negare fieri posse, ut actus visionis sit effective a beato, sicut actus charitatis est effective ab homine, videtur mihi valde falsum multumque repugnans principiis fidei. Quod vero de facto ita sit, non est adeo certum, tum quia est magis consentaneum illi doctrinæ Concilii Tridentini, tum etiam quia nulla est repugnatia, ut videbimus in solutione argumentorum. Et quia vix potest necessitas luminis gloriæ ostendi, si intellectus nihil agit videndo.

7. Addo denique valde probabile esse, implicare contradictionem, fieri actum, qui de se et natura sua est actus vitalis sine concursu et

efficientia principii vitalis. Quod altero e duobus modis affirmari potest. Primo afferendo talem actum essentialiter postulare dependentiam a tali principio et ideo sine illa fieri non posse, quod tamen difficile suaderi aut probari potest, de quo videri possunt dicta in Metaphysicæ disp. 48, sect. 2, n. 9, et seqq. Secundo dicendo, quamvis hujusmodi actus possit fortasse fieri et conservari a Deo in entita sua, absque activo concursu causæ secundæ, quia Deus eminenter continet omnem efficientiam : fieri tamen non posse, ut talis actus exerceat proprium munusactus vitalis, id est constituat cognoscentem, amantem, vel aliquid simile sine concursu ejus, in quo talis effectus exercetur. Quia re vera intelligi non potest quod aliquis actu cognoscat, quin se gerat ut actu vivens, neque etiam intelligi potest, quod aliquis se gerat ut actu vivens, tantum recipiendo et nihil efficiendo. Unde quamvis effectus hujusmodi actus consummetur informando, tamen hujusmodi informatio natura sua videtur habere essentialem principii subordinationem cum efficientia ejusdem, quod informare debet et hoc est actum natura sua esse immanentem.

8. *Secunda conclusio.*—Dico secundo intellectum beati effective concurrere ad visionem per suam entitatem, et non tantum per lumen vel formam aliam sibi superadditam. Hæc conclusio mihi est tam certa sicut præcedens, nam omnes probationes ibi adductæ eodem modo hic procedunt. Quia non potest vitalis actus saltem ex natura sua fieri sine influxu effectivo potentiæ vitalis et principii : si autem intellectus non influeret immediate in visionem, tantum materialiter se haberet respectu illius et respectu principii efficientis visionem, scilicet respectu luminis substentando illud. Sicut se habet aqua calida respectu caloris, qui est principium calefaciendi, vel sicut se habet corpus respectu actionis vitæ procedentis ab anima : hoc autem non satis est ad actionem vitalem. Nec refert quod illa denominatio agendi tribuatur composito, seu subjecto aut intellectui rationæ formæ inhærentis, quia illa re vera est quasi intrinseca denominatio et non est proprius influxus effectivus per attentionem vitalem, quæ necessaria est ad actionem vitæ, præsertim ad actum cognoscendi et amandi. Sicut in actu voluntatis evidentius intelligitur quod non potest homo amare, nisi immediate per suam voluntatem influat in suum amorem et quasi se determinet et se moveat in rem amatam, et ideo non potest ille actus esse a solo habitu tanquam a principio agendi : eadem autem est ratio de visione.

9. Sed dicunt aliqui, lumen non solum esse habitum, sed esse potentiam in ordine intelligendi, atque adeo esse quasi quemdam intellectum supernaturalem animæ infusum, per quem immediate potest elicere vitali modo intellectionem supernaturalem, sicut per naturalem intellectum efficit naturales actus. Quid enim repugnat infundi animæ supernaturalem potentiam, sicut dicuntur infundi potentiæ supernaturales habitus ? Sed hæc responsio nova est, et ante hoc tempus inaudita. Et primo juxta illam sequeretur lumen non infundi intellectui, sed immediate ipsi essentiæ animæ, quia si illud lumen est integra potentia intellectiva, non est cur inhæreat in aliqua potentia, sed immediate in animæ substantia, tum quia una potentia non recipitur in alia ; tum etiam quia si lumen est integra potentia agendi, erit etiam integra potentia recipiendi illum actum immanentem ; ergo nihil confert intellectus naturalis in ordine ad illum actum, ergo non est cur in illo recipiatur. Unde ulterius consequenter dicendum est charitatem non esse in voluntate, sed etiam esse veluti voluntatem quamdam supernaturalem, substantiæ animæ immediate superadditam, ut per eam supernaturaliter velit. Consequens autem valde absurdum est ; alias non beatificaretur homo secundum intellectum et voluntatem. Item non exerceret homo actum vitæ in illa visione, quia visio lumini inhæreret et per illud esset in anima tanquam in lapide. Quia anima ipsa in illum actum non influeret, quod necessarium esset, ut posset dici vivere per illum actum. Maxime quia valde probabile est (ut dixi disputat. 18, Metaphysciæ, section. 5,) necessarium esse, ut in omnibus actibus vitæ anima ipsa immediate actui influat, non tantum sustentando potentiam quasi materialiter, sed actu efficiendo. Ergo etiam in his actibus surpernaturalibus necesse est, ut anima ipsa habeat immediate actualem influxum per se ipsam, et eadem ratione potest actu influere per potentiam sibi connaturalem elevatam per auxilium seu virtutem supernaturalem. Quodcirca nec fieri nec intelligi potentiam quasi radicalem et primam ad actum vitæ, a qua censetur actus procedere secundum rationem intellectionis aut volitionis, venire ab extrinseco et non esse intime conjunctam et connaturalem animæ. Imo (ut in libro nono Metaphysicæ capite secundo, adnotavi) in hoc consistit

ratio potentiæ vitalis, quod sit potentia intrinsece manans ab anima, ut anima est et consequenter intrinsece ordinata ad efficiendos proprio actus, in quibus perfectio viventis consistit. Non ergo fieri potest, ut animæ infundantur supernaturales potentiæ simpliciter, quæ sint totalia principia proxima intelligendi et amandi, quamvis in potentiis possint infundi habitus adjuvantes et elevantes ipsas potentias, non tantum ad melius agendum, sed etiam ad agendum simpliciter, ut capite duo decimo, agendo de lumine gloriæ magis declarabitur.

10. *Ad fundamenta primæ sententiæ.* — Ad fundamenta primæ sententiæ facile est ex dictis respondere. Falsum est enim, hujusmodi visionem fieri per creationem : quia non fit nisi per eductionem de potentia obedientiali intellectus, a quo pendet in fieri et in esse, tanquam a subjecto et principio. Nec refert, quod supernaturalis sit, nam etiam actus charitatis et fidei sunt supernaturales quoad substantiam : quod autem visio sit perfectior, parum refert, quia omnes hi actus sunt in eodum ordine constituti et licet differant secundum majorem vel minorem perfectionem, hoc per majus, aut minus auxilium suppleri potest.

11. *Ad primam confirmationem.* — Ad primam confirmationem respondetur, illam visionem esse maximum donum Dei et ideo esse maximum præmium. Item principia præcipua ad illam visionem sunt a Deo, ut a præmiante. Non est autem de ratione præmii, quod nullo modo sit efficienter ab eo, cui datur, sed satis est, quod præcipue sit ab eo, a quo datur. Imo si præmium sit perfectum et consistat in actu vitæ, de ratione illius est, quod fiat ab ipsomet, cui datur et hoc spectat ad perfectionem præmii, nam hoc ipsum, scilicet, elevari ad tam perfectum actum efficiendum, pars est præmii.

12. *Ad secundam confirmationem.* — Ad secundam vero confirmationem quidam formidant concedere illam locutionem : *Homo beatificat se,* quia significare videtur, hominem sibi esse sufficientem et præcipuam causam beatitudinis suæ : in quo sensu sine dubio est falsa locutio. At ille sensus haud necessarius est, quia, ut vera sit illa locutio : *Homo beatificat se,* sufficit, quod homo efficiat in se formam, per quam est beatus, quia in rigore illa verba nihil aliud significant. Item quia homo se constituit in actu secundo et ultimo, ergo si in illo actu consistit beatitudo, eodem modo beatificari potest. Denique Scriptura sacra sic loquitur : *Homo vivificat se et Homo se sanctificat* quia aliquo modo concurrit effective ad suam sanctificationem, quamvis neque sufficiens causa sit suæ sanctificationis, nec præcipua. Imo in sanctificatione non efficit immediate formam, per quam formaliter sanctificatur, sed solum dispositionem ad illam, hic autem immediate efficit formam, per quam formaliter beatificatur. Concedo ergo cum divino auxilio et speciali concursu, hominem beatificare se non formaliter, neque objective, sed effective et minus principaliter.

13. *Distinctio Capreoli rejicitur.* — *Ad tertiam confirmationem* — Tandem intelligibilis non est distinctio Capreoli, quod homo efficit illam visionem, ut cognitio est, non vero ut beatitudo est, quia vel intelligit, visionem fieri ab intellectu secundum genericam rationem intellectionis et non secundum specificam talis visionis. Et hoc improbabile est : tum quia efficientia attingit rem in singulari et prout est in re et non secundum rationem genericam, seu abstractam per intellectum tum etiam quia ille actus, etiam ut visio, vitalis est et de illo ut sic procedunt omnia dicta. Vel in ipsa visione, ut visio est, distinguit rationem visionis et beatitudinis : et hæc non potest esse distinctio physica, nec in ordine ad efficientiam, quia illa visio non habet, quod sit beatitudo formalis ex modo aliquo superaddito, sed ex vi suæ substantiæ et entitatis, quatenus visio Dei est. Unde si homo facit visionem, facit se videntem Deum, quia non facit illam separatam, sed informantem. Si autem facit se videntem Deum, facit se beatum modo explicato. Ad tertiam confirmationem negatur sequela, quia licet visio sit effective a beato, potest esse necessaria et independens a voluntate beati, ut dicetur inferius.

14. *Ad fundamentum secundæ sententiæ.* — Fundamentum secundæ sententiæ solutum jam est : Confirmatio vero petit dubium, an intellectus beati concurrat ad visionem per naturalem virtutem, vel obedientialem et an concurrat ut principium quo principale in suo ordine, vel ut instrumentum Dei seu luminis. Sed hæc quæstio generalis est ad omnes actus supernaturales quo ad substantiam, unde directe spectat ad materiam de gratia et per occasionem satis diffuse a nobis tractata est in 1 tom., 3 p., disp. 31, sect. 6, in solutione 4, argumenti in ultima editione Salmantina, quam hoc loco repetere necessarium non existimo. Mihi ergo probabilius semper videtur intellectum tunc elevari ad agendum per obedientialem potentium, ut instrumentum Dei. Et ita

in præsenti materia locutus est Paludanus in 4, distinct. 49, quæst. 1, num. 42 et Medinus 1, 2, quæst. 3, articul. 2, dub. 1, ad 7. Et ratio breviter est, quia natura, ut natura est, non dat vim activam etiam partialem ad actus supernaturales quoad substantiam, nec inclinationem naturalem ad videndum Deum, ut in 1, 2, latius ostenditur. Et quia hic modus efficientiæ sufficit, ut talis actus possit vitaliter elici ab intellectu, quia Deus elevat unamquamque potentiam ad agendum modo sibi accommodato, ut citato loco latius declaravi.

CAPUT XI.

AN VIDEATUR DEUS PER VERBUM CREATUM PRODUCTUM A VIDENTIBUS IPSUM.

1. Antequam dicam de aliis principiis requisitis in intellectu ad videndum Deum, hanc quæstionem præmittendam censui : quoniam basis et fundamentum est cæterarum ut videbimus. Et quamvis magna ex parte pendeat ex philosophicis principiis : tamen illa nunc non examinabimus, sed supponemus. Itaque supponimus, intellectum creatum, dum intelligit, verbum producere. Id expresse docuit D. Thomas 1, p. q. 27, artic. 1 et aliis innumeris locis satis vulgatis, idque nos infra lib. 1 et 9 de Trinitate ex Augustino et aliis ostendemus. Nam illo principio utuntur ad explicandam aliquo modo productionem Verbi divini. Ibique etiam breviter declarabimus, quid verbum mentis sit et quod sit munus ejus, nunc supponimus, esse qualitatem, quæ per actionem intelligendi in mente sit et ab ea ita pendet, ut non duret nisi quamdiu mens actu cogitat, seu operatur. Ac denique supponimus, qualitatem illam, quæ est verbum, esse aliquo modo imaginem repræsentantem aliquo expresso modo rem cognitam. Quæ omnia sumuntur ex divo Thoma 1, p. dicta quæst. 27 et q. 34, art. 1, et quæst. 4, de Veritate. Et ex doctrina Augustini, lib. 9, de Trinit., cap. 8, et lib. 15, cap. 11 et 12. Quod ergo in præsenti quæritur, est an sub illa generali regula intelligendi comprehendatur visio Dei, an peculiari aliqua ratione excipienda sit.

2. Prima opinio negat, videntes Deum producere verbum, quo illum videant. Ita sentit Cajetanus, 1 part., quæst. 27, art. 1 et inclinat Ferrarius 3, contra Gentes, cap. 49, § *Adverte quod fundamentum*, et Torres cum aliis recentioribus Thomistis, 1 part., quæst. 27, artic. 1 et quæst. 34, artic. 1, sequitur Henricus. Quod lib. 3, quæst. 1 et Quod lib. 4, quæst. 8, suaderique potest hæc sententia, primo ex principiis Aristotelis docentis in lib. 10. Etich. cap. 3. Beatitudinem in operatione consistere, non in aliqua qualitate : at visio Dei est ipsa formalis beatitudo (ut nunc supponimus, estque consentaneum eidem Aristoteles ponenti felicitatem in contemplatione eodem lib. 10, Etich. cap. 7) ergo illa visio est mera actio, qua conjungimur Verbo divino increato, sine interventu mediæ qualitatis, quæ sit verbum creatum. Unde oritur secundum argumentum, quia ubi per intellectionem verbum producitur, intellectio immediate terminatur ad verbum et per verbum ad rem cognitam : si ergo videntes Deum, creatum verbum producunt, intellectio eorum non immediate terminabitur ad Deum in se, sed ad creatam, per illam ad Deum. Hoc autem dici non potest, quia alias non viderent beati Deum immediate et in se sed in aliqua similitudine, quod accedit ad errorem Armenorum. Tertio in creatis intelligentibus solum ponitur Verbum, ut suppleat vicem objecti vel absentis, vel non satis actu intelligibilis per se ipsum (neque in hoc est simile de Verbo divino, quia non producitur ob necessitatem intelligendi, sed ob fecunditatem naturæ divinæ, sed in visione Dei, Deus est per seipsum præsentissimus et summe intelligibilis actu, ergo non est ibi necessarium verbum. Tandem quarto, quia omnino repugnat tale verbum, quia repugnat dari expressam imaginem, seu similitudinem creatam et finitam Dei, prout est in se, quia forma finita est limitata ad certum genus perfectionis; Deus autem complectitur omnia.

3. *Probant suam sententiam auctoritate divi Thomæ.* — Nec desunt, qui doceant, divum Thomam hujus fuisse sententiæ. Primo, quia 1 part., quæst. 11, artic. 2, generaliter definit, Deum per nullam similitudinem creatam videri : at verbum creatum similitudo creata esset et per illud videretur Deus. Secundo, quia ultimum argumentum a nobis proxime factum est ejusdem D. Thomæ, ex quo ita concludit : *Dicere Deum per similitudinem videri, est dicere divinam essentiam non videri, quod est erroneum.* Tertio, quia in eodem art. 2, ad. 3, ait, quod *divina essentia unitur intellectui creato ut intellectum in actu, per se ipsam faciens intellectum in actu*, id est ut rem actu intellectam, quæ per se facit intellectum in actu, id est intelligentem : nam loquitur de actu secundo : nam ab illo denominatur res actu intellecta. Quarto, quia in variis

locis significat D. Thomas, quando formamus verbum ad intelligendum, id quod primo intelligimus esse ipsum verbum, ideoque 4, contra Gentes, cap. 11, verbum vocat *intentionem intellectam* et quæst. 4, de Veritate, artic. 2, dicit, id quod terminat operationem nostri intellectus *esse ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellecta*. Unde ex sententia D. Thomæ, verbum est medium cognitum, seu cognita similitudo in qua objectum repræsentatur: at hoc modo impossibile est videri Deum in se, ut in aliis locis citatis dicitur et est per se evidens, ergo. Quinto in 4, d. 49, q. 2, art. 1, dicit, ita fieri unum ex divina essentia et intellectum videntis Deum, sicut fit unum ex forma intelligibili et intellectu, quando intellectus intelligit, ubi necesse est, loqui de verbo, quia per illud sit intellectus res intellecta, tanquam actu intelligens. Sexto et difficilius q. 8, art. 1, de veritate excludit omnem similitudinem creatam, qua formaliter constituatur intellectus creatus videns ipsum, sed hanc formam vult esse ipsam Dei essentiam.

4. *Contraria est vera.* — Nihilominus contrariam sententiam omnino veram censeo, nec opinor priorem opinionem recte defendi posse, nisi declinando in opinionem illorum, qui putarunt, Deum videri per ipsam visionem increatam, per se formaliter unitam intellectui creato, quam nec citati auctores docere intendunt, nec possunt juxta alia principia, quæ admittunt ut videbimus, nec denique illa opinio est probabilis, sed omnino ab scholis rejecta ut dixi. Sit ergo certum id, quod in superioribus capitibus ostentum est, visionem Dei claram vel esse creatam actionem realem, vel per eam fieri.

5. *Prima conclusio Capreoli.* — Dico jam primo, videntes Deum, verbum creatum producunt, quo Deum ipsum videant. Hanc conclusio videtur plane admittere Capreoli 1, d. 27, q. 2, art. 3, ad. 8, contra primam conclusionem et licet in 4, d. 49, q. 5, ab argumento contra primam conclusionem dubitare videatur, tamen in hoc etiam magis inclinat, sicut etiam Sylvester in conflato, q. 27 et tenet Ferrarius 1, contra Gentes, c. 53. Scotus in 4, d. 49, q. 2, art. 3. Et mihi videtur expressa sententia D. Thomæ non solum, quia ubique generatim docet, verbum formari ab omni intellectu creato *eo ipso quod intelligens est*, ita enim loquitur, 1 p., q. 27, art. 1, et q. 9, de Potentia, art. 5 et 4, contra Gentes, c. 11 et 12, sed etiam quia in particulari agens de visione per essentiam, id docet expresse q. 4, de Veritate, art. 2, ubi sic inquit: *Verbum intellectus nostri est id, ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod est ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellecta.* Et paucis interpositis, quæ ad rem non faciunt, subjungit: *Omne autem intellectum in nobis est aliquid progrediens realiter ab altero vel sicut conceptiones quidditatum rerum posteriorum a quidditatibus priorum, vel saltem sicut conceptio actualis progreditur ab habituali cognitione. Et hac universaliter verum est de omni, quod a nobis intelligitur, sive per essentiam videatur, sive per similitudinem. Ipsa enim conceptio est effectus actus intelligendi, unde etiam quando mens intelligit se ipsam, ejus conceptio non est ipsa mens, sed aliquid expressum a notitia mentis.*

6. Præterea est hæc sententia expressa D. Augustini, lib. 14, de Trinitate, ubi tractans a principio cap. 16, illa verba Pauli Rom. 12, et ad Ephes. 4: *Renovamini in novitate mentis vestræ*, ipse addit, *ut incipiat illa imago* (utique quæ est in mente nostra) *ab illo reformari, a quo formata est.* Subditque in capite decimo septimo, hanc reformationem paulatim fieri in hac vita, donec perficiatur in gloria. Unde concludit: *In hac quippe imagine tunc perfecta erit Dei similitudo, quando Dei perfecta erit visio, de qua dicit apostolus Paulus, videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem. Et apostolus Joannes: Cum apparuerit, similes ei erimus et videbimus eum sicuti est. Hinc apparet tunc illa imagine DEI fieri perfectam similitudinem, quando ejus plenam perceperit visionem.* Sentit ergo in beatis fieri quamdam perfectam similitudinem Dei et hanc fieri per visionem tanquam verbum, quod per illam visionem sit. Quod apertissime declarat idem Augustinus, lib. 15, de Trinitate, c. 16, ubi prius sic inquit: *Cogitatio nostra perveniens ad id, quod scimus, atque inde formata verbum nostrum verum est.* Additque postea, verbum divinum non dici proprie cogitationem, quia non est mutabile, quam imperfectionem cogitatio significat. Ac tandem subjungit: *Quamobrem cum tanta sit nunc in isto ænigmate dissimilitudo DEI et verbi Dei, quia tamen nonnulla similitudo reperta est, illud quoque faciendum est, quod etiam; cum similes ei erimus, quando videbimus eum sicuti est, quod utique qui dixerit, hanc procul dubio, qua nunc est, dissimilitudinem attendit, nec tunc natura illi erimus æqualis. Semper enim natura minor est faciente, quæ facta est et tunc quidem verbum nostrum non erit falsum, quia neque mentiemur, neque fallemur.* Ecce perfec-

tam illam similitudinem ponit in verbo, *quod ibi formatur* et in quo *non sunt volubiles cogitationes,* ut ibidem subjungit. Et de eodem plane verbo loquitur Augustinus licet generalius etiam extendat sermonem lib. 9, de Trinitate, c. 7 : *In illa æterna veritate formam secundum quam sumus, vel aliquid recta ratione operamur visu mentis conspicimus. Atque inde conceptam rerum veracem notitiam tanquam verbum apud nos habemus et dicendo intus gignimus, nec a nobis nascendo discedit.* Ipsa ergo notitia mente concepta est verbum, quis autem neget, qui æternam veritatem vident in se ipsa, habere in mentibus suis conceptam illius veritatis notitiam ; habent ergo verbum. Unde inferius cap. 10 et 11, generaliter ait : *Habere animam nonnullam speciei notæ similitudinem et omnem notitiam esse similitudinem.* Unde sit concludit : *Quocirca in quantum Deum novimus, similes sumus, sed non adæqualitatem similem, quia non tantum eum novimus, quantum ipse sit.* Ergo eo modo, quo beati vident Deum sicuti est, habent in se notitiam illius similem illi, quæ est verbum.

7. *Ratione corroboratur.* — *Responsio.* — *Impugnatur.* — Ratione argumentor, quia visio beatifica est qualitas ab intellectu creato producta, ut per eam formaliter constituatur intelligens, ergo est verbum creatum illius objecti, quod per illam qualitatem videtur id est, ipsius Dei, prout in se est : Antecedens constat ex præcedenti capite : ostendimus enim, visionem esse quid factum ab intellectu, quod si factum est, creatura est et non est substantia, ut per se constat, ergo accidens, ergo qualitas facta ab intellectu. Dicunt aliqui non esse qualitatem, sed puram actionem, quod significat Capreolus supra et ea ratione ait non esse similitudinem. Sed profecto si actio realis intervenit in visione Dei, necesse est actionem illam habere terminum, quia intelligi non potest productio, quin productum aliquid illi respondeat, ut disp. 48. Metaph., sect. 2, ostendi. Et hac ratione doctores communiter docent, actus immanentes esse qualitates, ut patet etiam ex Capreolo 2, d. 1, q. 2, art. 3, ad 2. Cajetanus 1, p. q. 79, art. 2. Ferrarius 2, contra Gentes, cap. 9 et 82. Heruet. Quodlib. 2, q. 8. Scotus in quodlib., q. 8. Durandus in 1, d. 27, q. 2. Et videri possunt dicta in Metaphys., disp. 42, sect. 5, ad finem. Et ratio breviter est, quia si actus mentis non fit per actionem, non potest esse nisi qualitas, si autem fit per actionem, actio illa debet terminari ad qualitatem et illa est, quæ ultimare perficit et actuat potentiam, quæ illam produxit, in quo completur ratio et effectus formalis actus immanentis. Hæc ergo qualitas necessaria etiam est in mentibus beatorum. Jam ergo probatur consequentia. Primo, quia verbum nostræ mentis nihil aliud est, quam internus terminus illius actionis intellectualis, per quam intelligimus, sed in videntibus DEUM est actio realis intellectus, per quam intelligunt et illa habet suum terminum internum, ergo ille terminus est verbum. Secundo, quia illa qualitas, ad quam terminatur illa actio, est conceptus et notitia mentis, ergo est similitudo objecti cogniti, juxta doctrinam Augustini, locis citatis, et Anselmi in Monologio, cap. 31, ergo est verbum.

8. *Aliud responsum.* — *Refellitur.* — Respondent Thomistæ, aliud esse intellectionem, aliud verbum et verbum esse similitudinem, non autem intellectionem, licet interdum ita vocetur vel quia tendit ad producendam similitudinem, vel quia procedit ab specie et ita quando separatur intellectio a verbo (ut in beatis juxta eorum sententiam) tunc intellectionem non esse similitudinem. Sed contra primo, nam si per intellectionem intelligant qualitatem aliquam intellectus distinctam a verbo (ut significant) multiplicant res sine fundamento et contra doctrinam Augustini locis citatis et explicare non possunt, quos formales effectus distinctos habeant illæ qualitates, vel ad quid multiplicentur. Si vero per intellectionem intelligant veram actionem de genere actionis et illam distinguant a verbo ut a termino, vera est distinctio secundum rationem formalem, sic autem tam impossibile est, esse intellectionem sine verbo quam esse actionem sine termino. Impossibile est etiam, quin sicut verbum est quædam similitudo facta seu producta, ita intellectio sit assimilatio quædam seu similitudo in fieri. Denique si intellectio beatorum circa Deum non esset similitudo repræsentativa mentaliter, profecto nec esset notitia, nec cognitio, quia de ratione notitiæ et cognitionis est, ut sit similitudo, ut expresse docent Augustinus et Anselmus supra. Unde non redderet formaliter intelligentem intellectum beati, qui non faceret illi rem aliquo modo præsentem. Quapropter intelligi non posset, quid deserviret actio illa ad intelligendum DEUM, si nec repræsentaret DEUM, nec terminaretur ad qualitatem repræsentantem formaliter Deum intellectui, quia nullo modo faceret DEUM præsentem intellectui. Est ergo in illa visione qualitas producta ab intellectu, qua informatus

habet Deum intellectualiter præsentem, ergo est illa qualitas repræsentans intentionaliter Deum actualiter et formaliter tanquam cognitio ejus, talis autem qualitas est verbum.

9. *Secunda conclusio.* — Unde ulterius dico secundo, non solum de facto videre beatos DEUM per verbum creatum, sed etiam impossibile esse de potentia absoluta, quin aliter videatur Deus ab intellectu creato. Hæc assertio sequitur aperte ex præcedenti et probationibus ejus. Nam imprimis suppono, fieri non posse de potentia absoluta, ut intellectus creatus videat Deum per visionem increatam. Necesse ergo est ut videat per actionem creatam, imo et elicitam ab ipso intellectu creato, ut supra dictum est. Sed impossibile est etiam de potentia absoluta actionem esse sine intrinseco termino, ut calefactionem sine calore, ut ex Metaphysica constat, ergo impossibile est, actionem creatam videndi Deum esse sine proportionato termino, qui terminus est verbum creatum, ut ostensum est, vel aliter, impossibile est intellectum creatum constitui formaliter actu videntem Deum sine forma creata, cujus formalis effectus sit constituere actu intelligentem, sed forma illa essentialiter est verbum, ergo. Probatur minor, quia illa forma est qualitas producta ab intellectu et informans illum et ex vi suæ informationis faciens illi actualiter præsentem rem intellectam, quod autem tale est essentialiter, est verbum creatum. Nec video, quid responderit possit, nisi novæ vocum significationes : aut novæ proprietates verbi fingantur.

10. *Ad argumentum.*—Ad primum ergo argumentum ex Aristotele sumptum, respondemus, beatitudinem formalem dici operationem, non quia non sit vera qualitas informans intellectum, nam si operatio dicat actionem, quomodo erit sine termino? Dicitur ergo operatio, quia est talis qualitas, quæ non potest informare potentiam nisi elicientem seu efficientem illam, nec durare, nisi quatenus durat ipsamet actio. Ad secundum respondetur, actionem propriam quæ in visione beatifica intervenit, immediate tendere ad verbum creatum ut ad rem productam, ad Deum vero ut ad objectum, quia ad illum tendit, ut ad rem cognoscendam non ad suum terminum. Tamen actio, ut sic, non unit intellectum perfecte illi objecto, quia tantum est via ad unionem: at vero verbum ipsum, seu actus intelligendi in facto esse, unit mentem Deo immediate ut objecto suo primario et unit perfecte, quia in facto esse, ac permanenter. Ad 3, falsum est assumptum, quia verbum creatum non est necessarium propter aliquam imperfectionem ex parte objecti intelligendi, nec propter absentiam objecti quasi localem, nec propter carentiam existentiæ, vel aliquid simile, sed præcise propter imperfectionem, et conditionem naturalem talis potentiæ, quæ quatenus potentialis est, indiget propria forma, qua in actum redigatur, quatenus vero vitalis est, indiget forma a se producta, et quatenus intellectiva seu cognoscitiva est, indiget forma repræsentativa et hæc vocatur verbum: maxime in intellectu. Nam in omni potentia cognoscitiva proportionalis forma, quæ sit terminus intentæ actionis et suo modo repræsentans, necessaria est, ut ex doctrina de anima constat.

11. Quartum argumentum postulat multa tractanda duobus capitibus sequentibus et ideo in eorum discursu melius dissolvetur. Et ibi etiam de testimoniis D. Thomæ aliquid dicemus: est enim difficile in hac materia intelligere mentem ejus.

CAPUT XII.

AN VIDEATUR DEUS PER SPECIEM CREATAM.

1. Non est sermo de specie naturali, seu connaturali intellectui creato, sic enim certum est, sicut actus visionis supernaturalis est, ita ad illum ejiciendum non posse sufficere naturalem speciem. Quo sensu recte dixit Capreolus in 4, d. 49, q. 4, art. 3 ad 3, Aureoli contra 2. conclusionem, in hoc negotio videndi Deum, nullas partes habere intellectum agentem, cum ad videndum Deum non sit abstrahenda species aliqua intelligibilis, quod est munus intellectus agentis. Imo etiam in angelis et animabus separatis licet intelligibiles species non acquirant per actionem intellectus agentis, sed a Deo eis donentur, nihilominus nulla in eis potest dari species ordinis naturalis, eisve secundum capacitatem naturalem aliquo modo debita, qua Deum videre possint. Quia non magis potest esse debitus actus primus, quam secundus, cum ejusdem ordinis esse debeant: quod etiam ex dicendis a fortiori constabit. Est ergo difficultas de specie aliqua creata, quæ sit supernaturalis, ac divini ordinis, ac subinde per se infusa respectu omnis creaturæ possibilis.

2. *Prior opinio.* — In hac ergo quæstione multi theologi docuerunt visionem claram Dei proxime fieri per creatam speciem Dei, prius natura infusam intellectui beati. Hujus senten-

tiæ videtur fuisse Aureolus, ut refert Capreolus 4, dist. 49, quæst. 5, art. 2 et supposito, quod visio fiat ab intellectu, eam putat probabiliorem Richardus in 3, d. 14, artic. 3, q. 3, et in 4, d. 49, art. 3, qu. 1, ubi refert alios etiam hoc sensisse; quosdam vero dixisse, etiam si detur hæc species, simul necessarium esse concursum essentiæ divinæ, non solum ut primæ causæ in omni ordine rerum, sed etiam ut objecti actu intelligibilis, quem dicendi modum refert etiam Marsilius in 3, quæstione 10, articulo secundo. Sed eum merito rejiciunt, quia superflue multiplicat: principia intelligendi ex parte objecti et auget, ac congerit difficultates omnium opinionum sine ulla necessitate. Denique Scotus in 4, d. 49, q. 11, licet expresse non dicat: Deum videri per speciem, dicit tamen, rationes, quibus probari solet non dari talem speciem, nihil probare. Duobus autem modis solet affirmari, et confirmari hæc opinio illa, primo quia implicat contradictionem, fieri visionem Dei sine tali specie; secundo quia licet non implicet, de facto asserendum non est ita fieri.

3. *Confirmatur prædicta opinio.* — Priori ergo modo probatur hæc sententia, quia tota necessitas speciei est, ut constituat intellectum in actu primo ad efficiendam visionem, eamque simul cum illo efficiat, non potest autem Deus supplere per se ipsum hoc munus speciei intelligibilis, ergo. Probatur minor. Primo quia constituere intellectum in actu primo convenit speciei in genere causæ formalis, quam Deus supplere non potest, nec per se ipsum potest uniri intellectui, quia non potest illi tribuere esse increatum. Secundo etiam quoad efficientiam non videtur suppleri posse species a Deo per modum objecti intelligibilis, quia oportebit Deum efficere ad extra immediate per suam substantiam, quatenus est quædam entitas actu intelligibilis, quia ut efficiat per modum objecti, oportet, ut sicut per suam substantiam immediate terminat actum videndi, ita per eamdem illum efficiat: Hoc autem esse impossibile probatur, quia Deus ad extra nihil operatur immediate nisi per voluntatem aut omnipotentiam suam. Confirmatur quoniam alias efficientia illa non solum esset ab essentia Dei ratione absolutæ entitatis, sed etiam a relationibus divinis secundum proprias rationes earum, quia illæ ut tales, sunt objecta actu intelligibilia, intime præsentia intellectui per se ipsa, sed hæc est tota ratio, quare essentia Dei dicitur concurrere immediate per modum objecti actu intelligibilis, ergo idem dicendum erit de relationibus. Consequens autem videtur absurdum: tum quia efficientia Trinitatis indivisa est, semper ergo agunt personæ per id, quod commune est, non per id quod est proprium, alioqui efficientia aliqua conveniret uni personæ, quæ non esset communis omnibus. Confirmatur, quia jam aliquis effectus creatus per se procederet a Deo, ut Trinus est et ita per illum posset cognosci Trinitas, ut Trinitas est. Denique illa efficientia relationis, ut relatio est vel esset suprema, et independens vel dependens a generali concursu primæ causæ. Hoc secundum repugnat perfectioni divinæ, nec primum etiam dici potest, quia nulla est operatio ad extra, quæ per se primo non procedat et pendeat a Deo, ut Deus est.

4. *Effugium.* — *Refutatur.* — Dicetur fortasse, saltem posse Deum, ut supremum agens per se ipsum supplere vicem speciei intelligibilis, quia præcipue est necessaria propter efficientiam, quæ efficientia, ut est ab specie non est vitalis et ideo suppleri potest a Deo. Contra hoc vero probatur dicta sententia posteriori modo, nimirum, non esse asserendum, ita de facto fieri, licet non implicet. Quia connaturale non est ipsi visioni, illa autem visio debet fieri connaturali modo quantum ex parte illius fieri possit, licet respectu hominis fiat supernaturali modo. Quod autem ille modus non sit connaturalis, patet, quia modus videndi connaturalis est per speciem objecti, ut in visu corporali, licet possit Deus facere, ut videat sine specie, tamen modus non esset connaturalis. Quæ ratio etiam probare videtur, quod licet daremus non implicare contradictionem. Deum influere in illam visionem per se ipsum, ut objectum actu intelligibile: nihilominus non esset asserendum, nunc ita fieri, quia non esset modus connaturalis, nec consentaneus ordinariæ providentiæ, quæ postulat, ut quæ Deus potest facere per intrinseca principia, seu formas seu qualitates, non faciat per se ipsum, sed per formam accommodatam, tanquam per causam secundam seu proximam. Et confirmatur, quia illa efficientia visionis beatæ a Deo, ut ab objecto non est naturalis, id est necessaria, sed voluntaria et libera: ergo non debet esse immediate substantia ejus, quia tunc solum operatur immediate substantia, ut substantia vel tanquam objectum intelligibile, quando operatur naturaliter, quatenus est et non quatenus vult, operatur autem quatenus vult influendo per voluntatem, ergo ut actio fiat connaturali modo, debet Deus per suam voluntatem influere speciem, non vero actum ipsum videndi.

5. *Contraria sententia est verior.—Sex munera speciei intelligibilis.* — Nihilominus contraria sententia est expresse D. Thomæ et communis Thomistarum, communiorque theologorum, quos sequenti capite commodius referam: eamque censeo omnino veram. Ut tamen illam confirmem et declarem, necessarium indico prius explicare munus, et necessitatem speciei intelligibilis, et officia quæ illi tribuuntur. Nam licet hoc philosophorum sit proprium, tamen hic necessarium est attingere id, quod est præsentis quæstionis fundamentum. Præsertim quia nonnulli theologi circa quæstionem hanc multa dicunt de specie intelligibili. Sex ergo illi tribuuntur: *Inhærere intellectui, constituere illum in actu primo seu informare illum, unire objectum potentiæ, efficere actum intelligendi, repræsentare objectum, et determinare potentiam ad talem speciem actus.*

6. *Primum munus.* — Circa primum frequenter Thomistæ dicunt, inhærere, per accidens convenire speciei intelligibili, quia accidentarium illi est, quod sit accidens: per se vero solum requirit unionem cum intellectu in esse intelligibili. Sed advertendum est, aliud esse loqui de specie, aliud de objecto intelligibili: nam objecto ut sic accidentarium est conjungi cum potentia, mediante aliqua re inhærente intellectui, quia de se tale objectum non habet, quod sit accidens et si possit per se conjungi intellectui ad efficiendum actum intelligendi, non id faciet medio accidente, sed potius per se melius efficiet, quam per instrumentum. At vero species intelligibilis proprie significat aliquid distinctum ab objecto, quod sit veluti semen seu instrumentum ejus, datum potentiæ cognoscendi ad supplendam vicem objecti quando ipsum per se non potest adesse potentiæ, et per se efficere cum illa. Et hujusmodi species semper est accidens, neque aliter intelligi nec fieri potest et ideo speciei proprie dictæ, quatenus ab objecto distinguitur per se convenit inhærere. Quamvis in ipsa specie distingui possit entitas, seu esse ejus et finis, seu efficacia ejus: priori enim modo per se illi convenit inhærere: posteriori consideratione dici potest per accidens, quia finis speciei est, ut coefficiat cum intellectu, unde si cum sola existentia cum intima præsentia ad intellectum, intelligatur sufficiens ad efficiendum, accidentarium est, quod inhæreat. Quo sensu recte Scotus in 1, d. 3, qu. 7, dixit, quod speciei quatenus est, causa partialis, accidit actuare seu inhærere.

7. *Secundum munus.*—Circa secundum scilicet, constituere in actu intellectum, Cajetanus, 1 p., q. 12, art. 1, circa finem dicit, speciem non solum constituere formaliter intellectum in actu primo, sed etiam in actu secundo, non tamen in principium efficiens, sed ut formam informantem non quia ipsa sit actus secundus, sed quia comparatur ad actum secundum, sicut forma ad esse. Additque divinam essentiam eodem modo constituere intellectum formaliter in ordine ad visionem sui et ad illum comparari, sicut formam ad esse, quamvis non informet proprie, sed altiori modo uniatur. Hæc vero doctrina est falsa, et intelligi non potest. Suppono enim actum cognoscendi esse qualitatem et formam distinctam ab specie: quantum est ex se separabilem ab illa, ita ut possit species conservari cum toto effectu formali, absque actuali cognitione. Quibus suppositis facile est intelligere, impossibile esse actum intelligendi esse ab specie, ut esse forma, quia neque esse, quod dat forma est separabile ab ipsa informante, imo nec est distinctum ab ipsa: nec etiam una qualitas potest esse formalis effectus alterius distinctæ. Porro impossibilius est, quod de essentia divina dicitur, quia actus videndi Deum est forma creata, quomodo ergo potest esse formaliter a forma seu natura increata? Item quia si essentia divina aliquo modo potest constituere intellectum in actu formaliter: ergo formaliter debet illi dare aliquod esse, ergo dabit esse increatum, nam forma non dat formaliter aliud esse, nisi quod ipsa est seu quod in se habet. Consequens autem est plane falsum, ut patebit etiam ex dicendis. Dicendum est ergo, speciem non constituere formaliter intellectum in actu secundo, sed proxime in actu primo, solumque comparari ad actum secundum, tanquam principium efficiens ejus ut jam ostendimus. Hæc autem constitutio intellectus in actu primo potest intelligi, aut per propriam informationem, et hoc convenit speciei, quatenus accidens est aut per quamcumque aliam unionem seu conjunctionem ad efficiendum, et hoc est per se necessarium in objecto intelligibili seu in specie, quatenus supplet vicem ejus. Atque hinc ortum habuit vulgaris illa distinctio in hac materia de duplici modo actuandi potentiam, in esse reali vel intelligibili, de qua statim dicam.

8. *Tertium munus.*—Circa tertium de unione objecti cum potentia, media specie notandum est, quod paulo ante dixi, aliud esse loqui de objecto, aliud de specie: nam objectum per se et secundum se non postulat uniri cum po-

tentia per modum formæ proprie actuantis et informantis illam. Dico autem per se, nam aliquando contingit objectum, quod intelligitur esse actum vel habitum ipsius intellectus, qui unitur potentiæ proprie, per modum formæ. Sed hoc convenit illi quatenus est qualitas mentis non per se, ac præcise quia objectum intelligibile actu est. Unde potest dari aliquod objectum hujusmodi, quod sit substantia, vel res alia extrinseca intellectui, quæ ex se non habeat informare intellectum. Quando ergo res potest aliter per se ipsam conjungi intellectui in ratione objecti intelligibilis, non oportet, illam unionem esse per modum formæ proprie informantis, sed per modum principii juvantis intellectum ad intelligendum.

9. Atque ita est intelligendus D. Thomas 1 p., q. 12, art. 2, ad 3 et 3, contra Gentes, cap. 51. Quamvis Cajetanus et Thomistæ longe aliter videantur hoc explicare. Distinguunt enim duplicem unionem, seu informationem, seu duplicem actuandi modum, scilicet in esse reali vel in esse intelligibili, dicentes objectum ipsum, v. g., essentiam divinam, si per se conjungatur potentiæ, quamvis non uniatur illi per modum formæ naturalis in esse reali, tamen necessario debere uniri in esse intelligibili, ita ut vere constituat intellectum in actu primo per modum formæ intelligibilis. Sed interrogo, quæ, vel qualis sit unio hæc in esse intelligibili: aut enim est vera et formalis, et realis unio, quæ ordine naturæ antecedit inter potentiam, et objectum ante actum intelligendi vel non. Si dicatur hoc secundum, tollitur quæstio, quia si non est realis unio, nihil esse potest præter id quod diximus: sic enim uniri in esse intelligibili, nihil aliud erit quam simul conjungi, tandem duo principia subordinata ad efficiendum unum actum intelligendi.

10. Si vero dicatur primum, impugnari potest, tum quia nova unio realis non est sine novo modo, vel mutatione reali in altero extremorum, hic vero neque in essentia divina hoc reperiri potest, ut per se constat neque in intellectu, ut ipsi fatentur, nam præter lumen gloriæ nulla alia mutatio, vel modus ponitur in intellectu in actu primo et quatenus antecedit visionem, nec facile potest fingi aut explicari talis modus. Deinde, quia omnis unio realis terminatur ad unum reale compositum, ex intellectu vero, et essentia divina non componitur unum ens reale, quia neque una substantia, neque unum accidens, neque unum aliquod esse, neque divina essentia communicat suum esse increatum intellectui, neque e contrario. Denique unio realis inter duo non intelligitur sine aliqua vel causalitate mutua, vel saltem dependentia reali in existendo, vel subsistendo: nihil autem horum reperitur inter essentiam divinam et intellectum. Igitur, si contingat objectum per se conjungi potentiæ ad causandam intellectionem sui, tota illa conjunctio intelligi debet in ordine ad efficientiam, ergo solum potest ibi intelligi intima propinquitas et indistantia entitatum, inter objectum et potentiam cum subordinatione ad agendum eumdem actum. Et tunc dicitur constitui in actu primo intellectus per ipsum objectum sibi unitum, non quia proprie objectum actuet, vel informet seu constituat intellectum in aliquo vero, et reali esse, sed solum, quia ita assistit intellectui, ut compleat activitatem ejus et sufficienter illum determinet ad talem actionem. At vero quando objectum unitur potentiæ per speciem, ipsa quidem species vere unitur, ut forma informans, objectum vero per illam unitur potentiæ tanquam agens per semen suum vel per instrumentum, sicut movens unitur mobili per impetum vel generans passo per semen, quæ unio non est aliquid distinctum ab ipsa specie, ejusque efficacitate.

11. *Quartum munus.*—Circa quartum de efficacia est longe quæstio inter philosophos: Ego autem suppono id, quod probabilius est speciem dari, ut cum intellectu efficiat intellectionem loco objecti, quia seclusa hac efficientia, nulla probabilis ratio, vel necessitas fingi potest ad ponendas has species. De qua re legi potest D. Thomas supra, 1 p., qu. 56, art. 1 et 1, contra Gentes, cap. 51, et sequentibus. Scotus in 1, d. 3, q. 7, et in Quodl., q. 15, Albus, in Summa de homine, p. 2, tract. de Sensib. et Capreolus in 1, d. 35, q. 1, conclus. 1, et ad argumenta contra illam. Et videtur esse sententia Augustinus, l. 9, de Trinitate, c. 12, dicente, ab objecto et potentia oriri cognitionem.

12. *Quintum munus.*—Circa quintum de repræsentatione solum nunc dico, hanc repræsentationem non esse ita concipiendam, vel fingendam, ac si in specie ipsa esset similitudo aliqua formalis, vel imago depicta ipsius objecti. Quia hoc nec potest concipi sine convenientia aliqua et unitate formali, ut de verbo postea dicam, neque hic est ulla necessitas hoc fingendi: tum quia species solum est veluti semen et instrumentum, in quo sufficit virtualis assimulatio: tum etiam quia tota vis re-

præsentandi in specie ponitur propter actum secundum neque aliunde colligi potest, neque nos experimur illam nisi in ipso actu secundo: ergo non est necesse esse majorem similitudinem, vel repræsentationem in specie, quam in ipso actu. Quod optime videt Scotus, loco citato, et Ferrarius 1, contra Gentes, cap. 53. Unde quod Paludanus et aliqui Thomistæ dicunt, actum non repræsentare, sed supponere præsentiam objecti per speciem factam et tendere in objectum repræsentatum per speciem: non recte dictum est, quia intentionalis repræsentatio, quæ potest esse in mente, proprie et actualiter est in ipso actu, ut ipsa etiam experientia docet: nam cessante actu nullam effigiem, vel idolum objecti experimur in anima, unde si aliquo modo experimur species, maxime est, quia postquam cessamus ab intelligendo, possumus iterum actum formare et repræsentare objectum ex vi interni principii conservati in animo, quod est signum aliquod, semen ejus relictum esse in mente, quod est principium illius actualis repræsentationis. Hæc igitur repræsentatio fit in genere causæ formalis per ipsummet actum, species vero solum dicitur repræsentare, quatenus est principium constituens intellectum in actu ad efficiendam hujusmodi actualem repræsentationem.

13. *Sextum munus speciei intelligibilis.* — Circa sextum, quod est determinare potentiam, facile ex dictis intelligitur, hanc determinationem in actu primo esse, aut per modum principii formalis et informantis, si fiat per propriam speciem, aut per modum comprincipii complentis activitatem ad talem speciem actus et hac ratione quasi specificantis ex parte principii. Non vero proprie ex parte termini, quia species impressa non comparatur per modum objecti terminativi, in quo fiat visio, ut suppono ex libris de anima. Unde etiam species non determinat potentiam in aliquo alio genere causæ, ut patet discurrendo per singula.

14. *Prima conclusio.*—His positis, dico primo: Non implicat contradictionem divinam essentiam per se ipsam, ut objectum intelligibile uniri intellectibus beatorum ad efficiendam immediate visionem beatam, absque interventu speciei intelligibilis impressæ. Hæc assertio, ut dixi, est D. Thomæ, et communis et in illam inclinat Scotus, 2, d. 3, q. 9. Hæc autem assertio non solum est ita intelligenda, ut hoc non repugnet fieri multiplicando miracula et supplendo per omnipotentiam omnem efficientiam objecti et speciei, hoc enim facillime ostendi posset, ut ex dicendis patebit, non est tamen satis ad id quod intendimus. Intelligitur ergo assertio, quod hoc non repugnet fieri, servato aliqui connaturali ordine concipiendi verbum mentis ex objecto et potentia. Sic ergo probatur hæc sententia a D. Thoma, quia divina substantia est objectum maxime intelligibile in actu et in illo ordine est actus purissimus, absque ulla admixtione potentiæ, ergo potest per se ipsum uniri intellectui ad intellectionem sui, ergo non est simpliciter necessaria species creata. Quia hæc tantum requiri solet propter absentiam, vel impotentiam objecti intelligibilis. Secundo declaratur, quia nulla est repugnantia, aut enim oriretur ex causalitate formali, quam species, seu objectum habere debet circa intellectum, constituendo illam in actu primo: aut ex causalitate effectiva, sed ex neutro capite oritur, ergo.

15. Circa priorem partem multa dicunt Thomistæ de unione essentiæ divinæ cum intellectu in esse intelligibili, ratione cujus potest supplere illud munus speciei absque propria et formali causalitate, per aliud genus ineffabilis unionis: sed, ut supra dixi, hic non potest intelligi alia unio, nisi conjunctio duorum principiorum et sufficiens subordinatio ad eumdem actum efficiendum, neque est aliquid quod nos cogat ad aliam unionem asserendam. Neque enim hæc ineffabilia mysteria asserenda sunt, sine fundamento cogente. Diximus enim supra actualitatem, seu determinationem potentiæ ab objecto per accidens, seu per occasionem, ut sic dicam, fieri per inhæsionem aut veram informationem, quia per se solum requiritur concursus objecti sufficienter applicati. Quod, exemplo videre licet in angelo cognoscente se ipsum, per suam substantiam (quam opinionem nunc suppono ut probabiliorem: nec enim omnia exempla probanda ubique sunt, præsertim cum constet saltem esse probabile) ibi ergo substantia angeli se intelligentis sufficienter determinat intellectum ejus et dici potest constituere illum in actu primo ad intelligendum, non formaliter actuando illum, sed complendo cum illo unum principium proximum totale actionis.

16. *Objectio.—Rejicitur.* — Dices, quamvis substantia non inhæreat intellectui angeli, tamen intellectus inhæret substantiæ et ex hoc capite intelligi potest inter ea unio sufficiens ad intellectionem: at vero in præsenti nec Deus inest intellectui beati, neque e contrario.

Respondetur illam inhæsionem non esse necessariam ad efficientiam ut sic. Sed in creatura fortasse est necessaria aliqua similis conjunctio, propter imperfectionem ejus uti possint illa duo principia esse subordinata et per sit conjuncta in ordine ad eamdem actionem. At vero Deo tribuendum est id quod est perfectionis in creatura, seclusis imperfectionibus, concurrere autem ad actum intelligendi per modum objecti intelligibilis et per se adesse potentiæ et subordinare illam sibi in ordine ad eumdem effectum, totum hoc est perfectionis et potest recte intelligi sine imperfectione inhærentiæ, vel informationis, ergo ex hoc capite hoc non repugnat. Et hanc doctrinam insinuavit Cajetanus, 1 part., quæst. 12, art. 2, in quadam prima solutione, quamvis illam non probet, eam tamen videntur sequi Scotus et Ferrarius et illi etiam favet Scotus in 1, dist. 3, quæst. sexta, quamvis eum impugnet Cajetanus, 1 parte, quæst. 79, art. 2.

17. *Opinio Thomistarum.—Refellitur.—Prima assertio.* — Circa secundum caput de efficientia varia etiam dicunt Thomistæ : nam quidam eorum licet affirment Deum supplere vicem speciei, nihilominus negant Deum posse supplere et conferre illam efficientiam, quam solet dare species intelligibilis, quia in tali efficientia species est veluti instrumentum intellectus, qui illa utitur. At vero essentia Dei non potest hoc modo subjici, seu subordinari intellectui, ut ita dicam, esset enim magna imperfectio. Et ideo hi auctores dicunt essentiam divinam supplere vicem speciei, quantum ad unionem objecti cum potentia, non vero quantum ad efficientiam : sed hanc totam tribunt lumini gloriæ, quod tamen negant esse speciem intelligibilem Dei. Sed hanc doctrinam existimo divo Thomæ contrariam et involventem repugnantiam. Primum patet, nam divus Thomas, 1 part., quæstione duodecima, articulo secundo, ad ultimum et tertium, contra Gentes, capite 11 et in 4, distinct. 49, quæst. 2, art. 2, ad. 8, et in corpore, docet, essentiam divinam esse, quod beatus intelligit et quo intelligit et supplere totam rationem speciei, quoad omnem concursum objecti. Secundum patet, quia seclusa efficientia nulla relinquitur necessaria unio objecti cum potentia, quæ ad intellectionem conferat per modum actus primi. Quia ut ostendimus, unio formalis ibi nulla est, sed tantum potest intelligi conjunctio quædam in ordine ad eamdem actionem. Item quia objectum duplicem habitudinem potest habere ad actum, scilicet, principii et termini, seclusa autem efficientia, excluditur habitudo prima et consequenter ratione illius non est necessaria unio, neque quoad hoc est aliquid, in quo objectum suppleat rationem speciei. Habitudo autem termini, neque convenit speciei intelligibili, ut sic, neque per se requirit unionem, sed solum quod objectum in se et prout in se est videatur. Ergo repugnat dicere, quod essentia divina nihil efficiat ut objectum et quod uniatur potentiæ ad supplendam vicem speciei.

18. Præterea repugnat etiam dicere hanc totam efficientiam convenire lumini et illud non esse speciem, vel saltem habere vicem ejus. Nam per speciem solum intelligimus quamdam qualitatem, quæ præbet potentiæ activitatem quamdam ad actum, necessariam ex parte objecti. Item quia hæc activitas objecti necessaria est in actu intelligendi ut sic : ergo etiam in visione beata : ergo si Deus non præbet illam per se ipsum, sed per qualitatem, quam per modum actus primi ad hoc munus substituit, quæ qualitas est ipsum lumen, necesse est fateri, ipsum lumen esse speciem, quia est veluti semen seu instrumentum objecti ad actum efficiendum : ergo repugnantia est negare speciem creatam et hoc munus tribuere lumini.

19. Alii ergo concedunt, Deum per se efficere hujusmodi actum, non tamen immediate per substantiam suam tanquam objectum actu intelligibile, sed per voluntatem per infinitam potentiam, qua operatur alios effectus. Sed licet verum sit, Deum posse hoc modo supplere efficientiam objecti non solum in intellectu respectu visionis suæ, sed etiam respectu aliorum objectorum, imo etiam in sensibus, quia Deus ut prima causa potest supplere efficientias causarum secundarum, ubi non involvitur specialis repugnantia, quæ hic nulla apparet ; nihilominus hoc in præsenti non sufficit, quia ille modus operandi Dei et supplendi efficientiam objecti et miraculosus est, et præter naturam rerum. Quia ex natura rei objectum esse debet causa proxima actus, per se, vel per speciem : ergo si Deus ut objectum non posset per se influere, deberet infundere speciem, ut actus connaturali modo fieret. Sicut infra etiam dicemus, posse Deum ut causam supremam supplere efficientiam luminis, et nihilominus lumen esse necessarium ad connaturalem modum agendi.

20. *Resolutio.* — Dicendum ergo est præter concursum Dei ut causæ primæ, posse etiam influere in actum videndi per modum principii

proximi connaturalis illi actui ex parte objecti et hanc efficientiam dari immediate per substantiam divinam, libere applicatam per voluntatem. Probatur, quia Deus est perfectissimum objectum intelligibile in actu, ergo convenit illi quicquid est perfectionis in tali objecto, ergo et posse efficere visionem sui in ratione objecti, nam hoc perfectionis est : et nullam habet admixtam imperfectionem Deo repugnantem. Minor propositio probatur, quia in efficientia, ut sic, nulla est imperfectio et ideo dicitur Deus posse supplere causam efficientem, quia hoc ex perfectione convenit. Nec vero in tali efficientia fingi potest specialis imperfectio. Quæ enim afferebatur, quod divina essentia subordinaretur in agendo intellectui creato, nulla est : species enim intelligibilis, quia est accidens intellectus, potest illi subordinari : objectum vero ipsum intelligibile, in quo illa virtus efficiendi est altiori modo, non est necesse ut subordinetur intellectui, sed potius potest ipsum objectum habere subordinatum sibi, sicut angelus intelligens suam substantiam, habet sibi subordinatam vim intellectivam. Maxime, quia in præsenti Deus, qui videtur, est principalis auctor hujus visionis et utitur intellectu creato tanquam instrumento, cui conjungit substantiam suam, tanquam objectum ad efficiendam visionem.

21. *Secunda conclusio. — Ratio responsum rejicitur.* — Secundo dicendum est, videri Deum a beatis sine interventu speciei intelligibilis creatæ, Deo ipso proxime per suam substantiam concurrente. In hoc sequimur opinionem D. Thomæ fere communi theologorum consensu jam receptam, nam præter eos, qui putant, non posse dari talem speciem, quos in sequenti capite referam, eam tenent Alex. Alensis, 1 parte, quæst. 7, numero secundo et 2 parte, quæst. 29, num. 1, Paludanus in quarto, dist. 49, quæst. 1, art. 2, et ibidem Thomas de Argentino et Marsilio in 3, quæst. 10, art. 2, estque in scholis valde recepta. Rationem hujus assertionis multi ex eo sumunt, quod putant implicare contradictionem, dari talem speciem creatam Dei, sed hoc habet dubitationem tractandam capite sequenti, a qua nunc abstrahendum est. Ratio ergo assertionis sumitur ex præcedenti, quia non oportet multiplicare principia, quæ non sunt necessaria juxta naturas rerum : sed ostensum est, posse Deum videri sine specie concurrente ipso per se tanquam objecto actu intelligibili, quod satis est, ut visio maxime fiat connaturali modo, ergo. Secundo, species solum poni solet ad supplendam absentiam, vel impotentiam objecti, hic autem ad neutrum horum est necessaria. Responderi potest ex Scoto quodlibet 14 et in 2, distinct. 3, quæst. 9, etiam dari speciem, ut actus sit in potestate intelligentis. Respondetur : si hoc intelligatur de potestate libera, non habere locum in hac visione, quæ non libere, sed necessario fit. Si autem intelligatur absolute de potestate activa ; satis habere intelligentem in sua potestate talem actum, si ex parte sua habeat sufficientem virtutem activam et objectum per se satis conjunctum ad agendum ; præsertim in hac visione, in qua principalis virtus est in ipso Deo, qui est objectum talis visionis, ideoque ex natura rei necessario manat ab objectis et potentia sufficienter elevata ad operandum, ut infra dicemus. Sed urgebis. Nam magis connaturale est, ut principium proximum operandi sit intrinsecum et inhærens ipsi operanti, nam hæc est ratio, ob quam ponuntur habitus infusi. Respondetur, hoc esse verum de principio operandi, quod tenet se ex parte operantis, non vero de objecto ipso. Atque ita in præsenti, beatus quatenus efficit visionem, habet principium agendi sibi inhærens, scilicet, intellectum et lumen : objectum vero non est propria ratio agendi, a qua ipsa beatus denominetur agens, seu activus, sed est veluti principium coefficiens et coadjuvans et ideo necesse non est ut uniatur intellectui per aliquid ipsi inhærens.

22. *Ad argumentum.* —Hæc omnia clariora fient respondendo argumentis aliarum opinionum. Ad argumenta ergo priori loco posita responsum jam est, necessarium non esse, ut objectum intelligibile constituat potentiam in actu primo informando illam, sed per se assistendo et conjungendo se illi, quando est tam perfectum, ut per se id facere possit. Item ostensum est, non repugnare divinæ omnipotentiæ per se ipsam influere in actum ut objectum actu intelligibile. Quod vero quidam objiciunt, talem actionem futuram esse naturalem et non liberam, frivolum est, quia illa efficientia subordinata est voluntati divinæ, sicut omnis alia effectio ad extra et hoc satis est, ut sit libera, non elicitive (ut more nostro loquamur) sed denominative ad modum actus exterioris : nam etiam creatio est hoc modo libera et non alio.

23. *Dubium.—Quidam dicendi modus.—Refutatur.*—In confirmatione petitur difficultas, an hæc efficientia sit tribuenda soli divinæ essentiæ, vel etiam relationibus ut sic. Alicui

videri potest probabile hoc posterius, propter argumentum ibi factum et quia nullum inde videtur sequi inconveniens, quia cum una persona non possit videri sine alia, semper ille effectus ad extra erit indivisus et communis omnibus, quod videtur sufficiens ad salvandum illud axioma : *Opera Trinitatis ad extra sunt indivisa.* Sed nihilominus non approbo hunc dicendi modum. Nam imprimis constat, solum concursum, divinæ essentiæ esse sufficientem ad efficiendam visionem omnium personarum, ut patet in ipsismet personis divinis. Nam Pater, verbi gratia, intuetur omnes personas et tamen relationes Filii et Spiritus sancti non concurrunt ullo modo tanquam ratio, vel principium, per quod Pater videat, seu intelligat illas, ut est res certissima, sed sola sua substantia est Patri sufficiens ratio ad videndum omnia, ergo idem erit respectu visionis creatæ. Nam quod hæc fiat per efficientiam (quæ nulla est circa visionem increatam) nihil refert, quia hoc provenit ex imperfectionis ; et non tollit, quin ipsa substantia divina de se sit sufficiens ad manifestandum omnia. Et ratio est, quia in ipsa essentia virtute et eminenter continentur relationes , tanquam in radice , nostro modo loquendi et ideo ipsa est sufficiens principium ad videndas illas, non est ergo necessaria efficientia ipsarum relationum per se ipsas , sed solum quatenus includunt essentiam.

24. Ex quo ulterius infero , hanc efficientiam non esse alio modo possibilem. Primo , propter rationem factam , quia efficientia ad extra est indivisa, quod est verum non solum ratione effectus , quia semper est ab omnibus personis, sed etiam ratione effectionis et principii agendi, quod est semper unum et idem in omnibus personis, nam in hoc fundant omnes sancti illud axioma. Quia , si relatio esset ratio agendi, quantum est ex parte sua , posset una efficere sine alia. Quod vero non possit videri una persona sine alia, id aliunde provenit. Unde esset quasi per accidens ad ipsam efficientiam, quia quantum est ex parte efficientiæ, nihil repugnaret. Secundo, quia divinis relationibus nihil est tribuendum, nisi quod est necessarium et maxime connaturale : non est autem necessaria hæc efficientia, ut ostendi, neque etiam est connaturalis, quia proprius et connaturalis modus videndi divinas personas, est per essentiam earum ita ut essentiale et primarium objectum illius visionis sit essentia, relationes vero consequenter cum illa videantur, sicut consequuntur illam. Ergo est etiam connaturale, ut sola essentia sit principium talis visionis, per quam ipsa primo et consequenter reliqua videntur. Tertio , addi potest, quod relatio, ut relatio non est activa : Item quod substantia præcise, ut talis est, non est ratio agendi , sed conditio et ideo relationes divinæ præcise sumptæ, quatenus relationes sunt, sunt rationes subsistendi, non efficiendi.

25. Ad aliam partem argumentorum jam fere responsum est. Negamus enim speciem creatam esse necessariam , ut visio illa fiat connaturali modo, quia species non est necessaria ex parte intelligentis sed objecti. Quod autem alia objecta concurrant mediante specie, provenit ex eo, quod improportionata sunt, ut per se concurrant. Ubi autem objectum est aptum et sufficienter conjunctum potentiæ magis connaturale est, ut per se ipsum efficiat sui cognitionem, ut de angelis dictum est. Unde per hoc non excluditur, quin Deus efficiat illam visionem per causam secundam et per formam illi inditam, necessariam ex parte ejus, ut jam dictum est et in capite quarto decimo, amplius explicabitur. Ad confirmationem vero dicendum est, elicitive (ut sic dicam) esse illam actionem ab essentia Dei quatenus est , imperative autem esse ab eadem , quatenus vult. Et priori ratione habet illa actio , quod si naturalis quoad specificationem , quia supposito , quod vult Deus illo modo difficere cum tali intellectu, tali lumine disposito, talem sui imaginem expressam in illo et cum illo imprimit. Est autem actio libera quoad exercitium , quia ex libera voluntate pendet.

CAPUT XIII.

AN DE POTENTIA ABSOLUTA POSSIT VIDERI DEUS , PROUT EST IN SE , PER SPECIEM CREATAM IMPRESSAM EJUSDEM DEI , AB EODEM INFUSAM.

1. *Triplex similitudo impressa, expressa et objectiva.* — Multi senserunt implicare contradictionem , dari talem speciem ; et in hoc fundarunt resolutionem capitis præcedentis, ut ibi adnotavi. Hujus opinionis videtur fuisse D. Thomæ 1 p., q. 12 , art. 2 , ubi licet non loquatur expresse de specie intelligibile impressa , negat tamen absolute , Deum videri posse per similitudinem creatam, quod generalius est, et ideo inter ipsosmet Thomistas est varietas in sensu D. Thomæ explicando, quem hoc loco breviter declarare, non erit inutile : nam ad rem ipsam magis declarandam etiam

confert. Triplex ergo similitudo potest in mente intelligi, per quam possit fieri cognitio alicujus rei, quas nominare possumus, impressam, expressam et objectivam, seu per modum actus primi, vel per modum actus secundi vel per modum objecti, seu repræsentantem effective formaliter vel objective. Exemplum sensibile esse potest in visu; datur enim species impressa, datur etiam actus videndi, qui censetur etiam esse similitudo intentionalis et dicitur formaliter repræsentare, quia informando potentiam facit illi præsens objectum et ideo dicitur etiam repræsentare in actu secundo, in quo differt ab specie impressa, quæ tantum effective et de se in actu primo repræsentat. Conveniunt vero inter se, quod ipsa per se loquendo et in cognitione directa, non videntur, quando per eas videtur objectum, quia non terminant visionem, sed altera est principium ejus, altera est ipsa visio. Præter has vero dari potest similitudo objectiva, ut in visu esse potest imago amici exterius proposita ad intuendum in illa amicum. Quæ differt a præcedentibus, tum in genere repræsentationis et similitudinis, quia est per realem et naturalem convenientiam cum objecto remoto, quod non habent aliæ, tum etiam, quia ipsa est immediate objectum quod videtur et ideo dici solet medium cognitum, nam duæ priores similitudines incognitæ dicuntur, quia per illum actum non proprie cognoscuntur. Hæc igitur triplex similitudo potest in intellectu cogitari, nam species intelligibilis et actus etiam ibi necessaria sunt, ut suppono. Similitudo autem objectiva adhiberi etiam aliquando potest, licet per se non semper necessaria sit. Addere item possumus quartum genus similitudinis, quod dici potest per participationem et convenientiam in virtute intelligendi, cujus etiam meminit D. Thomas in illo articulo secundo et docet, hanc similitudinem creatam intercedere in visione, eamque vocat lumen gloriæ. Sed nunc non agimus de hoc genere similitudinis per participationem luminis, quia non est similitudo repræsentativa, de qua nunc agimus et de illa dicemus capite sequenti.

2. *Interpretatio aliquorum.* — Dicunt ergo aliqui, D. Thomam in illo articulo tantum voluisse excludere similitudinem objectivam a visione Dei, non vero impressam vel expressam. Et potest hoc suaderi primo, quia solum excludit similitudinem ex parte rei visæ et admittit illam ex parte potentiæ videntis. Secundo, ac præcipue, qui a rationes, quas adducit, sunt efficaces ad excludendam objectivam similitudinem: ad probandum autem esse impossibilem speciem impressam, parum valent ut videbimus. Tertio, quia in argumento *sed contra* adducit locum Augustini 15, de Trinitate, capite nono, in quo aperte loquitur de similitudine objectiva, qualis illa est, quæ fit per speculum in ænigmate, de hac enim cognitione loquebatur ibi Augustinus. Quarto, quia artic. 4, ad 1, aperte loquitur de similitudine objectiva, negando posse videri Deum per similitudinem et refert ad art. 2, et simile argumentum sumitur ex art. 11.

3. *Impugnatio prædicta interpretationis.* — Hæc vero sententia difficillime defendi potest. Primo, quia statim in principio articuli supponit divus Thomas, ad visionem intellectualem duo requiri, scilicet virtutem visivam et unionem cum re visa. At hæc unio cum re visa non fit per similitudinem objectivam, quæ per se necessaria non est, sed ex accidenti in visione quadam imperfecta aliquando intervenit. Secundo, quia statim hoc declarat exemplo visionis corporalis: *Sicut similitudo,* inquit, *lapidis est in oculo, per quam fit visio in actu.* Constat autem, lapidem non esse in oculo per similitudinem objectivam, quæ ad visionem per se necessaria non est, sed per speciem visibilem, quæ est medium incognitum per se necessarium ad videndum. Tertio, quia deinde distinguit lumen necessarium ad videndum ex parte potentiæ (quod vocat similitudinem, quarto modo supra declarato) ab unione cum re visa, necessaria ad videndum et hanc vult non fieri per similitudinem Dei in ejus visione, sicut solet fieri in aliis cognitionibus intellectualibus: constat autem solere fieri per similitudinem impressam, non per objectivam. Quarto, quia in nullo alio loco primo, partis disputavit D. Thomæ de specie, per quam videtur Deus, neque unquam illius mentionem fecit, quia profecto putavit illam non dari, quod alibi non probat nisi in illo articulo (loquor in partibus) nam alia loca statim referemus, quæ hanc ejus mentem satis declarant. Ac denique si solum ageret de similitudine objectiva, actum ageret, quia in articulo primo, id satis probatum erat, nullus enim cogitavit, Deum videri per talem similitudinem, nisi qui fuerunt in errore Armenorum. Unde tam est certum non videri Deum per talem similitudinem, quam est certum videri in se. Quia quod per talem similitudinem videtur, non videtur in se, sed in alio; et præsertim Deus, cujus non potest dari talis similitudo perfecta extra suam essentiam, quia

(ut dixi) hæc similitudo objectiva est per realem convenientiam inter imaginem et prototypum, hæc autem convenientia non potest esse univoca, nec perfecta inter Deum et quacumque creaturam. Quare licet lumen gloriæ dicatur esse similitudo divini luminis per eminentem quamdam participationem superioris ordinis, nihilominus in illo lumine objective cognito non videretur clare Deus. Unde lumen illud potest deservire ad videndum clare per modum virtutis activæ intelligendi, ut postea dicemus, non vero per modum similitudinis objectivæ, quia hoc non modo potest referre Deum prout est in se, quia non habet cum illo convenientiam perfectam.

4. *Fundamentum hujus sententiæ.* — Alii interpretati sunt, D. Thomas locutum esse de similitudine formali seu expressa, quæ dicitur verbum mentis, quia putant D. Thomam sensisse verbum mentis non tantum esse similitudinem informantem intellectum, sed etiam concurrere ut similitudinem objectivam, seu ut medium cognitum et ideo excludendo similitudinem objectivam hanc præcipue voluisse excludere : et suaderi hoc potest, primo argumentis factis pro priori opinione et præsertim ex aliis locis D. Thomas ubi docendo, Deum non videri clare per similitudinem, allegat illum articulum secundum; ergo explicat, se loqui de similitudine expressa, quatenus oportet esse cognitam a vidente. Secundo, quia aliis locis sentit verbum esse intentionem cognitam, ut allegavi supra, cap. 11. Tertio, quia rationes D. Thomæ ad hoc videntur tendere et ita sunt efficaces et non aliter, ut patet ex dist., art 2 et latius 3, contra Gentes, cap. 49. Quarto, maxime movere potest, quod D. Thomam, quæst. 8, de Verit., art. 1; aperte docere videtur, non videri Deum per verbum creatum.

5. Hujus interpretationis auctores, ut non habeant D. Thomæ sibi contrarium in opinione de specie impressa, quam de facto etiam beatis attribuunt, non solum magnam vim inferunt verbis ejus, sed etiam opiniones alias longe minus probabiles D. Thoma tribuunt. Primo ergo D. Thomas cum in illo articulo secundo, præmittit, ad visionem intellectualem duo requiri, virtutem visivam et unionem cum re visa, aperte loquitur de unione, quæ fieri solet per speciem impressam, sicut constat in exemplo oculi corporalis, quod statim adducit. Sed respondent, etiam ibi loqui D. Thomam de unione objecti cum potentia per ipsummet actum et speciem expressam. At hoc incredibile est, tum quia D. Thomas ait ad visionem requiri virtutem videndi et unionem rei visæ : non diceret autem ad visionem requiri visionem, alias nihil diceret, non loquitur ergo de unione, quam formaliter facit ipsa visio. Tum etiam quia infra ait similitudinem lapidis esse in oculo, per quam fit visio, at visio non fit per visionem, sed per speciem, nec illud, *per*, dicit ibi causam formalem, sed principium agendi, alias non diceret visionem fieri per similitudinem sed esse similitudinem, per quam videns videt. Secundo, quia aliis locis vocat D. Thomam similitudinem (de qua in illo articulo et in aliis locis loquitur) speciem intelligibilem, ut 3, contra Gentes, cap. 49, ratione 4; et d. quæst. 12, art. 9, ubi quærit : *An res in Deo videantur per similitudinem.* In argumento *sed contra,* argumentatur, quia *per unam speciem videtur speculum et ea, quæ in speculo apparent :* ubi clare loquitur de specie impressa et subsumit : *Sed Deus non videtur per similitudinem, sed per suam essentiam* ; et concludit : *Ergo nec ea, quæ in ipso videntur, per aliquam similitudinem, sive speciem videntur.* Satis ergo declarat, has similitudines esse species, unde in articulo respondet : *Ea, quæ beati vident in essentia Dei, non videre per aliquam speciem, sed per ipsam divinam essentiam intellectui eorum unitam.* Idem aperte confirmat quæst. 58, artic. 2. Tertio, juxta illam interpretationem necesse est dicere, divum Thomam negasse, beatum videre Deum per actum intelligendi creatum, quod, ut verum fatear, non parum indicat D. Thomas in unico loco (scilicet in dicto art. 1, quæst. 8, de Verit.) tamen incredibile est, D. Thomam fuisse in ea sententia, cum passim de visione beatorum loquatur, ut de forma creata et in 1, 2, quæst. 3, art. 1, expresse doceat, beatitudinem formalem, quam ipse ponit in visione, esse quid creatum et art. 2, docet, illud creatum esse operationem vitalem, quæ dicitur vita æterna, ut ibi dicit ad 1, adducens illud Joannes 17 : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te, etc.* Non ergo intendit D. Thomas in illo articulo secundo, nec in aliis locis, præsertim in partibus, vel libris contra Gentes, aut in 4, excludere a beatis actum creatum, quo vident Deum, ergo nec speciem expressam potuit excludere.

6. Dicetur, admisisse quidem actum visionis creatum, sed non talem, qui sit similitudo. Sed hoc dici non potest consequenter juxta illam interpretationem : Nam divus Thomas in illo articulo secundo, dicit, non fieri visionem in actu, nisi per hoc quod res visa est in viden-

te, sicut lapis est in oculis per similitudinem lapidis, quod ipsi exponunt de similitudine expressa. At hæc similitudo in oculo non est nisi actus videndi, ergo similiter visio intellectualis debet esse similitudo expressa, ergo si divus Thomas non excludit visionem, nec similitudinem expressam potest excludere. Dicent forsan, divum Thomam posuisse in intellectu actum et similitudinem expressam, ut duas res et similitudinem comparari ad actum, ut proximum objectum ejus et hanc similitudinem voluisse auferre a beatis, non actum ipsum. Sed nunquam ostendere possunt, rales duas res in actuali intellectione distinxisse divum Thomam : et in illomet articulo secundo in hoc servat proportionem inter visum corporeum et spiritualem. At nec divus Thomas nec quispiam alius unquam dixit, in visu corporeo præter speciem impressam requiri actum videndi et rem aliam distinctam, quæ sit similitudo expressa et objectum proximum visionis, sed solam actionem videndi, cum suo termino intrinseco, qui est similitudo expressa, quæ constituit formaliter videntem, si ergo beati habent actionem creatam vivendi, illa necessario habet suum intrinsecum terminum, qui est etiam verbum et similitudo expressa, ut supra ostensum est capite undecimo. Non ergo potuit divus Thomas negare expressam similitudinem in beatis, nisi excludendo ab illis visionem creatam : quod ex dicendis amplius confirmabitur. Et quamvis interdum divus Thomas vocet verbum mentis intentionem intellectam ut supra allegavi, cap. 11 et præsertim quæstione 9, de Potentia dicat, illud esse primum intellectum : nunquam dicit rem ipsam repræsentatam per verbum in illo tantum cognosci tanquam in objecto immediato, sed ad summum indicat similitudinem illam ita repræsentare rem, ut etiam se ipsam manifestet, ut probabile est, nunc beatos videndo Deum, simul et eodem actu videre suam visionem et verbum, quod de Deo formant, non quia Deum videant in illa imagine creata, sed quia ita per illam vident ipsam essentiam, ut ob excellentiam et subtilitatem illius visionis, illam etiam reflexe videant, participando perfectionem illam, qua Deus videndo se, videt scientiam, quam de se habet. Quicquid ergo sit, an species expressa sit cognita per se ipsam, hoc non tollit, quin repræsentet rem, prout est in se, ergo ob hanc causam non oportuit excludere similitudinem formalem et expressam a beatis. Eo vel maxime, quia idem divus Thomas 4, contra Gentes, capite 11, declarat, verbum non cognosci proprie et ut quod, per cognitionem directam objecti, sed per reflexam.

7. Denique divus Thomas in 4, distinct. 49, qu. 2, art. 1, ad. 15, attingens distinctionem quamdam de triplici medio, similitudine, docet, in visione beata non inveniri medium, quod sit forma seu species, nec medium per modum, objecti proximi, in quo fiat visio sed inveniri medium sub quo fit visio, quod est lumen, verbum autem si visionem non numerat, quia solum agit de mediis, per quæ illa fieri solet. Idem sumitur ex eodem divo Thoma 1; contra Gentes, cap. 53, lib. 3, cap. 49 et 51. Quodlibet 6, art. 1. Censeo igitur negari non posse quod D. Thomas docuerit, ubique Deum non videri de facto per speciem creatam impressam et ad hoc persuadendum dixerit, esse impossibile videri Deum per talem speciem : et hanc fuisse illius sententiam in dicto articulo secundo. Quod si alibi, ubi negat similitudinem objectivam, citat illum articulum est quasi per argumentum a fortiori, quia si impressa similitudo non sufficit ad videndum Deum, prout est in se, multo minus sufficiet objectiva. Unde potius dicerem, ubicumque D. Thomas docet non videri Deum per similitudinem, omnem similitudinem repræsentativam excludere præter illam, quam vocamus expressam. Quia de hac non movet aliam quæstionem, præter illam, an videatur Deus in se, postea vero supposita visione beata, quæ non potest non formaliter repræsentare, quærit modum vel principia ejus et sic excludit similitudinem creatam, per quam Deus uniatur intellectui per modum objecti in actu primo et hanc dicit esse impossibilem. Quod ejus discipuli intelligunt de impossibili simpliciter, quod implicat contradictionem. Et in hoc sensu sententiam hanc docent Capreolus 4, d. 49, quæst. 5; Sotus q. 2, art. 3; Cajetanus et Ferrarius, locis citatis, et reliqui Thomistæ, idem sentit Durandus 4, d. 49, q. 2, n. 13; Ægidius, Opusc. de Divina influentia in beatis, cap. 1; Marsilius in 3, q. 10, art. 3; Henricus Quodlib. 3, qu. 1, Quodlib. 4, quæst. 7 et in summa, art. 33, quæst. 2, inclinare videtur Paludanus, dicta dist. 49, q. 1, art. 2, licet potius de facto, quam de possibili loqui videatur.

8. *Fundamentum hujus sententiæ.*—Fundamenta hujus sententiæ multa sunt. Primum quia species intelligibilis, ut faciat videre rem, prout in se est, debet esse propria et perfecta similitudo ejus; repugnat autem dari hujusmodi similitudinem creatam divinæ essentiæ, quia non potest res finita esse perfecte similis

rei infinitæ, quia res infinita consistit in omni perfectione, forma autem finita est limitata ad certum perfectionis genus. Unde fieri potest illa deductio, quia ad repræsentandum objectum tantæ perfectionis requiritur species proportionatæ perfectionis, ergo ad perfectius objectum perfectior species, ergo repræsentatio cujuscumque finitæ speciei semper habere potest objectum adæquatum proprium finitum, ergo non potest repræsentare objectum infinitum nisi sit infinita.

9. Secundo, quia Deus esse suum est et actus purissimus, species autem creata necessario esse debet valde materialis et composita, quia recipi debet in subjecto creato et proportionari illi, ergo non potest natura sua assimilari per se divino esse. Unde argumentor tertio, quia species intelligibilis esse debet vel immaterialior, vel æque immaterialis, ac objectum repræsentatum, quia debet illud continere in esse repræsentativo, seu intelligibili et hac ratione non potest materialis species repræsentare angelum, prout in se est, sed nulla species creata potest esse tam immaterialis, sicut Deus, imo magis ab illo distat, quam species corporea ab angelo, ergo. Quarto species intelligibilis et objectum sunt ejusdem rationis saltem in esse repræsentativo, ut patet de albedine et de specie ejus, nam propter hanc causam potest species propriam cognitionem objecti generare, sed nulla res creata potest sub aliqua ratione esse ejusdem speciei cum Deo, seu (ut Cajetanus ait) non potest esse suum esse, etiam in esse repræsentativo, quia etiam ut sic est quid creatum, ergo.

10. Quinto argumentantur alii ex D. Thomæ 3, contra Gentes, capite 49, quia talis species esset comprehensiva Dei. Probatur sequela, quia species procedit ab objecto naturaliter, tanquam naturalis similitudo ejus, ergo repræsentat, quantum est de se, objectum adæquate, ergo comprehensive. Nec refert, si dicas hanc speciem procedere a Deo libere: tum quia libera emanatio videtur repugnare cum naturali repræsentatione, tum maxime, quia quamvis demus libere fieri a Deo, tamen necesse est, ut talis fiat, qualis esset si naturaliter procederet, ut possit naturaliter repræsentare. Sexto, talis species ex natura sua esset sufficiens principium ad beatificandum hominem, hoc autem videtur repugnare creaturæ, quia nihil potest beatificare hominem, nisi Deus ipse. Adduntur denique alia leviora argumenta, quale est illud, quod species de se est indifferens ad repræsentandam rem præsentem vel absentem. Et illud, quod talis species, cum esset finita, posset esse connaturalis angelo, vel etiam posset esse substantia, quia non est verisimile aliquod accidens posse esse similius Deo, quam sit substantia. Alioqui illa species esset perfectior imago Dei, quam angelus, vel anima rationalis.

11. *Vera conclusio.*—Nihilominus dicendum censeo, posse Deum efficere speciem intelligibilem, per quam intellectus creatus possit illum clare videre. Ita opinantur omnes, qui tenent dari beatis nunc hujusmodi speciem, ut retuli capite præcedenti. Præsertim Scotus 4, dist. 49, qu. 11; Aureolus apud Capreolum ibi qu. 5; Richardus ibi art. 3, q. 1 et in 3, dist. 14, art. 1, quæst. 3. Ratio hujus assertionis est, quia nulla contradictionis implicatio, vel repugnantia in hoc invenitur, quod ita ostendo. Quia vel hoc repugnat propter repræsentationem, seu similitudinem vel propter efficientiam: neutrum dici potest, neque radix repugnantiæ hactenus inventa est, nec videtur facile excogitari posse; ergo ex nullo capite repugnat. Circa majorem propositionem divisi sunt Thomistæ. Quidam enim ponunt totam repugnantiam in efficientia, quia existimant non repugnare qualitatem creatam esse formalem similitudinem, seu imaginem intentionalem Dei, prout in se est. Alii vero repugnantiam ponunt in similitudine. Probatur ergo prior pars de similitudine, quia de facto datur in beatis expressa similitudo Dei, quæ est verbum, ut capite præcedenti ostensum est. Ergo ex parte similitudinis non potest repugnare species impressa.

12. *Responsum.*—*Refellitur.*—Respondent aliqui, in hoc esse majorem repugnantiam in specie intelligibili quam in verbo, vel actu, quia si species intelligibilis repræsentaret objectum, deberet repræsentare adæquate, atque adeo comprehensive, quia manaret immediate ab illo: actus autem, seu verbum non est necesse, ut adæquate repræsentet, quia manat immediate a potentia et lumine. Sed hæc ratio nullius momenti est, quia imprimis hæc species non manaret ab objecto, ut ab agente naturali, sed ut ab agente libero, ergo non oportet esse adæquatum objecto, sed actui, propter quem datur, juxta sapientem dispositionem liberi agentis infundentis illam. Exemplum evidens supra positum est de specie infusa inferiori angelo ad videndum superiorem, quam non oportet esse comprehensivam, quia Deus qui illam infundit, dat illam proportionatam virtuti intelligentis. Unde talis species naturaliter repræsentat objectum, quamvis libere procedat ab agente, quid enim repugnat naturalem si-

militudinem, cujuscumque ordinis vel similitudinis sit, libere ab agente imprimi vel fieri? Nam imago facta ab artifice repræsentat naturaliter, seu per naturalem similitudinem, licet libere facta sit.

13. *Effugium.* — *Enervatur.* — Respondent vero aliqui ad exemplum adductum speciem superioris angeli existentem in inferiori de se esse comprehensivam objecti, licet angelus habens illam non possit illa uti secundum totam repræsentationem ejus, ex defectu virtutis suæ. At hoc sine fundamento dictum est, nam species datur commensurata virtuti intelligendi et actui, ad quem ordinatur, ergo non est, cur angelo inferioris virtutis detur species sufficiens ad actum impossibilem tali virtuti. Item cur magis repugnat, dari speciem repræsentantem naturaliter et non comprehensive, quam dari actum, visionem seu verbum eodem modo repræsentans objectum, prout in se est et non comprehensive? Nam ex parte agentis non potest assignari repugnantia, ut dictum est. Quinimo quamvis objectum imprimens speciem naturaliter ageret, non esset necessarium ut imprimeret illam adæquatam et comprehensivam, sed juxta recipientis capacitatem seu dispositionem, nam actio agentis sæpe limitatur ac definitur ex dispositione recipientis et objecta etiam sensibilia fortius et efficacius imprimunt speciem in potentiam melius dispositam, igitur ex hac parte nulla est repugnantia.

14. *Alia evasio.*—Unde tandem aliqui negant, dari posse qualitatem repræsentantem Deum, prout est in se. Et consequenter negant visionem beatificam esse hujusmodi similitudinem, nec talem similitudinem expressam esse necessariam ad cognoscendum. Sed contra hos imprimis faciunt omnia, quibus supra probavimus dari verbum in beatis et de ratione notitiæ seu cognitionis esse, ut repræsentet. Deinde insto interrogando, de qua similitudine loquantur, an de propria similitudine pertinente ad propriam relationem, quæ fundatur in unitate ejusdem formæ vel de similitudine repræsentationis quæ magis pertinet ad relationem mensurati et mensuræ. Si de priori sermo sit, verum est inveniri non posse in re creata respectu Dei, unde tam repugnat speciei impressæ, quam expressæ. Imo in universum falsum est, vel speciem intelligibilem, vel verbum aut actum cognoscendi esse hoc modo similitudinem objecti, ut per se notum est, quia species, quas habet unus angelus de aliis, non conveniunt cum illis in formali natura, ut possint cum illis habere relationem similitudinis in unitate fundatam, idemque fere est de omnibus aliis speciebus intentionalibus, ut statim dicemus. Si vero sit sermo de similitudine posteriori, scilicet solius repræsentationis, falsum est non reperiri hanc in actu cognoscendi multo magis, quam in specie, ut supra probatum est. Et sine ulla causa diceremus, necessarium esse, ut species impressa repræsentet effective, nisi in ipsa expressar epræsentatura esset formaliter, quia et ipsa species non est nisi propter actum et non aliunde colligimus hanc repræsentationem nisi ex his quæ in ipsis actibus cognoscendi experimur. Quod recte explicavit Anselmus in Monologio, cap. 31, dicens: *Cum cogito notum mihi hominem absentem, formatur acies cogitationis meæ in talem imaginem ejus, qualem illam per visum oculorum in memoriam attraxi, quæ imago in cognitione verbum est.* Ex similitudine ergo repræsentativa actualis cognitionis intelligimus speciem impressam suo modo esse imaginem: Ergo ex hoc capite non potest repugnantia assignari.

15. *Responsum Soti.* — *Refutatur.* — Venio ad aliud membrum de efficientia. Nam imprimis Sotus supra docet, quamvis dari possit similitudo, quæ formaliter beatificet, non tamen quæ effective: quia similitudo effectiva esse debet immaterialior objecto, non tamen id necesse est dicere de similitudine expressa seu forma beatificante. Sed hoc mere gratis dictum est. Primo, quia nulla ratio est, ob quam similitudo impressa debeat esse immaterialior quam expressa: quia tota perfectio et ratio similitudinis impressæ est propter expressam, ergo satis est, quod sit illi proportionata. Item, cur magis species impressa debet superare vel adæquare objectum in immaterialitate, quam expressa, cum non minus repræsentet objectum verbum ipsum quam species? Deinde simpliciter falsum est, speciem intentionalem necessario esse debere immaterialiorem in entitate sua quam objectum, ut manifeste constat in specie, quam inferior angelus habet de superiori, per quam illum intuitive et quidditative cognoscit, prout in se est, et tamen illa species non est immaterialior objecto suo. Quod probatur, quia species illa recipitur in angelo inferiori, ergo commensuratur ei in subtilitate et immaterialitate, quia quod recipitur, ad modum recipientis recipitur et proprietas est accommodata naturæ, cui inest, sed angelus inferior non est immaterialior superiori, imo est imperfectior, ergo. Quocirca, quamvis respectu materialium objectorum species intelligibilis semper sit immaterialior, quia talia objecta in se solum sunt

intelligibilia in potentia et per species fiunt intelligibilia in actu: respectu tamen objectorum spiritualium quæ ex se sunt actu intelligibilia, non oportet species intelligibiles esse immaterialiores, quia non dantur ad elevandum objecta ad superiorem ordinem, sed solum ut suppleant vicem illorum vel reddant illa accommodata personis intelligentibus.

16. *Torres alia responsio.—Non admittitur.* —Aliter respondet Torres, 1 p., qu. 39, art. 1, circa finem. Sicut dari potest qualitas creata sanctificans hominem formaliter, non tamen effective, quia hoc est proprium Dei, ita posse dari qualitatem beatificantem hominem formaliter, non tamen effective, efficientia propria et connaturali, de hac enim est sermo. Et hinc concludit, posse dari similitudinem formalem Dei, non tamen impressam, quia illa tantum beatificat formaliter, hæc autem beatificaret effective. Sed hæc responsio imprimis non ostendit rationem repugnantiæ, neque exemplum, quod adducit, est ad rem. Si enim aliquid valeret, etiam probaret non posse dari lumen gloriæ, quod sit principium connaturale efficiens visionem beatam, quia non potest dari simile principium efficiens gratiam sanctificatam. Et idem argumentum fieri potest de actu et habitu charitatis, qui suo modo sanctificant et beatificant. Differentia ergo solum est, quod respectu actus secundi, qui ex natura sua pendet effective a potentia creata, potest dari aliquod principium connaturale per modum actus primi. At vero respectu ipsiusmet actus primi per se infusi non datur aliud principium, quia neque est alius actus prior illo, a quo manet, neque etiam potest fieri a suo simili, quia nullus habitus est effectivus alterius habitus similis, nec denique fieri potest per actus ab ipso manantes, ut latius in materia de Gratia tractatur. Denique retorqueri potest argumentum, quia eo modo, quo sanctificatio nostra fieri potest per actus secundos, dari potest principium creatum efficiens nostram sanctificationem.

17. *Evasio Ferrarii.*—Aliter vero respondet Ferrarius 1, contra Gentes, cap. 53, dicens, posse quidem dari qualitatem creatam quæ sit formalis similitudo Dei, tamen necessarium esse ut hujusmodi similitudo immediate procedat ab ipsa essentia Dei, quia nulla res creata potest conferre propriam similitudinem Dei, nisi Deus ipse. Et ideo potest dari species expressa Dei, manans ab ipsamet essentia Dei unita per modum speciei, non tamen manans ab specie creata. Quod si dicas, etiam speciem creatam esse immediate a Deo. Respondet non satis esse, quia illa posita oporteret speciem expressam non esse immediate a Deo, sed ab hac specie creata: et hæc, inquit, est repugnantia.

18. *Rejicitur.*—Sed si quis recte consideret, hæc solum est petitio principii et repetitio quædam propriæ assertionis, quia in eo, quod sumitur, ut impossibile, nec ostenditur, nec potest ostendi aliqua ratio repugnantiæ. Quia si non repugnat, dari creatam similitudinem Dei ex parte formalis repræsentationis seu assimulationis, cur repugnabit hujusmodi similitudinem immediate procedere ab alia sibi proportionata et ejusdem ordinis, tanquam a principio proximo cum concursu proportionato Dei et aliorum principiorum. Respondet Ferrarius ex specie impressa et expressa compleri perfectam repræsentationem et ideo non posse utramque simul esse creatam. Sed hoc frivolum est. Quia illæ species non componunt unam formam vel repræsentationem, sed sunt diversarum rationum una in habitu seu actu primo, altera in actu secundo et ideo ex utraque non sit una perfectior repræsentatio, quæ excedat repræsentationem solius speciei expressæ intensive (ut ita dicam). Nulla ergo est illa repugnantia, neque, ut existimo, assignari potest. Et ideo divus Thomas nunquam illam posuit in efficientia neque in emanatione unius similitudinis ab alia, sed in hoc quod non potest dari qualitas creata, quæ sit propria similitudo Dei. Unde generaliter contra hanc sententiam sic possumus concludere, quia visio, lumen et species servant inter se proportionem, ergo sicut datur lumen superioris ordinis, quod ex parte potentiæ potest esse principium visionis, ita potest dari species quæ ex parte objecti sit principium ejusdem visionis ejusdem ordinis cum illa et commensurata illi.

19. *Ad argumenta.* — Præterea ex argumentorum solutionibus clarius constabit nullam in hoc negotio esse repugnantiam. Ad primum de infinitate Dei respondetur, sicut potest dari lumen et visio Dei infiniti, non tamen infinite visi, ita posse dari speciem ad videndum Deum infinitum, non tamen infinite et ideo non esse necessarium ut talis species sit infinita magis quam visio vel lumen: nam hæc tria servant inter se proportionem. Neque ex deductione ibi facta colligitur infinitas, nisi tantum secundum quid et objectiva, vel ad summum quod talis species sit altioris ordinis, sicut dictum est de visione et dicetur de lumine.

20. Ad secundum respondetur, rem, quæ est suum esse per essentiam, repræsentari posse per formam, quæ in ratione entis non

habeat essentialiter existere : aliud enim est esse suum esse ; aliud repræsentare, ut patet aperte in ipsa visione beata, quæ non essentialiter existit et tamen repræsentat eum, qui essentialiter existit. Ad tertium cum infertur, quod talis species esset immaterialior Deo, negatur consequentia, quia sufficere posset species ordinis divini, talem autem dari non esset inconveniens, sicut non est hoc inconveniens in visione et lumine : nam satis est, quod species sit ejusdem ordinis et immaterialitatis, cujus est lumen et visio, quia (ut dixi) illis debet proportionari. Et sic respondetur ad exemplum ibi adductum de specie materiali, quæ non potest repræsentare angelum. Nam si quid valeret, eodem modo procederet de actu et lumine, quia per actum materialem non potest videri angelus, prout in se est et tamen minus videtur distare in perfectione actus materialis ab angelo, quam actus creatus a Deo. Sicut ergo hic respondemus, magis distare in perfectione entis, non tamen in latitudine objecti et actus seu potentiæ, quia objectum spirituale omnino est extra latitudinem potentiarum et actum materialium, non vero extra latitudinem objecti potentiæ creatæ spiritualis et actum ejus, ita cum proportione dicendum est de specie intelligibili, quia hæc commensuratur actui et potentiæ et respicit idem objectum.

21. Ad quartum negatur, speciem et objectum esse ejusdem rationis specificæ, vel univoce in aliquo esse reali, sed tantum convenire in virtute agendi, quatenus species datur, ut loco objecti efficiat et in ratione repræsentandi, quatenus repræsentat rem, prout est : ostensum est autem, ex hoc capite non repugnare dari speciem Dei. Ad quintum de comprehensione negatur sequela, de qua jam satis dictum est. Ad sextum, jam ostendi, nullum esse inconveniens, quod detur homini aliquod principium creatum beatificans illum effective, quamvis solus Deus beatificet objective et effective, etiam ut primus auctor et præcipua causa beatitudinis.

22. Reliqua argumenta nullius momenti sunt : nam licet in objectis, quæ non includunt essentialiter existentiam, species, quæ est principium cognoscendi illa quidditative, abstrahat a præsentia et absentia, seu cognitione abstractiva et intuitiva : tamen in specie Dei non esset hoc necessarium, quia existere est de essentia Dei et ideo talis species necessario esset principium visionis intuitivæ. Nec sequitur, quod possit esse connaturalis angelo, quia licet esset finitæ perfectionis, tamen esset altioris ordinis, sicut dictum est de visione et lumine. Et ideo etiam non sequitur, posse talem speciem esse substantiam. Quin potius nec respectu objecti creati sequitur, quod una substantia possit esse species ad repræsentandam alteram, ut constat ex materia de angelis. Denique non sequitur, talem speciem esse perfectius ad imaginem Dei, quam animam rationalem, vel angelum, quia hæc ratio imaginis attenditur secundum formalem et essentialem convenientiam in forma, seu natura, anima autem et angelus conveniunt cum Deo in gradu substantiæ intellectualis, quam convenientiam non haberet illa species, sed solam vim effectivam repræsentandi intentionaliter. Nulla est ergo sufficiens ratio, quæ ostendat hanc implicationem contradictionis, cum omnes adductæ facile solvantur. Et eodem modo solvi possunt aliæ quæ circumferuntur, quia omnes possunt applicari ad lumen et visionem et in eis deficere invenientur.

CAPUT XIV.

UTRUM INFUNDATUR LUMEN GLORIÆ VIDENTIBUS DEUM.

1. Ratio dubitandi oritur ex dictis, nam ad efficiendam visionem sufficit intellectus cum specie, seu objecto : sed ostensum est, intellectum habere efficientiam et Deum concurrere per se ipsum, ergo nihil aliud est necessarium. Probatur major, quia in intellectione duo sunt, scilicet quod sit intellectio : et hoc habet ex eo, quod est a potentia intellectiva : et quæ sit talis intellectio ; et hoc habet ab objecto, ergo hæc duo sufficiunt, quia non est in effectu tertia aliqua ratio, ob quam requiratur tertium aliud principium, quod vocetur lumen. Et confirmatur, quia posito quocumque lumine tam improportionata manet potentia ad videndum sicut sine illo, quia tam distat infinite a Deo, ergo superflue ponitur.

2. *Prior sententia.* — Suppono, per lumen gloriæ nos intelligere qualitatem creatam et habitum, ac virtutem intellectualem supernaturalem, et per se infusam intellectui, qua reddatur proxime potens et habilis ad videndum Deum. Quo sensu non defuerunt theologi, qui negarent hujusmodi lumen de facto infundi beatis. Quam sententiam plane docere videtur Durandus 4, d. 49, qu. 2, et Aureolus, quem ibi refert Capreolus, quæstione 4, et in eam propensus est Scotus in 3, d. 14, quæstione 2,

et in 4, d. 49, quæstione 11, quia sentit, visionem beatam non esse effective ab intellectu. Unde idem solet tribui mominalibus, quia eodem modo sentiunt visionem a solo Deo fieri. Nam ad solam receptionem visionis non videtur esse necessarium lumen, quanquam in hoc aliter sentiunt Gabriel, Richardus et Marsilius, ut capite sequenti dicamus. Aliter negant alii necessitatem hujus luminis, existimant enim præter speciem objecti et potentiam non esse necessariam aliam qualitatem, et ideo dicunt ipsam speciem debere intelligi nomine luminis, quatenus manifestat objectum. Nec desunt, qui hanc sententiam tribuant D. Thomæ, 1 parte, quæstione 12, articulo 2 et 5, quatenus dicit, lumen gloriæ requiri ad videndum Deum tanquam similitudinem quamdam objecti visi, nam species intelligibilis nihil aliud est, quam similitudo objecti. Vera tamen et communis sententia est, dari in beatis hujusmodi lumen prout a nobis est ratio ejus explicata. Circa quam sententiam tria breviter videnda sunt. Primum, an sit hoc lumen gloriæ; secundum, quod sit munus ejus seu utilitas; tertium, quanta sit necessitas ejus.

3. *Assertio.* — Circa primum dicendum est, dari in beatis lumen gloriæ, quo eorum intellectus elevatur ad videndum Deum. Sic divus Thomas, supra et 3, contra Gentes, capite 53, et illis locis Cajetanus et Ferrarius, Capreolus, Paludanus, Sotus 4, dist. 49, Bonaventura 3, d. 14, art. 1, qu. 3, ad ult. et art. 2, qu. 1, ad 3, Major ibi qu. 2, Argentina 4, d. 49, q. 2, art. 1 et ibi Richardus, art. 3, q. 2 et in 3, d. 14, art. 3, qu. 1, Marsilius, qu. 10, art. 2, Henricus quodlib. 8, qu. 3 et quodlib. 4, qu. 6, et in hujus confirmationem solent adduci ex Scripturis illud Psalm. 55 : *In lumine tuo videbimus, lumen* et illud 1, Joannes 3 : *Similes ei erimus*, scilicet in participatione luminis ad videndum ipsum, et Isai. 60 : *Non erit ibi amplius Sol ad lucendum per diem, nec splendor Lunæ illuminabit te, sed erit tibi Dominus in lucem sempiternam.* Quæ verba quasi exponens Joannes Apocalyp. 21 et 22, inquit : *Civitas non eget Sole, neque Luna, ut luceant in ea : nam claritas Dei illuminabit eam.* Quomodo etiam ait Nazianzenus, oratione 10: *Magno Regi stans hinc atque illinc magno lumine impletur,* et fere similia habet orat. 11 et 18, et similes locutiones reperiuntur passim in Patribus, quæ sunt accommodatæ ad rem explicandam, sed non satis cogunt.

4. Præcipue ergo fundatur hæc sententia in Clementina *Ad nostrum,* de Hæret. Ubi inter errores Begardorum et Biguinorum damnatur : *Quod anima non indiget lumine gloriæ ipsam elevante ad Deum videndum.* Propter quod testimonium Capreolus, Cajetanus, Ferrarius, Sotus et nonnulli alii existimant hanc sententiam esse de fide, sed quamvis absolute loquendo de lumine gloriæ certissimum sit dari beatis ad videndum Deum, tamen loquendo de lumine sub ratione a nobis explicata, non videtur de fide ex vi illius definitionis. Quod ut declaremus, verum sensum Concilii aperire necesse est.

5. *Prima interpretatio Concilii.—Rejicitur.* —Primo ergo quidam interpretantur illud Concilium de lumine gloriæ increato. Nam Concilium non dicit esse necessarium lumen gloriæ creatum, sed simpliciter lumen gloriæ elevans intellectum: potest autem elevari ipso increato lumine, aliquo modo sibi unito et confortante ipsum ad videndum. Hæc vero interpretatio ab omnibus rejicitur, quia Concilium loquitur de lumine gloriæ eo modo, quo theologi loqui solent : omnes autem per lumen gloriæ intelligunt aliquid creatum. Deinde quia lumen gloriæ increatum non proprie elevat hominis intellectum, nisi quatenus aliquid in ipso intellectu Deus operatur supra naturam ejus : nam ipsum lumen increatum per se ipsum non unitur formaliter intellectui; sicut voluntas non elevatur ad amandum per ipsam charitatem increatam et per essentiam, Dei sed quatenus in voluntate aliquid infundit.

6. *Secunda interpretatio.* — *Non admittitur.* — Secundo, ut Capreolus supra refert, aliqui dixerunt, per lumen gloriæ intelligi posse ipsam visionem, Deum manifestat et ut sic dicitur lumen. Nam Concilium solum intendit docere contra illos hæreticos, visionem illam esse supernaturalem et hoc sensu dicit, esse necessarium lumen : ergo si quis docet illam visionem necessario infundi a Deo, et illam vocet lumen gloriæ infusum, satisfacit intentioni Concilii. Sed hæc fuga etiam rejicitur, tum propter rationem supra factam ex communi significatione vocis : tum etiam quia Concilium dicit requiri lumen elevans ad videndum : ergo distinguit lumen a visione : visio enim non proprie elevat ad videndum, sed constituit formaliter videntem. Item contra hanc expositionem faciunt, quæ dicemus contra sequentem.

7. *Tertia interpretatio.* — *Non probatur.*— Tertio, aliqui dixerunt, per lumen gloriæ intelligi auxilium supernaturale necessarium ad eliciendam visionem, sive per modum habitus,

sive per modum actionis, et sive sit res distincta a visione, sive non. Ita refert Sotus, quæstione 2, articulo 4. Et nonnullis recentioribus theologis placet expositio : tamen non est probanda. Primo propter rationem factam, quia in propria significatione et communi illius vocis, lumen non significat concursum, sed qualitatem aliquam et non licet improprie Concilium interpretari, alias nihil est certum. Deinde quia Concilium distincte damnat duos errores : primus erat visionem illam esse naturalem, contra quem definit esse supernaturalem et in hoc continetur, quod est necessarium auxilium supernaturale ad efficiendam illam : alter error erat, quod lumen non sit necessarium et hoc distincte et per se damnat : ergo aliquid in hoc docet, quod in altero non continebatur.

8. *Quarta interpretatio. — Non placet.* — Quarto alii per lumen intelligunt qualitatem infusam distinctam a visione, tamen dicunt, illam esse solum speciem quamdam intelligibilem objecti. Sed hoc etiam displicet. Primo, quia non solet species significari nomine luminis, nisi valde metaphorice ; secundo, quia in eo sensu nulla fuisset ratio illius definitionis nisi juxta opinionem dicentem, dari hujusmodi speciem creatam essentiæ divinæ : quam esse contra D. Thomam et theologos communiter, imo et falsam esse ostendimus. Probatur sequela, quia illa opinio supponit, solam efficientiam objecti cum intellectu sufficere, ergo si essentia divina per se dat efficientiam objecti, non est necessarium aliud principium et consequenter neque lumen; ergo oportet rejicere opinionem, quæ ipsi divinæ essentiæ tribuit objecti efficientiam. Atque ita juxta illam expositionem hanc solam sententiam damnasset Concilium et contrariam approbasset, quod dicere absurdum est. Tertio, quia species objecti ex natura sua non requiritur ad elevandam potentiam, sed ad conjungendum objectum potentiæ, quæ necessitas reperitur etiam in actibus naturalibus ad quos potentia non elevatur ; ergo cum Concilium loquatur de lumine necessario ad elevandam potentiam, non loquitur de sola specie, neque enim ex sola necessitate speciei posset colligi, visionem esse supernaturalem. Loquitur ergo Concilium de lumine, quod sit virtus elevans potentiam ex parte ejus.

9. Quocirca licet hæc definitio non sit aperta, multum favet huic sententiæ : et confirmari potest ex alia generali doctrina de habitibus infusis ad supernaturales actus eliciendos. Nam est eadem, vel major ratio de hoc lumine, quia etiam illud ponitur, ut quædam virtus infusa, cujus actus non minus supernaturalis est, quam actus aliarum virtutum infusarum, ut ex supra dictis constat. Ergo non videtur minus certum, dari hujusmodi lumen ad videndum quam charitatem ad amandum et alias virtutes ad actus suos et hoc magis constabit ex dicendis in secundo puncto. Ubi ratio hujus veritatis reddetur. Et contrarium opinantibus satis fiet.

CAPUT XV.

QUÆ SIT NECESSITAS, QUODVE MUNUS LUMINIS GLORIÆ.

1. *Varii modi dicendi. — Primus modus.— Probatur auctoritate.* — Circa secundum de munere vel utilitate hujus luminis, quinque esse possunt dicendi modi. Primus et mihi certus est, requiri hoc lumen, ut conferat intellectui virtutem activam et connaturalem ad efficiendum actum visionis, ita ut quoad fieri possit, suppleat ex hac parte defectum ipsius potentiæ. Hæc est sententia Capreoli, Cajetani, Ferrarii, Soti et omnium Thomistarum ac etiam theologorum, qui negant, dari speciem creatam et impressam essentiæ divinæ, et affirmant intellectum effective concurrere ad visionem. Nam ex his principiis fere evidenter sequitur, hoc esse munus luminis gloriæ et sine illo superfluum esse tale lumen. Est etiam hæc clara sententia D. Thomæ, ut patet ex d. qu. 12, art. 2 et 5. Nam in 2, jacet fundamentum, quod, ut videbimus, unicum fere est in hac materia et ideo attente considerandum est : Ait ergo, *ad videndum duo requiri, unum est virtus visiva, aliud unio rei visæ cum visu.* Sed dicunt quidam, per virtutem visivam intelligere divum Thomam potentiam videndi, informatam specie impressa, per unionem vero rei visæ cum visu intelligere illam, quæ fit per speciem expressam. Sed hoc sicut est contra omnem usitatum modum loquendi, ita plane est contra mentem D. Thomæ : illud enim principium, quod divus Thomas sumit, vulgare est inter philosophos, qui præter actum videndi et terminum ejus, requirunt ex parte principii potentiam visivam et unionem cum objecto, quam dicunt fieri per speciem et sic dicunt notitiam seu visionem esse partem mentis ex potentia et objecto, quam vocavit Augustinus memoriam fecundam. In hoc ergo eodem sensu sine dubio lo-

quitur divus Thomas, qui illa duo exponens in visione corporali, visivam virtutem dicit esse oculum, in spirituali autem esse virtutem intellectivam : nomine autem oculi, aut virtutis intellectivæ non significatur visus aut intellectus, ut jam informatus specie, sed secundum se. Denique illa duo, scilicet, virtutem videndi et unionem cum objecto distinguit divus Thomas a visione (ut supra animadverti), non ergo loquitur de unione, quæ fit per speciem impressam. Præterea dicit inferius, virtutem videndi in intellectu esse lumen intellectuale, si sit sermo de virtute naturali, vel lumen gratiæ aut gloriæ, si sit sermo de virtute supernaturali. At lumen naturale intellectus, nec est species, nec includit illam, sed tenet se ex parte potentiæ intellectivæ : ita ergo loquitur ibi D. Thomas de lumine gratiæ, vel gloriæ, quatenus dat intellectui efficacitatem ad videndum, quia illam connaturalem non habet.

2. Unde in articulo quinto probat necessitatem luminis gloriæ, non ex necessitate unionis objecti visibilis cum potentia, sed, *quia omne id, quod ordinatur ad aliquid, quod excedit suam naturam, oportet, quod disponatur aliqua dispositione quæ sit supra suam naturam;* et ideo inferius infusionem illius luminis appellat, *augmentum virtutis intellectivæ*, et in solutione ad 1, expresse declarat, hoc lumen non requiri ex parte essentiæ, *sed ad hoc quod intellectus fiat potens ad intelligendum.* Et ne quis putaret, illum loqui de illa potestate proxima, quæ datur potentiæ per unionem ad objectum, subjungit : *Fieri intellectum potentem hoc lumine, per modum, quo potentia fit potentior per habitum ad operandum* vel *sicut lumen corporale est necessarium ad videndum,* et idem repetit solutionem ad 2, dicens, hoc lumen esse *perfectionem quamdam intellectus confortantem illum ad videndum Deum.* Item docet clare 3, contra Gentes, c. 51 et 53 et in 4, d. 49, q. 2, art. 1 et aliis locis, ubi excludit speciem impressam creatam. Sed clarius in quodlibet. 7, art. 1, ubi diserte distinguit tria media videndi, scilicet, unum, quo intellectus videt et disponit eum ad videndum quod est lumen; aliud, quo intellectus videt quod est species; aliud, in quo videt tanquam in objecto cognito, ut quando res una per aliam cognoscitur. Et subjungit, ex his tribus mediis solum tertium opponi cognitioni rei in se et ideo hoc esse omnino excludendum a beatis. Duo vero priora non impedire, quominus videatur res in se : et nihilominus dicit in beatis non esse secundum medium licet simul doceat esse in eis ponendum primum medium infusum et supernaturale, *quod est,* ait, *lumen gloriæ,* quo perficitur intellectus ad videndam essentiam divinam. Non potest ergo de sententia D. Thomæ dubitari.

3. *Ratione roboratur.*—Ratione probabitur hæc veritas statim, impugnando sequentem opinionem: nunc declaratur breviter ex comparatione ad alios habitus infusos. Nam hæc est prima ratio ponendi cæteras virtutes infusas, quod aliis verbis dici solet, requiri has virtutes, ut actus fiant connaturali modo, sed a principio intrinseco et proportionato. Est autem in hac parte eadem vel major ratio, de hoc lumine, quæ de aliis virtutibus infusis, ut tractando modos alios amplius declarabitur. Hæc vero necesse est, ut hoc lumen ita conferat virtutem activam, ut tota, quæ ex parte potentiæ requiritur, ab illo sit et nullo modo ab intellectu, quia hoc repugnat cum ratione et perfectione actus vitalis, ut supra ostensum est. Neque etiam e converso, quia necessaria est aliqua activitas ex parte intellectus, ideo supervacaneum est hoc lumen (ut in prima ratione dubitandi in principio capitis præcedentis argumentabamur). Quia illa activitas intellectus est in suo ordine deficiens et imperfecta, et ideo oportet eam elevari per virtutem intrinsecam, quoad fieri possit, ut in sequenti puncto latius tractabitur. Neque etiam est verum, quod in ultima ratione dubitandi assumebatur, intellectum informatum lumine esse æque improportionatum ad eliciendam visionem, ac ex sua natura, quia licet hoc lumen sit quid creatum et ex hac parte infinite distet a Deo sicut intellectus, tamen est virtus ultioris ordinis et supernaturalis, cujus est ipsa visio et ideo confert virtutem activam ex se proportionatam visioni, quam intellectus ex se non habet. Hæc est ergo utilitas hujus luminis et primum munus, sententia mea, certum et indubitatum.

Alter modus explicandi munus luminis gloriæ.

4. *Hic modus non probatur.*—Secundus modus dicendi est, requiri hoc lumen, ut uniat objectum potentiæ et suppleat vicem ejus in agendo tanquam similitudo ejus. Quæ sententia dupliciter potest intelligi. Primo, ut hoc sit totum et unicum munus hujus luminis, ita ut non sit virtus, necessaria ex parte potentiæ, conferens ei activitatem ex parte sua. In quo sensu

sententia hæc plane est contraria præcedenti, doceturque a quibusdam novis theologis; sed nihilominus illam censeo omnino falsam. Primo, sumpto argumento a simili ex omnibus aliis virtutibus infusis. Nam in fide, verbi gratia, præter species necessarias ad apprehendendum aliquo modo objectum fidei est necessarium lumen, seu habitus ex parte potentiæ, quæ conferat ei activitatem connaturalem actui supernaturali. Idem est in charitate, nam præter propositionem objecti, quantumvis supernaturalis necessarius est habitus dans virtutem activam ex parte potentiæ. Neque obstat si quis respondeat, objectum respectu charitatis non concurrere active, sicut concurrit objecti species in intellectu. Tum quia illud est adhuc sub dubio et quidquid sit de illa quæstione, nullus dubitat, quin sit necessarius habitus ex parte voluntatis, etiam si objectum concurreret active. Tum etiam quia, ut sæpe dixi, ad actum videndi, seu intelligendi concurrunt potentia et objectum, quasi duo principia diversæ rationis: ergo, secluso objecto, et tota ejus activitate, si activas necessaria ex parte potentiæ est improportionata et insufficiens, compleri debet per virtutem intrinsecam quoad fieri possit. Quem discursum late explicui 1 tomo, de Incarnatione disp. 29, sect. 2.

5. Secundo principaliter argumentor, quia si illud tantum esset munus hujus luminis, valde probabile, imo probabilius esset non dari tale lumen creatum, quia ostensum est in dubio præcedenti, ex parte objecti non esse necessariam qualitatem creatam, quæ suppleat vicem ejus in visione beatifica. Neque contra hoc obstat ratio dubitandi in capite præcedenti posita, quæ specialiter ad hoc tendebat, scilicet, quia visio beata et est intellectio, et ut sic est ab intellectu, et est talis intellectio, et ut sic est a visione. Nam licet admittamus, saltem per quamdam accommodationem, illum actum requirere influxum intellectus, quia intellectio est et concursum objecti, quia talis species est, tamen etiam requirit concursum supernaturalis luminis et virtutis, quia supernaturalis est. Nam licet intellectus ex se habeat virtutem ad intellectionem faciendam, non tamen ad supernaturalem intellectionem. Et ita potius potest retorqueri argumentum; nam quia in actu plures rationes inveniuntur, oportet etiam ponere principia omnibus accommodata, ut paulo post latius dicemus.

6. Unde argumentor tertio ex fundamento D. Thomæ in d. art. 2, quod ad videndum duo requirantur, scilicet potentia visiva et unio cum objecto. Cui principio adjungo aliud ex eodem D. Thomæ 22, q. 4, art. 2: *Ad perfectionem actus qui ex duobus activis procedit, requiritur, quod utrumque activorum principiorum sit perfectum.* In præsenti autem ad actum visionis duo principia requiruntur, objectum et potentia. Objectum de se satis perfectum est, unde ex parte illius non requiritur aliud principium, per quod ipsum uniatur potentiæ, nam per se potest id facere, ut supra ostensum est, et licet daremus uniri per speciem, jam ex ea parte esset perfectum principium. Interrogo ergo, an intellectus naturalis hominis, vel angeli habeat ex se totam perfectionem necessariam ad videndum Deum, quæ scilicet ex parte potentiæ intellectivæ necessaria est? Nam si illam non habet, verissime dicitur necessarium esse lumen, quod illam superaddat et hoc esse primarium munus ejus. Si vero intellectus, ex se habet totam perfectionem et activitatem necessariam ex parte potentiæ, recte quidem infertur, non esse necessarium lumen gloriæ ad illud lumen. Non video autem quomodo possit illud affirmari, ut mox ostendam.

7. *Responsum.—Impugnatur.*—Dicunt enim aliqui, eo ipso, quod in intellectu est aliqua nativa vis, qua effective concurrat ad videndum Deum, illam sufficienter compleri per speciem creatam (quam ipsi vocant lumen gloriæ) vel sola essentia divina loco speciei. At enim eadem ratione cogentur dicere, si in intellectu est aliqua virtus innata ad concurrendum effective ad actum credendi, non requiri lumen fidei, quod sit habitus ex parte potentiæ ad credendum et similiter eo ipso, quod voluntas habet aliquam innatam virtutem ad efficiendam dilectionem super omnia, non indigebit habitu infuso, qui illam confortet ex parte potentiæ, sed complebitur sufficienter per sufficientem, ac proportionatam propositionem objecti diligibilis, præsertim si verum est, illud concurrere effective ad actum amoris. Item eadem ratione non indiguit Christus lumine scientiæ infusæ, sed solis speciebus. Et similia possent inferri, quæ vix posse vitari credo, quoad illationem, non tamen credo posse concedi, neque omnia fore etiam concedenda a sic opinantibus vel saltem.

8. Deinde interrogo, de qua virtute innata loquantur: aut enim de virtute naturali activa, aut de virtute superiori, seu obedientiali, quæ licet dicatur nativa, quia cum ipsa natura data est, dicitur tamen obedientialis, quia non habet connaturalem ordinem ad actum, ut prin-

cipium activum ejus. Si in hoc secundo sensu esset sermo, facile admitteremus, habere intellectum virtutem nativam ad actum visionis Dei, quia re vera necesse est, ut per suammet entitatem et potestatem sibi inditam ex vi talis naturæ influat in illum actum, ut supra probatum est. Tamen ex hac declaratione potius sequitur necessarium esse, ut talis virtus intrinsece perficiatur et elevetur per virtutem activam supernaturalem, quæ potentiam ipsam elevet et quantum fieri potest, compleat in suo ordine ut connaturali modo possit elicere actum videndi Deum, sicut de omnibus aliis actibus supernaturalibus quoad substantiam dicimus. At vero dicti auctores longe sunt ab illo sensu, quia potius existimant nullam esse in rebus virtutem activam innatam, quæ non sit natura sua proportionata ad efficiendum talem effectum, imo etiam aiunt, semper concurrere ut causam principalem, quandum ad illum influxum, quem ex parte sua exhibet. Et consequenter idem constanter affirmant de intellectu creato efficiente visionem Dei. Itaque inconstanter affirmant totam efficientiam necessariam ex parte intellectus ad actum intelligendi adhiberi posse ab intellectu creato virtute sua mere naturali.

9. Ex quo (nisi ego fallor) evidenter sequitur tam potentem esse natura sua intellectum angeli, verbi gratia, ad videndum clare Deum, sicut ad videndum se vel alium angelum: loquor de potestate necessaria ex parte intellectus: Consequens nulla ratione videtur admittendum, ergo. Sequela patet, quia si non detur ei species proportionata objecto, neutrum potest videre; si autem datur species proportionatæ utrique objecto, utrumque videbit sua virtute naturali, cum solo generali influxu primæ causæ. Scio responsuros esse discrimen, quia species unius objecti est connaturalis et debita, alterius vero minime. Sed hoc imprimis non tollit, quin virtus potentiæ sit æqualis proportionaliter etiam si in aliis principiis sit inæqualitas, illud autem ipsum alienum videtur a vera doctrina. Nam urgeo secundo argumentum in his actibus, ad quos non sunt necessariæ species supernaturales, neque aliud comprincipium activum. Et argumentor in hunc modum, nam sequitur, angelum tam potentem esse per suum intellectum ad assentiendum per fidem revelatis, sicut ad videndum alium angelum. Probatur. Quia ad assentiendum per fidem non indiget specie per se infusa, nec alio principio ex parte objecti necessario et ex se habet virtutem nativam ad efficiendum assensum fidei. Item voluntas non indigebit virtute activa supernaturali ad amandum Deum, quia ex se habet totam efficacitatem necessariam ex parte voluntatis, quod si aliquis concursus est necessarius ex parte objecti, per objectum sufficienter propositum conferetur.

10. Quod argumentum, quia urgens esse judico, sic declaro, quia, vel voluntas est adæquatum principium effectivum suorum actuum, quos naturaliter efficere potest, vel indiget aliquo principio proximo, nempe objecto. Si dicatur hoc secundum, ergo ut elevetur illa potentia ad actus supernaturales efficiendos connaturaliter, satis est supernaturalis applicatio objecti supernaturalis, ut ipsa vi sua naturali possit elicere actum, nec indigebit virtute sibi inhærente et confortante virtutem potentiæ. Si autem voluntas est adæquatum principium activum proximum suorum actuum naturalium, ergo eodem modo erit adæquatum principium actuum supernaturalium, quia supponitur esse principalis virtus activa etiam respectu actus supernaturalis, et consequenter esse debet per modum adæquati principii, quia voluntas est tale principium suorum actuum, solumque indiget determinante vel movente in alio genere causæ. Sed aiunt etiam actum charitatis Dei habere determinationem ab actu et rationem genericam a potentia, nam dilectio ut sic est a voluntate: quod vero sit Dei, est ab habitu. Sed contra, quia voluntas sufficienter determinatur quoad speciem actus ab objecto, ut patet in dilectione Dei naturali et in dilectione proximi, vel Dei ex eadem charitate. Item in naturali amicitia hujus, vel illius hominis. Necessitas ergo illius habitus est, quia actus est omnino supernaturalis et eadem necessitas in visione invenitur. Addo, aliquos dixisse, speciem intelligibilem non habere vim activam, sed solum determinare potentiam formaliter, seu dispositive. Numquid ergo, juxta illam opinionem, dicendum esset, posita specie intelligibili essentiæ divinæ intellectum effecturum sola sua virtute naturali visionem? nullo modo. Quamvis ergo nunc species suum concursum habeat, hoc non impedit, quin intellectus ex parte sua sit sufficientis virtutis ad illam activitatem, quæ requiritur ex parte potentiæ, quia tam potest esse insufficiens intellecta ut partialis, comparatione speciei, quam intellecta ut tota virtus, ut in voluntate egregie declaratur.

11. Quapropter non immerito possumus contra hanc sententiam argumentari ex illo prin-

cipio fidei, quo docemur, ad supernaturales actus eliciendos non sufficere gratiam excitantem, sed necessariam esse adjuvantem et ad assentiendum per intellectum et bene operandum per voluntatem, non sufficere revelationem, nisi Deus ex parte potentiæ virtutem influat. Quamvis enim in actibus Patriæ hæc non inveniantur eodem modo, tamen cum propositione locum habent. Nam respectu voluntatis visio beata est quasi revelatio et gratia excitans, illa autem non sufficit, ut voluntas eliciat charitatis actum, sed indiget propria virtute confortante potentiam, sive Deus clare visus, ut objectum diligibile, concurrat active, sive non. Respectu vero intellectus infusio speciei si daretur, vel unio essentiæ divinæ in actu primo, intelligi potest ut objecti applicatio, vel propositio, quæ non est satis, ut intellectus eliciat supernaturalem actum, nisi ex parte sua supernaturaliter juvetur, ergo ut eliciat connaturali modo, juvari debet per virtutem infusam, quæ se teneat ex parte potentiæ et hanc dicimus esse lumen gloriæ.

12. Præterea in illa sententia nulla ratio reddi potest, ob quam species sit supernaturalis, si virtus activa potentiæ circa illam visionem est naturalis, id est notiva et de se proportionata ad agendum actum tanquam principium principale sufficiens et totale ex parte potentiæ, nam totum hoc admittitur in illa opinione : cur ergo species non est etiam connaturaliter debita ? Nam de hominibus in hac vita posset reddi ratio : quia anima est conjuncta corpori, tamen de anima separata et de angelis quid dici poterit ? Nam si angelus ex parte suæ potentiæ tam est potens ad videndum Deum, sicut ad videndum superiorem angelum, cur non est ei tam debita et connaturalis species unius objecti, sicut alterius ? Maxime si verum est, non posse unum angelum habere speciem alterius, nisi inditam ab ipso Deo. Unde non satis est dicere, illam speciem esse supernaturalem, quia non potest dari ordine naturali neque ex causis naturalibus. Nam si est sermo de causis Deo inferioribus, id non satis est ad formam supernaturalem, ut patet in exemplo adducto et in creatione animæ. Si vero est sermo de Deo, hoc est quod inquirimus cur sicut agit Deus ordine naturali, quando influit angelo speciem alterius angeli non agat etiam ut natura postulat, quando influit speciem sui ? Dicetur forte rationem esse, quia nulla substantia creata talem speciem naturaliter postulat : sed contra, quia de hoc quæritur ratio ? Nam si virtus activa ad videndum illud objectum ita est data a natura, ut virtute sua principali ex parte sua sufficiat ad talem visionem circa tale objectum, quomodo naturaliter non postulat speciem proportionatam illi virtuti ? Nam circa alia objecta ideo naturaliter postulat speciem, quia ex se est virtus intellectiva principalis et sufficiens ad talem actum circa tale objectum : nec alia ratione talis actus et objectum censentur proportionata naturaliter tali potentiæ.

13. *Effugium.—Rejicitur.*—Sed dicere tandem possunt, illam forman, seu speciem ex se supernaturalem, nec aliam rationem esse quærendam, nisi quia ex natura sua talis est. Verumtamen hoc non potest satisfacere, quia eo ipso, quod potentia dicitur habere tantam virtutem connaturalem ad actum, est repugnantia dicere, quod actus sit supernaturalis, cum hæc vox solum dicat comparationem ad naturam, cui talis forma conferenda est et rationes factæ probant non posse non habere connaturalem ordinem cum illa, si virtus potentiæ talis est. Et declarari tandem potest ex principio Metaphysicæ, quod potentiæ activæ naturali correspondet virtus activa naturalis principalis et sufficiens ex parte virtutis intellectivæ ad efficiendum in se actum visionis Dei, si ei detur species : etiam erit in intellectu potentia naturalis ad talem actum : *Naturalis*, dico non tantum respectu principii, a quo manat, vel cum quo conjuncta est, sed etiam respectu formæ recipiendæ, nam hoc modo dicitur virtus activa esse naturalis : potentia autem activa et passiva inter se proportionantur et ad eumdem ordinem pertinent. Nec enim potest naturalis virtus activa ex se operari connaturali modo circa potentiam obedientialem. Propter hæc ergo omnino dicendum censeo, intellectum creatum ex se non habere virtutem activam sufficientem etiam ex parte potentiæ ad visionem Dei efficiendam, ideoque indigere speciali virtute divinitus infusa, qua elevetur, et ad hoc infundi lumen gloriæ, ultra speciem intelligibilem, vel concursum ipsius objecti ad illum actum necessarium ; atque adeo hoc esse proprium munus et maxime necessarium illius luminis. Sicut in universum, ad utendum speciebus per se infusis et supernaturalibus indiget intellectus humanus peculiari habitu infuso ex parte potentiæ, ut in citato loco, 3 part., latius dixi.

14. Quamobrem semper censui, aliam sententiam non esse probandam, neque admittendam ullo modo et quo magis, ac magis illam considero, eo firmius huic judicio adhære o

Præsertim quia nullum video fundamentum auctoritatis vel rationis, quod ullam ingerat difficultatem. Unica enim ratio supra tacta est, in qua sit tota vis, scilicet, quia posita specie vel objecto loco speciei superflua est activitas luminis. Probatur, quia nihil potest assignari in effectu, quod illi virtuti correspondeat, nam in visione duo sunt, scilicet et quod sit intellectio et quod sit visio, ut intellectio est ab intellectu, ut visio ab specie, ad quid ergo est lumen? Auctoritate etiam suadetur hæc sententia, quia divus Thomas 1 p., q. 12, art. 2, vocat lumen gloriæ similitudinem Dei. Idem 3, contra Gentes, cap. 54. Citantur etiam alii scholastici, ut Richardus 4, distinct. 49, art. 3, quæst. 2, quia dicit, necessarium esse lumen gloriæ, ut intellectum fecundet ad eliciendam visionem, et Scotus quia in 3, dist. 14, qu. 2, dicit, si intellectus elicit visionem necessarium esse lumen gloriæ, ut cum intellectu sit principium visionis. Et quia in 4, d. 49, qu. 11, dicit, lumen gloriæ sufficere sine specie, quia objectum præsens est. Item Thomas de Argentina 4, d. 49, q. 2, art. 3, quia negat essentiam divinam supplere vicem speciei, cum tamen requirat lumen gloriæ ad visionem.

15. *Ad fundamentum hujus modi.*—Verumtamen ratio illa non est magni momenti, nec ad introducendam inusitatem opinionem potest sufficere. Primo, quia etiam in visione potest assignari ratio, non tantum una, sed multiplex, quæ respondeat lumini gloriæ. Una est esse actum supernaturalem, ad quem species objecti non potest elevare potentiam, quia species præcise habet dare concursum objecti, non elevare, vel confortare potentiam. Alia est, quod visio illa sit scientifica et clara, hoc enim non habet actus proprie ex specie, sed ex lumine potentiæ et lumen naturalem non potest ibi dare claritatem visioni. Tertia ratio esse potest, quod sit visio et quod sit visio DEI. Triplicem enim rationem possumus in illo actu distinguere, scilicet, quod sit intellectio, et quod sit visio, et quod sit visio talis objecti, scilicet Dei: primam ergo habebit ab intellectu, secundam a lumine, tertiam ab specie. Declaratur a simili ab eis concesso. In dilectione enim charitatis duo distinguunt, scilicet quod sit dilectio et quod sit Dei, et primum tribuunt voluntati, secundum tantum charitati. Cur ergo non ita distinguunt in visione? Nam etiam ratio visionis intellectualis de se generalior est. Quod si dicant, in tali visione illa duo non distingui, etiam in tali dilectione non distinguentur. Ex hac ergo distinctione rationum nullum firmum argumentum sumitur, quia possunt facile plures distingui, sicut re vera in charitate etiam distinguendæ erunt consequenter. Nam est dilectio, et ut sic est a voluntate et est dilectio supernaturalis, et ut sic est a charitate, et quia hæc ratio indifferens est ad Deum, vel proximum, est tertia ratio, quæ est dilectio Dei et hanc determinationem non habet ab habitu, cum possit alias dilectiones elicere; habet ergo ab objecto. Cur ergo non ita in præsenti cum proportione dicetur?

16. Præterea respondeo: Axioma illud (*ubi concurrunt duæ causæ proximæ, etiam subordinatæ, necessarium esse, ut in effectu correspondeat unicuique causæ, vel principio aliqua ratio, quia alias superflua essent tot principia*) ad summum esse verum de ratione aliqua, sub qua fiat effectus, non vero de ratione, quæ in effectu fiat. Rationes enim, sub quibus facile distingui possunt, vel ex rationibus communibus et particularibus, vel ex diverso modo agendi. At vero quoad rationem entis quæ sit, non oportet esse distinctionem in effectu. Nam, ut verior habet sententia, anima ipsa concurrit cum potentiis ad actus vitæ, et non oportet ut aliquid in illo actu respondeat animæ, quod non respondeat potentiæ et e converso, nec propterea est superfluus concursus ille, quia unum principium est principale, aliud proximum et quasi instrumentale, et similia exempla in natura sunt multa. Item in voluntate eliciente actus charitatis per habitum, nulla ratio invenietur in actu, quam non attingat habitus, et e converso, tamen potentia concurrit ut principium intrinsecum vitale, habitus ut confortans et elevans illud. Idemque est in visione, ut in citato loco, 3 p. satis explicui.

17. Quod vero attinet ad D. Thomam, evidenter loquitur ibi de similitudine per formalem convenientiam et fundatam in aliqua unitate, non de similitudine repræsentativa. Quod patet, tum quia hanc posteriorem similitudinem directe intendit excludere, tum etiam quia distinguendo virtutem visivam a forma per quam videt, subjungit, Deum esse auctorem virtutis intellectivæ et esse aliquam participatam similitudinem ipsius Dei et explicando hanc participatam virtutem, dicit esse lumen intellectuale, vel naturale, vel gratiæ. At constat lumen naturale non vocari similitudinem repræsentativam, sed per participatam convenientiam. Ita ergo dicit lumen gloriæ esse similitudinem perfectiorem et altioris

ordinis, ut clarissime etiam explicat art. 5. Scotus etiam sine causa citatur, cum expresse distinguat speciem a lumine, et dicat, non esse in beatis speciem, licet sit lumen, de quo etiam ait esse cum intellectu principium visionis. Alii etiam generaliter loquuntur, nullusque ex antiquis est, qui illam sententiam docuerit, ut iterum sequenti puncto dicam.

De munere luminis gloriæ tertia sententia.

18. Tertius ergo modus explicandi munus luminis gloriæ complectitur duos præcedentes. Aiunt enim, qui sic opinantur, lumen gloriæ esse qualitatem adeo eminentem, ut et sit virtus intelligendi potens ad elevandum et confortandum intellectum ex parte ejus, et simul ad repræsentandum intentionaliter objectum: nihil enim repugnat, has duas rationes conjungi in una et eadem qualitate : quod si possunt ita conjungi, verisimile est, qualitatem illam eminentissime utramque rationem comprehendere. Non invenio tamen scriptorem theologum, qui hanc sententiam docuerit expresse : at si qui sunt, qui et speciem creatam ponunt in beatis et unam tantum supernaturalem virtutem illis conferri significant, juxta hanc sententiam essent interpretandi, quia minora habet incommoda.

19. *Refutatur.* — Hæc ergo sententia non est contraria primæ supra positæ, sed addit aliquid contrarium his, quæ in c. 11, cum D. Thoma diximus. Unde in duobus displicet, primo quod ponit speciem creatam Dei absque necessitate et præter exigentiam connaturalem illius objecti, per se maxime intelligibilis. Atque hoc commune est huic opinioni cum præcedenti, quamvis ab illa differat, in ponenda virtute supernaturali dante intellectui supernaturalem vim intelligendi, in quo minora multo habet incommoda. Secundo tamen displicet, quod illa duo munera in una qualitate conjungit. Nam si oporteret utrumque illud munus tribuere qualitati creatæ, duæ potius essent constituendæ, una per modum cujusdam virtutis intellectivæ supernaturalis, quod non vocamus lumen gloriæ: altera, quæ esset species objecti, determinativa illius virtutis intellectivæ et uniens cum illa objectum intelligendum, quia in omni scientia creata habitus, seu virtus necessaria ex parte potentiæ est distincta ab specie necessaria ex parte objecti, sunt enim illæ activitates diversarum rationum. Item quia probabile est, etiam illud lumen habere plura objecta materialia creata, circa quæ versari potest et ideo indiget speciebus eorum vel concursu objectorum, ut determinetur ad ipsos actus, sicut supra de charitate dicebamus determinari ab objectis, ut amorem Dei vel proximi eliciat, vel ut eliciat amorem Dei, vel odium peccati.

20. Adde, quod licet habitus scientiæ sit determinatus ad judicandum de tali objecto, nihilominus indiget specie, quia illa determinatio non est proprie objectiva, seu repræsentativa objectis,ed solum ex propensione quadam luminis intellectualis, ut vero sit repræsentativa, necessaria est species. Item, si fingeremus substantiam creatam superioris ordinis habentem lumen intellectuale potens videre Deum et quascumque creaturas, illa nihilominus indigeret speciebus objectorum, ut illa posset intelligere, quia nulla creatura intellectualis, nec ejus lumen esset per se repræsentativum rerum intelligibilium. Ita ergo de lumine gloriæ philosophandum est : est enim virtus quædam intellectiva ad modum potentiæ et ideo per se non habet repræsentationem objecti, sed illi conjungitur et illo secluso indigeret specie. Denique licet forte demonstrari non possit, implicare contradictionem, fieri unam qualitatem habentem utrumque munus, tamen neque nunc necessaria est, nec facile est fingenda contra communem ordinem creaturarum omnium.

Quarta opinio de officio luminis.

21. *Non admittitur.* — Quartus modus dicendi est hoc lumen requiri ut dispositionem passivam, seu materialem ad eam unionem, quæ fit inter divinam essentiam et intellectum in esse intelligibili. Nam cum illa forma sit supremi ordinis et intellectus ex se sit illi improportionatus oportet, ut ad illam disponatur connaturali modo. Hæc est opinio communis Thomistarum, Capreoli, Cajetani, Ferrarii et aliorum, locis citatis, eamque significat D. Thomas, dicta quæst. 12, art. 5 et alibi. Sed existimo, hoc munus non esse distinctum a priori. Quia illa unio in actu primo, ut dixi, non est alia nisi conjunctio in ordine ad agendum et ideo potest dici hoc lumen requiri ut dispositio ad unionem cum essentia in ratione objecti, quia activitas illius objecti non est aliquo modo debita, nec connaturalis nisi intellectui elevato et informato lumine : et hic sensus est verus et formalis et quidquid addatur, nec est necessarium, nec intelligi potest.

Quinta explicatio.

22. *Quoad negativam partem rejicitur.* — Quintus modus dicendi est, deservire hoc lumen in genere causæ materialis, seu dispositionis ad recipiendam visionem beatam. Sic sentit Major in 3, d. 14, q. 2, dub. 2 et in 4, d. 49, q. 4, et Marsilius 3, q. 10, art. 2. Duobus vero modis potest hæc causalitas materialis tribui lumini. Primo, excludendo effectivam et ita videntur opinari dicti auctores. Verumtamen cum Major fateatur, visionem esse effective ab intellectu non video rationem, qua fundare possit negationem efficientis luminis ibi inclusam. Unde necesse est ut soli intellectui tribuat sufficientem virtutem activam visionis; quod in secunda sententia satis impugnatum est. Alii vero fundantur, quia putant visionem a solo Deo fieri et ita sentit etiam Gabriel 3, d. 14. Richardus vero ibi, art. 3, qu. 1, sub disjunctione quadam idem sentit et fere eodem modo loquitur Paludanus 4, distinct. 49, qu. 1, in fine. Et Durandus 4, d. 14, qu. 2, num. 9. Sed fundamentum illud jam satis rejectum est et ita pars illa negativa non habet probabilitatem. Pars autem affirmans probatur a dictis auctoribus, quia visio est forma supernaturalis; ergo ad eam requiritur dispositio ejusdem ordinis. Sed si loquantur in hac ratione de forma supernaturali præcise et ut sic non recte colligunt; nam etiam ipsum lumen est forma supernaturalis, ergo ad illud esset necessaria alia dispositio et sic procederetur in infinitum. Si vero loquantur de illa forma, quæ est actus secundus et ultimus, fortasse est probabile, de quo statim dicam, tamen sine causa requirunt ad talem formam supernaturalem dispositionem et non principium efficiens visionem, sicut est intellectus ipse.

23. Secundo ergo modo potest hæc sententia affirmari, tribuendo lumini gloriæ utramque causalitatem et effectivam et materialem, potestque ita probabiliter suaderi. Nam intellectus sub utraque ratione comparatur ad visionem et sub utraque est deficiens et inferioris ordinis, ergo ut perfecte et complete elevetur ad illam visionem per lumen, debet sub utraque ratione elevari. Unde Concilium Viennense supra dixit, per lumen elevari intellectum ad videndum. *Videre* autem non dicit tantum agere, sed etiam recipere, ergo ad utrumque elevatur per lumen. Confirmatur, quia lumen habet naturalem vim activam visionis, ergo illi respondet potentia receptiva connaturalis, sed hæc non est in intellectu, ergo est in ipso lumine, quod est activum circa seipsum, sicut sunt potentiæ animæ, ergo habet rationem potentiæ receptivæ.

24. Nihilominus alii negant, lumen concurrere in genere causæ materialis seu receptivæ potentiæ. Sic Capreolus, in distinct. 49, quæst. 4, artic. 3, ad argumenta Scoti contra secundam conclusionem. Et idem Scotus ibidem quæst. 15 et late in 3, distinct. 14, quæst. 2, ubi congerit argumenta, quæ non habent difficilem solutionem. Primum est, quia habitus non est dispositio ad recipiendum actus, cum fiat per actus, hoc autem lumen est quidam habitus. Sed quidquid sit de habitibus acquisitis, hæc ratio non urget in infusis, tum quia non fiunt ab actibus, tum etiam quia aliquo modo sunt per modum potentiarum, quatenus per se requiruntur ad substantiam actuum. Secundo argumentatur, quia intellectus per se est receptivus luminis perfecte ac proxime, ergo et visionis, quia magis ordinatur intellectus ad visionem, quam ad lumen, ergo sicut non indiget potentia receptiva ad lumen, etiam nec ad visionem. Sed neque hæc ratio cogit, quia lumen est actus primus ab extrinseco veniens: visio autem est actus secundus, manans a principio intrinseco activo et receptivo illius. Unde recte Capreolus supra respondet, aliud esse principalius ordinari ad visionem, aliud immediatius et ideo fieri posse, ut intellectus principalius ordinetur ad visionem quam ad lumen et nihilominus illam recipiat mediante lumine. Tertia ratio Scoti est, quia alias sequeretur intellectum non per se recipere visionem, sed tantum quasi per accidens, sicut substantia perficitur color e media quantitate.

25. *Triplici modo lumen concurrit ad visionem.* — Circa hanc vero rationem et totam hanc sententiam advertendum est, tribus modis intelligi posse lumen concurrere materialiter ad visionem. Primo, solum per modum dispositionis, non tamen per modum potentiæ receptivæ, sicut calor est dispositio ad formam ignis, vel sicut actus charitatis ad habitum. Et hic modus probabilis est et argumenta Scoti non procedunt contra illum. Tamen nulla occurrit ratio, qua efficaciter probari possit; nam argumenta facta pro priori sententia vel probant de potentia receptiva, vel nihil probant: Neque in formis accidentalibus solent requiri hujusmodi dispositiones proprie et physice, nisi simul sint vel potentiæ receptivæ, vel concurrant aliquo modo ad actionem, vel per

se ut principium efficiens, vel saltem minuendo resistentiam passi, vel alio simili modo.

26. Secundo modo potest intelligi, quod lumen sit vera potentia receptiva visionis, ita ut ipsum sit tota potentia, cui uniatur immediate visio. Et in hoc sensu existimo falsam illam sententiam, contra quam recte procedit tertia ratio Scoti. Et præterea, quia sicut de ratione actus vitalis et immanentis est, ut immediate, ac per se procedat a potentia vitali, ita etiam quod illam immediate informet. Item quia intellectus per se ipsum est susceptivus cujuscumque intellectionis, unde statim dicemus posse recipere visionem sine lumine.

27. Tertio modo posset intelligi, visionem illam sicut immediate manat ab intellectu et lumine tanquam ab una integra potentia visiva, ita immediate recipi in toto illo composito, ita ut unio visionis immediate terminetur tam ad intellectum, quam ad lumen. Et contra hunc sensum non procedit ratio Scoti, quia juxta illum, visio immediate afficit utrumque sicut ab utroque immediate manat. Et hic modus videri potest probabilis propter rationes in priori explicatione factas, sed mihi ad minimum videtur satis incertus, quia ratio illa, quæ majorem videtur præ se ferre congruentiam, scilicet, ut virtus activa habeat potentiam receptivam proportionatam non videtur convincere. Quia efficientia luminis et intellectus non est ita dividenda, ut intelligatur lumen agere in se ipsum solum et similiter in se, quia si visio immediate recipitur in intellectu et illum afficit, necesse est, ut etiam lumen efficiat illam receptionem et unionem visionis cum intellectu, seu eductionem ejus de potentia obedientiali intellectus, quia efficientia visionis unica est et indivisibilis, quæ tota est ab intellectu et tota a lumine, quamvis non totaliter, ergo etiam totus effectus et tota unio est a lumine, ergo non potest vitari, quin lumen agat in intellectum, secundum potentiam obedientialem ejus. Quin potius e converso si lumen est receptivum visionis, necesse erit, ut intellectus agat in se ipsum propter rationem factam proportionaliter applicatam : hoc autem quamvis non possit probari impossibile, tamen est difficile et non apparet necessarium. Et aliunde etiam difficile est, quod eadem forma æque primo educatur ex duabus potentiis receptivis, eisque uniatur. Et ideo dicendum videtur, illud lumen non habere rationem potentiæ receptivæ, sed tantum principii activi visionis, quia revera intellectus per se sufficienter est capax actus supernaturalis, quamvis non sit per se ita sufficiens ad efficiendum illum.

28. *Divina visio non sit sine mutatione reali.* — Ultimo vero est advertendum circa doctrinam hujus et præcedentis capitis : in ea supponi divinam visionem non comparari ab intellectu creato sine reali interna et supernaturali mutatione ejus, quia nisi talis mutatio in ipso fieret, non esset necessarium lumen gloriæ, neque ut dispositio, neque ut principium. Illud autem principium et ex dictis in capite nono et sequentibus satis constat, et per se evidens est. Cum enim ante illam visionem Deus ita comparetur ad intellectum creatum, ut ab ipso non videatur et postea incipiat videri et hoc non possit contingere per mutationem Dei, necesse est, ut fiat per mutationem creaturæ et intellectus ejus. Quæ mutatio, cum sit vitalis, debet esse ab intrinseco, et cum sit supernaturalis debet esse a principio supernaturali, non solum uniente objectum, sed elevante potentiam, et hæc est necessitas propria luminis gloriæ.

29. Solet tamen referri in contrarium Durandus et ita intelligi opinio ejus 4, d. 49, q. 2, n. 2, ubi sentire videtur, illam visionem fieri sine ulla mutatione per se creati intellectus, per solam ablationem impedimentorum, quia sufficit quod divina essentia præsentetur intellectui creato, ablatis impedimentis, id est, phantasmatibus et omnibus mediis creatis, per quæ fiat cognitio. Quia ubicumque natura et virtus potentiæ extenditur ad objectum, præsentato objecto per se et immediato, et seclusis impedimentis, necessario sequitur visio. Noster autem intellectus natura sua respicit Deum ut objectum suum et licet naturaliter non possit illum attingere nisi per medium creatum, Deus potest immutare hunc ordinem, et auferre hoc impedimentum, et se immediatum intellectui præsentare.

30. Sed in hoc discursu nunquam Durandus dicit, hanc præsentationem Dei in ratione objecti visi fieri sine mutatione reali intellectus : valde autem obscure et defectuose procedit, non explicando quid sit, Deum præsentari intellectui. Nam si loquatur de præsentatione in actu primo, hæc vel nova non est vel intelligi non potest sine specie, vel lumine, vel alia simili qualitate, quam ipse omnino negat. Probatur assumptum quia, seclusa hac mutatione, ex parte intellectus, nihil est cur Deus præsentetur intellectui, nunc magis, quam antea : nam semper fuit intime in intellectu per realem præsentiam suæ essentiæ, et ex hac sola

non necessario sequitur visio clara, etiamsi ab intellectu auferatur omnis cognitio Dei per medium. Nam ex hac negatione, quam ille vocat ablationem impedimenti, non sequitur positiva visio per solam præsentiam per essentiam. Et si contrarium sensit, valde erravit, ut satis ex dictis constat. Si autem loquatur de præsentia in actu secundo, hæc non fit sine infusione visionis supernaturalis. Unde ad summum sentire potuit hanc infundere Deum, sine cooperatione intellectus et ideo non esse necessarium lumen, nec speciem. Nunquam ergo dicit intellectum posse videre sine nova mutatione in eo facta, nec posse naturaliter efficere visionem, sed natura sua esse aptum ad recipiendam illam et ex hac parte non requirere præviam mutationem positivam, sed solam ablationem impedimentorum, Deum autem per sese posse facere se præsentem, quia hoc non implicat (ait) et Deus potest naturalem modum agendi mutare. Sentit ergo fieri per actionem solius Dei et ita non differt ejus opinio ab aliorum sententia, qui dicunt, visionem non fieri ab intellectu. Quod tamen ipse non probat, nec probabile profecto est. Argumenta autem, quæ Durandus adducit, ut probet, non dari lumen gloriæ per modum principii et actus primi, nullius momenti sunt, eisque in discursu hujus capite obiter, ac sufficienter satis factum est.

CAPUT XVI.

AN DE ABSOLUTA POTENTIA POSSIT VIDERI DEUS SINE LUMINE GLORIÆ.

1. *Prima opinio.*—Hæc quæstio breviter hoc loco tractanda, ne ad defendendam saniorem doctrinam præcedenti capite declarantam, putetur necessaria opinio eorum, qui dixerunt, esse adeo necessarium lumen gloriæ, ut etiam de potentia absoluta non possit intellectus elevari ad videndum Deum sine tali lumine. Quod docuit Cajetanus, 1 p., q. 12, art. 5. Ferrarius 3, contra Gentes, c. 54. Sotus, dicta q. 2, art. 4. Fundamentum eorum fuisse videtur, quia non potest aliquis videre Deum, nisi ipse efficiat visionem beatam, non potest autem efficere ipse, nisi recipiat principium agendi, quod est lumen gloriæ : vel quamvis demus sine illo posse aliquo modo efficere, ad summum illud esset instrumentaliter ; ille autem modus agendi non satis est ad actum vitalem, de cujus ratione est, ut procedat a principio formali intrinseco et proportionato.

2. *Rejicitur fundamentum.* — Sed hoc fundamentum ex hactenus tractatis constat esse inefficax, quia ostensum est, etiam nunc de facto lumen gloriæ non esse totale principium efficiendi visionem beatam. Item constat, visionem illam non habere, quod sit actus vitalis ex concursu luminis, sed ex influxu ipsius animæ et intellectus. Denique etiam est ostensum, hunc influxum, prout est ab intellectu, etiam nunc de facto esse supra vires naturales ejus, atque adeo esse ab illo, ut a vitali instrumento elevato divina virtute, ac modo illo accommodato, idque satis esse ad rationem actus vitalis.

3. *Secunda opinio.* — Secunda ergo sententia distinguit de lumine gloriæ, vel per modum habitus permanentis, vel per modum dispositionis transeuntis, dicitque, ad efficiendam visionem omnino necessariam esse aliquam qualitatem, quæ sit per modum actus primi distincti a visione, et secundum potentiam ordinariam illam qualitatem debere esse lumen gloriæ permanens per modum habitus: de potentia vero absoluta sufficere vel permanentem, vel transeuntem qualitatem, alterutram vero istarum necessariam esse. Hæc videtur esse opinio Capreoli 4, d. 49, q. 4, ad. 3 et 4, contra secundam conclusionem, et citat D. Thomam 22, q. 175, art. 7, ad 2, q. 2, de Veritate, art. 2 et q. 13, art. 2.

4. *Impugnatur.* — Sed hæc sententia vel coincidit cum præcedenti, vel est improbabilior illa. Nam illa distinctio qualitatis permanentis, vel transeuntis, sicut datur de lumine, ita potest dari de visione, nam etiam hæc potest esse permanens, ut est in beatis et transiens, ut multi censent fuisse in D. Paulo. Si ergo sit sermo de visione permanente, qualis est beatifica, non potest ad illam requiri lumen, quin illud debeat esse permanens, quia idem lumen requiritur ad conservandam et efficiendam visionem. Si autem sit sermo de visione transeunte, ad illam sufficit lumen etiam transiens, nec potest requiri lumen permanens, etiam de potentia ordinaria. Rursus sicut visio durans multum, vel parum, non differt specie, ita etiam illa duo lumina non possunt specie distingui, si consequenter loquamur. Quia in hoc præcise distinguuntur, quod alterum permanenter, alterum transeunter datur, nam in aliis omnibus conveniunt, nimirum in objecto et in actu et in modo attingendi Deum, illa vero differentia non magis est intrinseca et essentialis in lumine, quam in visione et ratio utriusque est, quia non oritur ex intrin-

seca natura talis luminis, nam illud, quod ad breve tempus datur, solum per voluntatem extrinseci agentis hoc habet, nam sicut durat per diem, posset durare per totam æternitatem, quia de se incorruptibile est, non enim habet contrarium, nec causam aliquam, per cujus actionem expelli possit, nec etiam habet causam in se mutabilem, sed tantum libere agentem, quam etiam habet lumen permanens : est ergo illa differentia accidentalis in lumine : sicut in visione ipsa. Ergo necesse est, ut hæc opinio coincidat cum priori, nam juxta illam ad visionem requiritur de potentia absoluta lumen tantum durans, quantum durat visio et non amplius, unde non potest habere aliud fundamentum.

5. *Vera opinio.* — Quapropter mihi probabilius est, lumen gloriæ non esse necessarium de potentia absoluta ad videndum Deum. Hanc sententiam tenet Paludanus 4, d. 49, qu. 1, art. 3, Argentina, quæst. 2, Major, quæst. 4 et moderni Thomistæ, nec D. Thomas aliud unquam significavit, sed locutus est de potentia ordinaria, seu secundum connaturalem modum agendi. Probaturque primo ex dictis, quia contraria sententia non habet fundamentum, quo vel probabiliter ostendat implicationem contradictionis. Secundo, quia ostendi, lumen solum requiri, ut suppleat efficientiam, quæ deest intellectui, sed hanc efficientiam potest Deus per se ipsum supplere, quia non est illa, quæ præcise requiritur ad actum vitæ et effectionem quasi formalem ejus, nam hæc est illa, quæ est per intrinsecum conatum et attentionem intellectus, quæ semper manebit sive Deus per se ipsum, sive per lumen suppleat efficientiam, quæ deest intellectui. Ex qua ratione colligitur, necessarium esse vel lumen vel majus quoddam auxilium Dei, quod suppleat efficientiam luminis. Quod etiam docent Scotus, loco citato, imo Durandus cui solet contrarium sine causa tribui.

6. Tertio, id probari potest, quia de facto actus fidei et charitatis interdum fit ex speciali auxilio sine efficientia habitus, quod auxilium non est qualitas distincta ab ipsomet actu, sed est ipsamet actio specialiori modo a Deo procedens. Assumptum patet in actibus, quibus disponimur ad habitus recipiendos, juxta sententiam, quam nos sequimur et probabiliorem reputamus. Unde Sotus supra non potuit aliter solvere hoc argumentum, nisi negando, actum fidei et charitatis esse supernaturalem quoad substantiam, quod de visione affirmat, sed illud etiam est plane falsum, nec fere est major ratio de charitate, quam de visione.

7. *Objectio.* — *Responsum.* — Dices. Si in via interdum fiunt hi actus sine concursu habituum, cur etiam quando primo infunditur lumen, non ita fiet visio in Patria? Respondetur, quia in via proceditur ab imperfecto ad perfectum et ideo homo, qui caret habitibus est capax dispositionis, ideoque præparari debet et disponi, ut obtineat habitus : non potest autem disponi per actum procedentem ab ipso habitu, quia talis dispositio omnino supponitur et ratione illius infunditur habitus. At vero in Patria, homo supponitur dispositus per gratiam et merita et a principio efficit illam visionem connaturali et perfecto modo, neque ad lumen recipiendum disponitur per visionem ipsam. Ex quo potest obiter sumi argumentum contra eos, qui dicunt primum actum, qui est dispositio ad habitum, procedere ab illo effective, sic enim dicere possent vel etiam deberent, visionem esse dispositionem ad lumen, licet ab illo procedat.

CAPUT XVII.

AN VISIO DEI SIT CONNATURALIS INTELLECTUI LUMINE GLORIÆ INFORMATO.

1. *Duplici modo dicitur actio naturalis.* — Quoniam ratio ponendi lumen gloriæ præcipue sumpta videtur ex connaturalitate actionis et modi operandi, ideo principium hoc amplius declarare necesse est, simulque aliam proprietatem illius visionis exponemus. Duobus enim modis dici potest actio naturalis. Uno modo, quatenus naturalis actio distinguitur a supernaturali : altero modo, quatenus distinguitur a libera et idem est, quod necessaria actio et de utroque sensu dicendum est breviter.

2. *Cajetani opinio.* — Circa priorem partem Thomistæ dissentiunt inter se, Cajetanus, 1 p., quæst. 12, art. 5, dicit intellectui illuminato non esse supernaturale, sed naturale videre Deum, atque idem fere docet Ferrarius 3, contra Gentes, cap. 54. Addit vero limitationem nimirum esse naturalem intellectui non simpliciter, sed quatenus informato lumine, sicut aquæ simpliciter non est naturale calefacere, tamen aquæ calidæ, ut informatæ calore, naturale est calefacere. Et ratio est, quia intellectus ut illuminatus jam habet principium connaturale illius actionis : nam lumen est principium connaturale visionis beatificæ. Confirmatur, nam præcipua ratio ponendi lu-

men est, ut actus sit connaturalis operanti.

3. *Vera assertio.* — Nihilominus Sotus in 4. d. 49., q. 2, art. 4. negat visionem esse dicendam naturalem etiam respectu beati habentis lumen gloriæ, quia illa visio in se et absolute est supernaturalis. Scotus etiam et Durandus citati, cap. 15., inconveniens reputant, quod illa visio sit naturalis intellectui, qualibet in eo supposita perfectione per modum actus primi, ipsi enim ex hoc principio impugnant lumen gloriæ, quia non potest intellectus cum lumine habere magis connaturalem ordinem ad visionem, quam secundum se. Sed licet in hoc faveant huic sententiæ, in alio favent priori, in eo scilicet, quod posito lumine existimant sequi, actum debere esse naturalem, licet hoc reputent inconveniens.

4. Verumtamen resolutio facilis est ex his, quæ diximus, et ideo breviter respondetur, aliud esse loqui de illa visione absolute et secundum se, aliud respective seu comparative. Priori modo constat ex dictis, visionem illam esse absolute supernaturalem actum, sive fiat per lumen, sive non, quia est talis ex vi suæ est substantiæ et naturæ, quam semper obtinet eamdem. Item quia semper est talis, ut nulli substantiæ creatæ possit esse connaturalis et hoc est esse simpliciter et absolute supernaturalem. Posteriori autem modo potest illa visio comparari vel ad lumen, vel ad intellectum, vel ad totum compositum, scilicet intellectum informatum lumine, vel simpliciter ad hominem, vel angelum. Respectu luminis connaturalis est visio, ut patet ex dictis, et hoc probant fundamenta primæ sententiæ. Respectu vero intellectus semper est visio supernaturalis, etiam si in illo supponatur lumen et sive comparatio fiat ad intellectum ut principium agens, sive ut recipiens. Primum patet, quia dictum est, intellectum, etiam quando cum lumine concurrit, operari ultra naturalem virtutem, per potentiam obedientialem activam et instrumentum Dei, in quo differt hæc actio a calefactione procedente ab aqua calida, quia tota est a calore, ut principio connaturali. Secundo probatur ex parte principii passivi, nam (ut dictum est) visio fit et educitur de sola potentia obedientiali intellectus. At vero si comparatio fiat cum toto composito : vix potest simpliciter responderi, sed sub distinctione : nam illud compositum mixtum est, seu constans ex re naturali et supernaturali. Placet tamen modus respondendi Cajetani, quod ratione luminis ille actus dicatur connaturalis, quia lumen est veluti ultima forma constituens intellectum in actu primo et ratione illius formæ debitum est, ipsi intellectui, ut elevetur ad modum agendi et recipiendi necessarium ad hujusmodi actum et ideo intellectui sic elevato simpliciter est connaturalis ille actus. Homini autem vel angelo simpliciter est dicendus supernaturalis, quia comparatur ad substantiam, cui absolute est supernaturalis, quia est supra omne debitum illius.

5. Circa posteriorem sensum, ille actus intellectus dicitur naturalis, qui non pendet a voluntate, vel quoad specificationem, vel quoad exercitium, sed naturaliter manat, positis principiis ejus. Et quidem de specificatione nulla potest esse quæstio; nam cum ille actus sit clarus et evidens, non potest aliter esse quam sit, unde clarum est in illo esse necessitatem quoad specificationem. Tamen de necessitate quoad exercitium videtur esse posse aliqua ratio dubitandi. Quia intellectus natura sua pendet a voluntate in agendo, saltem quoad applicationem et exercitium, sed in illa visione nulla intercedit specialis ratio, ob quam hic naturalis ordo mutetur, ergo. Confirmatur, quia intellectus non concurrit ad illum actum per facultatem naturalem, ut naturalis est, ergo ex parte intellectus et naturæ ejus, non potest actus ille habere necessitatem: nec vero ex parte Dei, qui est principale agens elevans intellectum, quia Deus secundum se libere agit, et quando elevat causam secundam ad agendum, accommodat se naturæ ejus.

6. *Assertio D. Thomæ.* — Nihilominus dicendum est, illam visionem esse naturalem, id est, necessariam, etiam quoad exercitium. Sumitur ex D. Thoma, 1 part., quæst. 10, artic. 5, ad 1, ubi ait illam visionem mensurari æternitate participata, quia est immutabilis ab intrinseco. Quod ibi Cajetanus et omnes Thomistæ sequuntur, et in 1, 2, quæst. 5, art. 4. Nec dissentiunt alii theologi, qui communiter docent visionem illam mensurari vel æternitate, vel ævo. Est etiam valde consentaneum illi visioni, ut beatitudo perfecta est, quia beatitudo perfecta debet esse immutabilis. Potestque a fortiori suaderi ex voluntate, quia charitate informata necessario amat Deum clare visum, ergo multo magis intellectus informatus lumine necessitatur ad videndum. Probatur consequentia, quia non minori impetu naturæ fertur intellectus in objectum et finem suum quam voluntas in suum, et alioqui intellectus non est potentia formaliter libera sicut voluntas.

7. Secundo sic potest declarari, quia intellectus in primo actu suo non pendet a volun-

tate, quia voluntas necessario supponit objectum cognitum et ideo primus actus intellectus semper est naturalis, vel per se, si talis actus ex natura sua et per se sit primus, vel ex accidenti, si tantum per accidens hic et nunc sit primus. At vero illa visio, per se et natura sua, est in suo ordine primus actus, et ideo cum primum elicitur, non potest pendere ab applicatione voluntatis, volentis videre DEUM, quia illa visio per se nihil supponit, quod excitet voluntatem ad hujusmodi actum; ergo signum est intellectum informatum lumine, ex se, esse determinatum ad talem actum, et ideo non pendere ex applicatione voluntatis. Exemplum item esse potest in angelo cognoscente se ipsum; nam quia ille actus, natura sua, est primus in illo ordine, est etiam quasi fundamentum omnium aliorum, imo etiam omnium actuum voluntatis angelicæ, et ideo est ab intrinseco necessarius et independens a voluntate angeli, ut est communior opinio in prima parte, quæst. 58. Ad eumdem ergo modum comparatur visio Dei ad beatos seu ad gratiam perfecto modo operantem.

8. Unde etiam potest ultimo declarari, quia lumen intellectuale naturaliter determinatur ad suum primarium et connaturale objectum et maxime proprium, et ideo quilibet angelus naturaliter intuetur se et DEUS primario ac per se necessario videt se ipsum, lumen autem gloriæ habet pro objecto maxime connaturali, et primario essentiam Dei, naturaliter ergo determinatur ad visionem ejus, et in hoc assimilatur lumini divino per essentiam, cujus est altissima participatio. Ex quibus expedita est ratio dubitandi, quia neque omnis actus intellectus pendet ab applicatione voluntatis, neque necesse est ut Deus elevet intellectum ad hunc actum cum dependentia a voluntate, sed juxta exigentiam et naturam talis luminis, quod in hoc multum differt a lumine fidei, quod est obscurum et a pia affectione pendens.

CAPUT XVIII.

AN VISIO DEI SIT COGNITIO QUIDDITATIVA ET INTUITIVA DEI, HABEATQUE OMNES CONDITIONES PERFECTÆ SCIENTIÆ.

1. *Ratio dubitandi.* — Ratio dubitandi esse potest, quia quidditativa cognitio rei simplicissimæ est comprehensiva ejus, at visio Dei non potest esse comprehensiva illius, ut supra ostensum est, ergo nec quidditativa cognitio esse potest. Major declaratur, quia ut aliqua cognitio quidditativa sit, debet totam essentiam rei manifestare usque ad ultimam quasi differentiam seu rationem constitutivam ejus, non potest autem amplius ad comprehensionem desiderari: maxime in Deo, qui nec causas habet, nec proprietates a sua essentia distinctas, ut ostensum est.

2. *Prima conclusio.* — Dicendum imprimis est cognitionem illam esse evidentem et claram ac certam ac proinde perfectam scientiam Dei. Conclusio est certa, nam visio illa opponitur obscuræ et ænigmaticæ cognitioni et dicitur esse facie ad faciem 1, Corinth. 13, ubi etiam habetur illud: *Tunc cognoscam sicut et cognitus sum,* et illud: *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Unde colligimus visionem illam excludere obscuritatem fidei, ac proinde esse claram et evidentem manifestationem Dei. Quod etiam satis declaravit Joannes, prima epistola, cap. 3, dicens: *Videbimus eum sicuti est,* nam verbum *videndi* cum aliis circumstantiis claram cognitionem dicit. Item est hoc necessarium, ut cognitio illa satiet appetitum hominis fidelis quærentis Deum: hoc autem præstat illa cognitio, juxta illud Psal. 16: *Satiabor cum apparuerit gloria tua.* Et ideo etiam dicitur visio illa excludere spem, ad Rom. 8. Ratio denique declaratur; quia illa cognitio non nititur aliquo medio extrinseco, neque auctoritate dicentis, neque probabili ratione; ergo fundatur in ipsa evidentia rei visæ in se, ut præ se fert nomen ipsum visionis. Probatur consequentia, quia impossibile est veritatem aliquam intelligibilem videri in se et sine medio, nisi aperte et clare. Adde, cognitionem illam, non solum esse evidentem, sed etiam evidentiorem omni alia cognitione creata, etiam cognitione primorum principiorum, quod patet, tum ex perfectione principii, quia procedit a lumine perfectissimo et altioris ordinis, tum ex parte objecti, cujus veritas simplicissima est et in se maxime clara et una. Unde etiam fit cognitionem illam esse certissimam et summe infallibilem, quia omnis cognitio evidens est certa, et quo illa est evidentior aliis, eo est certior. Item ostendit veritatem summe necessariam, ergo generat assensum summe infallibilem.

3. *Dubium.* — Hic vero inquiri potest an sit certior fide, sed de hoc latius in proprio loco; dubitationem nunc breviter dico, quantum ad excludendam ex parte objecti, et periculum falsitatis esse illas cognitiones æquales, quia utraque fundatur in divina veritate, tamen quantum ad positivam perfectionem visio illa po_

test dici certior non solum ex parte subjecti, quod necessitat, et ab eo excludit omnem motum dubitationis, sed etiam quia habet omnem perfectionem quæ reperitur in fide, et aliquid amplius. Procedit enim ex lumine supernaturali et perfectiori, et fundatur in prima veritate, non loquente, sed in se existente et manifestante totam suam primam veritatem et essendi necessitatem, in qua fundatur infallibilitas et certitudo fidei. Et præterea superat illa visio in evidentia et quodammodo comparatur ad fidem, sicut scientia subalternans ad subalternatam, ostendit enim originem, unde fides habet certitudinem suam. Est ergo visio non solum evidentior, sed etiam certior.

4. *Secunda conclusio.* — Dico secundo visionem illam esse quidditativam et intuitivam cognitionem DEI. Ita sentit D. Thomas, 1 p., q. 12, artic. 12 et 13, et in 4, d. 49, q. 2, art. 3, et quæst. 8, de Veritate, artic. 1, ad 8, et docet Cajetanus, d. qu. 12, artic. 1, in principio, ubi recte declarat quæ dicatur cognitio quidditativa. Eam enim nihil aliud esse intelligimus quam propriam rei cognitionem per essentiam vel per propriam speciem ejus: per quam de illa re cognoscuntur omnes proprietates essentiales ejus. Nihil enim amplius desiderari potest ad quidditativam cognitionem: hæc autem omnia habet illa visio respectu DEI, ut ratio dubitandi in principio facta probat, et latius in capitibus sequentibus declarabitur. Atque hinc etiam constat visionem illam esse cognitionem intuitivam. Quin potius addo contra Scotum in 2, d. 3, qu. 9, et in 4, d. 49, q. 11, non posse esse quidditativam cognitionem Dei, quin simul etiam sit intuitiva. Quod bene docuit Durandus, q. 3 Prologi, et Capreolus in 2, d. 3, q. 2, ad argumenta contra 6 conclusionem, et d. 23, quæst. 1. Ratio est, quia non potest cognosci quidditative Deus, quin cognoscatur actu existere, quia de essentia ejus est actu existere: cognitio autem intuitiva dicitur, qua videtur res ut existens et sub omnibus conditionibus existentiæ.

5. *Effugium.* — *Refutatur.* — Responderi autem potest, non satis esse ad cognitionem intuitivam, quod cognoscatur res ut existens, nam de re absente possumus cognoscere evidenter eam existere, oportet ergo ut cognoscatur res ut præsens, posset autem aliquis per speciem cognoscere quidditatem Dei et existentiam ejus, non tamen intueri illum ut præsentem. Sed hoc fieri non potest: quia licet per causam vel effectum possit cognosci res ut existens, etiam si absens sit et in se non videatur; tamen quod existentia rei evidenter cognoscatur in se ipsa absque alio modo cognito, intelligi non potest absque præsentia rei, maxime si talis cognitio sit propria ipsius rei prout in se est. Deinde inquiro quid nomine *præsentiæ* intelligatur, si enim est indistantia localis, hæc et necessaria non est ad intuitivam visionem, ut patet in visu corporeo et intellectu angelico, qui intueri potest res etiam si loco distent, et præterea hoc non habet locum in Deo, qui cum sit immensus, videri non potest ut loco distans a vidente. Aut illa præsentia est objectiva et hæc deesse non potest respectu actus, quia fit per ipsammet visionem; ergo non potest esse visio rei existentis in se ipsa et prout in se est, quin illa res sit objective præsens intellectui per ipsam visionem.

6. *Objectio.*—*Responsio.*—Dices, hanc præsentiam in hoc consistere, quod objectum per se ipsum adsit potentiæ, et conjungatur illi ad efficiendam intuitionem sui. At hoc etiam reperietur in visione Dei, ut visum est. Et præterea falsum est, hoc per se requiri ad visionem intuitivam ut sic, fieri enim potest per speciem objecti, etiam si ipsum per se non sit intra ipsam potentiam, ut patet in visu corporeo, et cognitione intuitiva quam unus angelus habet de alio, et ideo dixit D. Thomas Quodlib. 7, quæst. 1, non obstare cognitioni immediatæ ac intuitivæ, quod fiat per speciem. Et ratio clara est, quia cognitio non habet, quod sit intuitiva formaliter ex principio efficienti, sed ex modo quo terminatur immediate ad objectum in se, et prout in se existit et hoc habere potest, sive fiat per speciem, sive alio modo; est ergo visio Dei quidditativa, necessario etiam intuitiva.

7. *Ad rationem dubitandi.*—*Primum dubium.*—*Resolutio.*—Ratio dubitandi in principio posita post discursum sequentium capitum tractanda est, est enim maxima difficultas hujus materiæ. Nunc breviter negatur sequela, quia plus ad comprehensionem requiritur quam ad quidditativam cognitionem, quid autem illud sit paulatim explicabitur. Nunc super est expedire nonnulla brevia dubia quæ de proprietatibus illius visionis interrogari possunt. Unum est, an illa visio sit cognitio simplex et incomplexa: quod tractant Ochamus in 4, quæst. 13, et ibi supplement., Gabriel, Sotus et alii, distinct. 49. Dico tamen breviter esse simplicem cognitionem sine ulla comparatione vel discursu. Est enim scientia altioris et divini ordinis, unde sicut Deus sine compositione videt prædicatum in subjecto, et eorum unionem inter se, et effectum in causa, seu conclusionem in principiis,

ita multo magis videt beatus simplici intuitu omnia quæ per eam scientiam cognoscit. Quod quidem maxime verum est de visione illa, quatenus ad Deum terminatur, nam, ut sic, etiam ex parte objecti simplicissima est, quia in eo ostendit simplicissimam veritatem in qua nulla est compositio. Si vero terminatur ad creaturam, etiam, ut sic, est in se simplex, quia per unam simplicissimam et eminentissimam speciem ostendit omnia, ac denique est unus et idem actus simplicissimus cum ipsa visione Dei. Eminenter tamen continet vim compositionis et discursus. Neque in hoc est ulla difficultas, quia licet homini sit naturale per compositionem et discursum cognoscere, tamen supernaturaliter elevari potest ad altiorem modum cognoscendi.

8. *Secundum dubium.* — *Responsum.* — Secundo solet inquiri an hæc cognitio sit apprehensiva vel etiam judicativa. Quia non solemus ferre judicium, nisi componendo et unum alteri tribuendo. Unde Bonaventura in 3, d. 14, artic. 1, qu. ult., videtur distinguere visionem a judicio: formidat enim concedere eum qui videt Deum judicare de ipso Deo, sed solum de sua visione, quod sit conformis Deo. Sed neque ipse perstitit in ea sententia, nec dubitari potest quin illa visio sit perfectissimum judicium, quia per illam perfecte cognoscit beatus, v. g., quod Deus sit et quod sit perfectus, omnipotens, sed nihil aliud est per intellectum judicare de aliqua re quam cognoscere quid illi rei conveniat, seu veritatem quæ in illa reperitur. Item notitia judicativa non repugnat cum simplicitate, nos enim propter imperfectionem componimus ad judicandum; Deus autem et angeli per simplices actus judicant de quacumque veritate, sive in se simplex, sive composita sit, ergo idem facient beati per illam visionem quæ et est perfectior scientia quam angelica, et est eminentissima participatio divinæ scientiæ. Unde ad hoc judicium non oportet intelligere reflexionem illam, et quasi comparationem visionis ad objectum, sed satis est directa cognitio perfecta ipsius objecti de quo judicat, quod et quale sit.

9. *Tertium dubium.*—Tertio quæri solet an illa visio sit directa tantum vel etiam reflexa. Nam Ochamus, supra quæst. 13, artic. 10, quem sequuntur Gabriel in 3, d. 14, et supplement. ejus in 4, d. 49, negant illam visionem esse reflexam, sed tantum directam, existimantes non posse has duas rationes eidem actui convenire. Quia, ut notitia sit reflexa, existimant necessarium esse, ut sit etiam complexa. Unde inferunt posse aliquem esse beatum videndo Deum, qui omnino ignoret, se videre Deum et se esse beatum. Nam hæc cognitio includit actum reflexum, qui cum sit a visione distinctus, erit ab illa separabilis. Mihi autem imprimis falsum videtur notitiam reflexam debere esse necessario per compositionem, quia nulla est ratio vel fundamentum, propter quod talis necessitas afferatur. Item quia alias angeli non possent reflexionem facere super suos actus nisi componendo, quod est frivolum, nam si alias veritates possunt cognoscere simpliciter, cur non hanc, scilicet, scire se cognoscere? Denique divina scientia eminentissime continet reflexionem et cognitionem sui cum summa simplicitate: unde valde probabile judico illam visionem intime et per se ipsam esse reflexam, ita ut non possit beatus videre Deum, quin videat, se videre. Nulla est enim ratio cur hoc repugnet eidem actui: nam sicut lux manifestando alia, se etiam manifestat, ita facile hoc intelligi potest in eodem actu intellectus, imo hoc maxime pertinet ad perfectam claritatem et certitudinem ejus. Adde hoc etiam spectare ad perfectionem beatitudinis, et per se esse maxime credibile de illa visione, quæ participatio divinæ scientiæ est in supremo gradu et ordine. Atque ita sensit Bonaventura 3, dicta distinct. 14, art. 1, quæst. 3, ad ultimum.

10. *Quartum dubium.* — Quarto interrogari solet an illa visio sit scientia practica, vel speculativa, vel utrumque simul. Sunt enim opiniones variæ. Prima affirmat tantum esse scientiam practicam, quia est regula voluntatis quam movet ad operandum et dictat quid secundum rectam rationem agendum sit. Sic Scotus, in Prologo, quæst. 4, ubi non loquitur in particulari de visione, sed de theologia et de quacumque cognitione creata Dei, imo idem probabile censet de increata scientia quam Deus habet de se, de qua infra libro tertio dicemus.

11. *Secunda opinio.* — Secunda opinio est, illam scientiam tantum esse speculativam, quia est de objecto non operabili a nobis. Quæ tribuitur D. Thomæ, 1, 2, qu. 3, art. 5, et sumitur etiam ex eodem 2, 2, q. 181, art. 4. Citatur etiam Paludanus in 4, d. 49, quæst. 3, artic. 2. Ille tamen in beatis ponit scientiam speculativam et practicam, ut necessariam ad integrandam beatitudinem, et fatetur visionem ipsam esse scientiam speculativam: dubium tamen relinquit an practica sit ab illa distincta necne.

Tertia opinio.—Est ergo tertia opinio, quod simul sit practica et speculativa, sicut D.

Thomas docuit de Theologia, 1 p., quæstione 1, art. 4. Sic Cajetanus 12, quæst. 3, art. 5, Sotus 4, distinct. 49, quæstione 1, artic. 4, ubi Richardus, artic. 1, quæstione 8, idem sentit. Differt tamen ab aliis, quia existimat illam visionem principalius esse practicam quam speculativam, quia principaliter ordinatur ad amorem. Alii e contrario dicunt principalius esse speculativam, quia primarium illa est, quod sit quidditativa cognitio naturæ divinæ, et ut sic, est speculativa, hinc vero consequenter habet, quod sit affectiva, seu directiva voluntatis, ex quo habet quod practica sit.

12. *Lis componitur.*—Hæc disceptatio solum de modo loquendi esse solet, ideoque ita videtur breviter expedienda. Considerari enim potest illa visio, vel ut est de Deo ipso, vel ut in illo et per illum aliqua alia manifestare potest. Priori modo dico esse simpliciter et omnino speculativam, quia est suprema contemplatio primæ veritatis, et est de re nullo modo operabili a vidente. Imo licet simul videatur Deus ut diligibilis ab ipso vidente et ideo respectu amoris videatur esse de re operabili et regulabili ab ipso; nihilominus etiam sub illa ratione non censeo esse practicam, ut infra etiam de ipsa scientia Dei dicam. Quia neque est practica per modum artis, seu scientiæ factivæ, quia non docet, quomodo sit eliciendus amor, seu phycice faciendus, ut per se constat, nec est practica per modum prudentiæ, quia ille amor necessarius est; unde non regulatur per prudentiam, sed per suum objectum ; unde illa visio non excitat amorem practico modo, sed per solam contemplationem objecti applicando illud.

13. At vero prout illa visio judicat de aliquibus actionibus extra Deum, potest esse practica. Primo per modum prudentiæ, quatenus per illam visionem judicare potest beatus de aliis rebus agendis, vel vitandis secundum divinam rationem, seu voluntatem. Secundo per modum artis, quia illa visio conferre potest cognitionem, quæ de se sufficiat ad dirigendam artificiosam operationem. Neque enim est inconveniens, ut scientia altioris ordinis utramque rationem complectatur, præsertim cum ex vi primarii objecti speculativa sit, practica vero solum circa secundarium objectum. Ex quo intelligere licet, visionem illam, quatenus formaliter pertinet ad beatitudinem essentialem, esse tantum speculativam et non practicam et hic est sensus divi Thomæ 12, quæstione 3, articulo 5. Quia illa visio non est beatitudo, nisi prout terminatur ad rem increatam : quia solum objectum increatum est beatitudo objectiva essentialis, ut in 1. 2, loco citato latius tractandum est.

CAPUT XIX.

SIT-NE DEI VISIO EJUSDEM SPECIEI ESSENTIALIS IN OMNIBUS BEATIS, ITA UT DEUS UNO TANTUM MODO VISIBILIS SIT.

1. Hæc quæstio, ad declarandam amplius perfectionem illius visionis et hoc attributum invisibilitatis DEI conferre potest. Supponimus autem visionem illam et ratione objecti excedere in perfectione essentiali omnes cognitiones aliarum rerum extra Deum et ratione modi essentialiter differre ab omni cognitione Dei, qua non videtur Deus, prout est in se, eamque superare. Quæ duo et per se nota sunt et ex discursu capitis fient notiora. Inquirimus ergo, an in illa visione sit essentialis diversitas.

2. *Prima opinio.* — Primus dicendi modus esse potest, esse in illa visione specificam diversitatem, ita ut omnis beatus, qui perfectiorem habet beatitudinem, habeat etiam visionem essentialiter perfectiorem. Primo quidem, quia unus videns Deum, est essentialiter beatior alio, sed essentia beatitudinis est in visione, ergo oportet, ut is, qui beatior est, habeat visionem essentialiter perfectiorem , alioqui non esset essentialiter beatior , sed accidentaliter.

Secundo possumus argumentari, quia visiones non eodem modo manifestant Deum, sed quædam ostendit ipsum cum habitudine ad plures creaturas, quam alia, quæ diversitas non potest oriri nisi ex specifica distinctione, ut videtur, ergo. Probatur minor, quia visio est imago quædam rei cognitæ , sive illa sit Deus, sive creatura, sed non videtur posse intelligi, quod duæ res omnino ejusdem speciei, et in se indivisibilis in entitatibus suis, sint imagines rerum diversarum, cum ratio imaginis sumatur ex ordine ad rem repræsentatam, ergo. Nec refert, si dicatur, Deum repræsentari primario et creaturam secundario ; quia quidquid de hoc sit, nihilominus illa indivisibilis entitas visionis immediate repræsentat creaturam in se ipsa, etiamsi illi hoc conveniat ratione alterius objecti et ideo dicatur secundario convenire.

3. Tertio saltem in intellectibus specie diversis erit illa visio specie diversa, id est, in angelis erit visio alterius speciei, quam in hominibus et similiter in angelis inter se juxta specificam diversitatem eorum , ut opinatur Major in 4., distinct. 48., quæst. 11. Et ratio ejus

est, quia a potentiis specie distinctis necesse est, prodire actus specie diversos. Quam opinionem probabilem existimat Paludanus ibi, quest. 5, licet affirmare non audeat. Quod si inferas, consequenter dicendum esse, intellectum nobiliorem in specie elicere visionem specifice perfectiorem, Major concedit sequelam, et videtur loqui consequenter, quia si non obstante specifica diversitate intellectuum, posset inferior intellectus elevari ad eliciendam visionem essentialiter perfectiorem, ergo et ad eliciendam æque perfectam, atque adeo ejusdem speciei, ergo ex diversitate specifica intellectuum non posset colligi diversitas specifica visionum, quod est destruere ipsius sententiam. Loquitur ergo consequenter et ita etiam docet, infimum angelum habere visionem Dei essentialiter perfectiorem, quam animam Christi. Quod si ulterius inferas, esse etiam magis beatum talem angelum: negat sequelam, quia ille excessus, inquit, in specifica perfectione potest compensari per plures gradus intentionis et claritatis in inferiori specie. Imo sunt, qui dicant, specificam visionum diversitatem, seu inæqualitem nihil referre ad diversitatem beatitudinis, quia licet visiones in ratione visionis differant specie, in ratione beatidudinis erunt ejusdem speciei, quia quod beatificat, est Deus clare visus, et hoc ejusdem rationis est in omnibus; etiam si entitates visionum inter se specie differant in genere entis. Atque eadem ratione sola inæqualitas in specie visionis non sufficiet facere magis beatum, sed hoc aliunde sumendum erit ex parte objecti visi.

4. *Prima conclusio.*—Dicendum primo, de facto in omnibus beatis visionem beatificam esse ejusdem speciei essentialis, atque adeo illam visionem esse actum cognitionis summe perfectum, qui esse potest in intellectu creato secundum legem ordinariam. Hæc est communis sententia theologorum quam supponit D. Thomas, 1 part., quæst. 12, ubi generatim loquitur de intellectu creato, angelico et humano, et art. 5, censet lumen gloriæ esse idem in omnibus et art. 6, addit, inæqualitatem visionis sumi ex majori, vel minori intentione luminis. Expressius hoc docuit Durandus in 2, distinct. 23, quæst. 2, et in 3, distinct. 14, quæst. 1, et in 4, distinct. 49, qu. 6; Marsilius in 3, qu. 10, artic. 2; Sotus in 4, distinct. 49, quæst. 3, artic. 2. Et ratio theologica est, quia homines dicuntur in beatitudine futuri æquales angelis, Matth. 22. Quod patres et expositores intelligunt præcipue dictum esse ratione visionis beatæ; erunt ergo in hac æquales et non in gradu, vel claritate, ut infra videbimus; ergo in ratione saltem specifica et essentiali. Quod bene confirmat Durandus, quia gratia est ejusdem speciei in angelis et hominibus et similiter charitas per se infusa, ut constat ex 1. part., quæst. 62, et ex materia de Gratia. Et ex Augustino, libro de Correctione et Gratia, cap. 11 et 12, de Civitate cap. 9. Anselmus, lib. de Casu Diab., cap. 1 et ferre per totum librum.

5. *Prima ratio.* — Et adjungi potest ratio, quia gratia et participatio divinæ naturæ altioris ordinis, unde a solo Deo infunditur et ad illam creatura intellectualis solum est in potentia obedientiali, non ergo est, unde in gratia sanctificante reperiatur diversitas specifica, ergo neque in visione beata; nam illa visio, natura sua, est actus proportionatus tali gratiæ et ultimus finis, ac beatitudo connaturalis illi. Et hanc rationem attigit D. Thomas, quæst. 9, de Verit. art. 1 ad 17, ubi concludit, lumen gloriæ esse ejusdem speciei in angelis et hominibus.

6. *Secunda ratio.*—Declaratur secundo hoc modo, quia de hominibus inter se nullus unquam theologorum dubitavit, quin visiones beatificæ in eis sint ejusdem speciei, quia omnes homines sunt ejusdem naturæ specificæ; ergo ordinantur ad finem et beatitudinem ejusdem speciei: et ita Scriptura sacra semper promittit omnibus idem præmium per eamdem beatitudinem, quod saltem necesse est intelligi de identitate specifica et essentiali beatitudinis; ergo et visionis. Nam hic non est sermo de beatitudine objectiva, quæ non tantum est una specie, sed una numero secundum fidem. Loquimur ergo de beatitudine formali, quæ est ipsa visio Dei, quatenus attingit Deum, qui est beatitudo objectiva, ergo si visio est specie diversa, forma beatificans, ut sic, erit specie diversa; ergo si in visione, ut visio est, datur diversitas specifica, etiam in formali beatitudine necessario danda est et qui habuerit perfectiorem visionem in specie, erit sine dubio perfectiori modo beatus essentialiter, præsertim si cætera sint paria. Ergo te converso, si tota humana natura de se ordinatur ad eamdem beatitudinem formalem, essentialiter æqualem, necesse est, ut ordinetur ad visionem ejusdem rationis. Sicut quia elevata est ad justitiam et sanctitatem ejusdem ordinis et rationis, necesse est, ut in tota humana natura gratia formaliter justificans sit ejusdem rationis, quamvis in ea esse possit latitudo et graduum inæqualitas.

7. Rursus, si naturam angelicam, vel inter se, vel cum humana comparemus, nulla est ratio fingendi in illa diversitatem specificam visionis, quia si aliqua esset, maxime quia intellectus specie differunt in his naturis, sed hoc nullius momenti est, ergo. Probatur Minor primo, quia a principiis specie differentibus possunt interdum esse effectus, vel actiones ejusdem speciei, si non operentur, quatenus diversa sunt, sed quatenus in aliqua ratione conveniunt. Et hoc speciali ratione locum habet in his intellectibus respectu talis visionis, quia non concurrunt ad illam propria virtute naturali, sed prout elevati, et quatenus per potentiam obedientialem capaces sunt illius visionis. Propter quam causam (ut infra dicam), naturalis perfectio intellectus nihil confert ad majorem, vel minorem perfectionem illius visionis; ergo multo minus diversitas specifica in natura facit diversitatem specificam in visione.

8. *Tertia ratio.* — Tertio ostendi potest a posteriori, quia sequitur, quemlibet angelum habere perfectiorem visionem essentialiter quolibet homine et consequenter esse beatiorem, quod est erroneum, ut ait D. Thomas, 1 p., qu. 198, art. 8, et in 2, distinct. 9, q. 1, art. 8, et 3, contra Gentes, c. 53 et 57. Patet sequela, quia major excellentia specifica non potest satis compensari quacumque perfectione intensiva in inferiori specie. Licet enim in ordine ad effectum extrinsecum, vel utilitates humanas, interdum multitudo, vel intentio in re, vel forma inferioris rationis censeatur æquivalere perfectiori formæ melioris in specie, tamen in ordine ad proprium et connaturalem formæ effectum, nunquam accidentalis perfectio potest cum essentiali comparari. Sed visio illa formaliter et natura sua facit beatum, et manifestat Deum clare, prout in se est; ergo quæ fuerit essentialiter perfectior, conferet talem effectum perfectiorem simpliciter. Sicut intellectio naturalis angelica ejusdem objecti semper est perfectior intellectione naturali humana, quantumvis supponatur hæc intentione illam superare.

9. *Philosophica ratio.* — Unde concludi potest philosophica ratio, quia nullum est principium diversitatis specificæ in illa visione; nam visio illa (sicut et alii actus animæ) sumit speciem ab objecto et modo attingendi illud, sed objectum specificans est omnino idem, scilicet Deus prout in se est, qui eodem modo conjungitur per essentiam suam omnibus beatis, ut ab eis videatur et eodem modo per se ipsum immediate terminat omnium visiones, ergo.

10. *Secunda conclusio.—Objectio.—Responsum.* — Hinc dico secundo, probabile esse, in illa visione non posse esse specificam diversitatem, etiam de potentia absoluta, licet hoc non sit certum. Priorem partem insinuat Cajetanus, 3 p., quæst. 10, art. 4, ubi de lumine loquitur, est autem eadem ratio. Nimirum quia nullum est, neque excogitari potest principium specifice diversitatis in tali visione; nam in objecto et modo attingendi illud, est quædam participatio illius visionis, qua Deus se ipsum videt, perfectissimi ordinis, qui a nobis potest intelligi. Dices: sicut visio creata et increata Dei essentialiter differunt se ipsis, per entitates suas, ita fieri posse duas visiones creatas Dei, quæ specie differant, non ratione objecti, sed absolute per suas entitates. Respondetur, non esse simile, quod adducitur, quia visio increata non habet specificationem ab objecto et differt plus quam genere, cum sit substantia et actus purissimus.

11. Deinde ille respondendi modus confirmat alteram partem assertionis, scilicet rem hanc esse incertam. Tum quia illa responsio non potest evidenter refutari, tum etiam quia fortasse divina virtus plus in hoc potest, quam nos possumus intelligere, præsertim cum hic non appareat evidens implicatio contradictionis. Tamen si nobis loquendum est juxta modum, quo intelligimus specificari et diversificari actus animæ, non invenimus, unde posset oriri in illa visione diversitas essentialis, nam cum ex natura sua respiciat objectum, sicut alii actus intelligendi, non videtur posse per entitatem suam differre specifice, nisi in objecto, vel habitudine ab illud intelligatur aliqua diversitas: hæc autem nulla est in objecto primario, objectum autem secundarium non dat actui speciem, ut dicemus, ergo.

12. *Ad argumenta.* — Unde ad primum argumentum de inæqualitate beatitudinis respondetur, esse æquivocationem in termino. Erit enim inæqualitas in beatitudine essentiali (ut capite sequenti dicemus), id est in forma, qua essentialiter beatificamur, ipsa vero inæqualitas non erit essentialis, sed intensiva, vel individualis. Sicut in via est inæqualitas in gratia essentiali, non tamen est inæqualitas essentialis. Ad secundum argumentum de repræsentatione creaturarum in Deo respondetur argumentum fore alicujus momenti, si repræsentatio et similitudo visionis esset per formalem convenientiam et unitatem cum re repræsentata. At vero cum illa tantum sit similitudo repræsentationis, nulla est difficultas,

quia illa visio tantum repræsentat intentionali modo, et extenditur ad creaturas ex vi primarii objecti perfectius cogniti, a quo sumit speciem suam et ideo non sequitur, inter illas visiones esse differentiam specificam, sed gradualem, vel individualem, ut ex dicendis in sequentibus capitibus constabit.

13. Ad tertium respondetur, sententiam Majoris falsam esse et fundamentum ejus de naturali diversitate specifica intellectuum parvi momenti esse, ut ostensum est. Quod etiam ait, quemlibet angelum habere visionem Dei perfectiorem essentialiter, quam sit visio animæ Christi, ab omni veritate et pietate alienum est, ut in tom. 1, 3 p., disp. 26, diximus. Distinctio autem illa de visione in ratione visionis, vel beatitudinis satisfacere non potest, tum quia Christi anima non solum excedit angelos in visione, ut beatitudo est, sed etiam, ut scientia est: tum etiam quia in ratione beatitudinis non posset excessus ille essentialis per accidentales perfectiones compensari: tum denique, quia distinctio illa impertinens est, cum in tali beatitudine essentialiter includatur ratio visionis. Est etiam valde absurdum dicere, perfectionem beatitudinis non attendi ex perfectione visionis, sed ex solo objecto, quia objectum non facit formaliter beatum, sed visio. Item quia vel est sermo de re, quæ est objectum secundum se spectata. Et sic ex illo dogmate sequeretur, omnes beatos esse æquales, ut beati sunt: quod est contra fidem, ut capite sequenti ostendemus, vel est sermo de re illa ut visa et sic necessario includit visionem, nec potest in ea dari magis et minus, nisi ratione visionis.

CAPUT XX.

AN VISIO DEI ÆQUALIS PERFECTIONIS SIT IN OMNIBUS VIDENTIBUS IPSUM.

1. *Error hæreticorum.*—Ex resolutione superioris capitis constat, visiones esse æquales in perfectione essentiali, ideoque consequenter videndum est, an hac sufficiat, ut simpliciter æquales censeantur. Fuit enim antiquus error affirmans æquales esse, cujus auctor fuit Jovinianus, qui dicebat (teste Hieronymo, lib. 2, contra illum) justos non operari, ut mereantur amplius, sed ne perdant quod acceperunt. Idem refert Hieronymus, epist. 17, ad Damasum., tom. 7; significat Augustinus, hæres. 82; D. Thomas, opusc. 29, cap. 6. Hunc errorem secuti sunt Lutherus et sequaces, ut referunt et impugnant Hosius, in Confess, cap. 87; Vega, lib. 10, in Tridentinum per totum; Sotus 2, de Natura et Gratia, cap. 20, et in 4, d. 49, quæst. 3, art. 2. Et quod mirum est, Durandus, dist. 49, quæst. 2, dicit hanc sententiam esse probabilem, aliam vero huic oppositam dicit esse securiorem. Lutherani nituntur aliis erroribus, ut quod in nobis nulla sit vera justitia, nec meritum, sed sola impetratio justitiæ Christi, qui æque pro omnibus mortuus est: de quibus hic non est dicendum. Fundamentum Joviniani, ut refert Hieronymus, præcipue fuit sumptum ex parabola Matthæi 20, ubi, finito labore unius diei, idem denarius diurnus datur omnibus, qui in vinea laboraverant; in quo significatur æqualitas præmii, ut indicatur illis verbis: *Pares nobis illos fecisti, qui portavimus pondus diei et æstus.*

2. *Secunda opinio.*—Secunda sententia asserit, omnes homines futuros esse inæquales omnino in beatitudine, sic Paludanus in 4, dist. 4, quæst. 1. Et potest fundari primo in illo 1, ad Corinth. 15: *Sicut stella differt, etc.* Ipse vero solum fundatur in quadam proportione inter angelos et homines. Nam, teste Gregorio, inquit, homines erunt æquales angelis in multitudine et perfectione, sed omnes angeli sunt inter se inæquales, ergo et omnes homines. Excipit tamen ab hac proportione Christum et Virginem, qui sine ulla comparatione perfectiores sunt omnibus angelis. Aliter sumi posset proportio, nam est multorum Patrum sententia, homines assumi ad reparandas sedes angelorum, sed si angeli, qui ceciderunt, stetissent, omnes fuissent inæquales in gloria, ergo et homines, etc.

3. *Prima conclusio.*—Dicendum primo, non omnes videntes Deum futuros esse æquales in perfectione visionis, seu beatitudinis essentialis. Conclusio est de fide. Probatur primo ex Scriptura, in qua primum testimonium est illud Joannis 14: *In domo Patris mei mansiones multæ sunt,* quod Jovinianus exponebat de Ecclesia militante, et de variis ordinibus hierarchiæ ejus, sed hoc evidenter impugnatur ex contextu; nam aperte Christus loquitur de gloria cœlesti, ad quam tendebat et de qua dixit: *Vado parare vobis locum.* Aliter responderi posset, Christum dicere, esse multas mansiones, non vero inæquales. Tamen omnes sancti intelligunt dictas esse *multas,* propter varietatem earum. Optime Augustinus, lib. de sancta Virginitate, cap. 26, et tract. 67, in Joannem; Cyrillus ibi, lib. 9, cap. 31; Nazianzenus,

orat. 16, Cyprianus, lib. de habitu Virginis, in fine, ubi notat, Christum dixisse, esse varias mansiones, ut nos excitet ad procurandas meliores ; Idem, lib. de Laude martyrii ; Ambrosius, lib. de Bona morte, cap. 12 ; Tertullianus, lib. contra Gnosticos, cap. 6, et lib. de Monogam., cap. 10 ; Gregorius 35 Moral., cap. 14, alias 24 et lib. 4, Dialog., cap. 26 ; Theodoretus, lib. 3, in Cantic. ; D. Thomas, opusc. 3, contra errores Græcorum, cap. 9.

4. Secundum testimonium est illud citatum ex 1, ad Corint. 15 : *Sicut stella differt ab stella in claritate, sic erit resurrectio mortuorum.* In quo constat, non comparare apostolum corpora beatorum ad alia corpora non humana ; hoc enim comprehenderat jam illis verbis : *Alia cœlestium gloria, alia terrestrium ;* comparat ergo ipsa beata corporea inter se et dicit fere inæqualia in perfectionibus gloriæ. Unde etiam colligitur, gloriam animæ futuram inæqualem : nam illa proportionatur huic et ex illa nascitur. Sic intellexerunt hunc locum citati Patres et expositores ibi, præsertim Ambrosius et Beda, Chrysostomus, Theodoretus et alii Græci, et Hilarius, Psalm. 46, circa id : *Beatus, quem eligisti,* etc. ; Basilius, lib. de Spiritu sancto, cap. 16. Tertullianus, lib. de Resurrect. carn., cap. 52 ; Augustinus, libr. de sanct. Virgin. cap. 26, et optime Bernardus, in Apolog. ad Guillielmum, fere a principio. Ac denique Hieronymus, lib. 2, contra Jovin., ubi expendit etiam alia verba illius capitis : nam cum dixisset Paulus, omnes fore in Christo vivificandos, subdit : *Unusquisque autem in suo ordine,* id est, in suo gradu et perfectione, loquitur enim de ordine dignitatis, ut omnes exponunt. Et licet præcipue constituat ordinem in generali inter Christum et bonos, ac malos ; tamen etiam indicat ordinem personarum. Nam Martyr resurget in ordine Martyrum, Virgo in ordine Virginum, ut ibi dicunt D. Thomas et Anselmus qui etiam exponit *in suo ordine,* in suorum meritorum dignitate.

5. Tertio congeri possunt testimonia, in quibus pro ratione virtutis et meriti promittitur præmium, ut est parabola de fructu trigesimo, sexagesimo et centesimo, Matth. 13 et Matth. 19 : *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata. Si vis perfectus esse, vade, etc. Et habebis Thesaurum in cœlis.* Ubi etiam est illud : *In qua mensura mensi fueritis remetietur vobis.* Est etiam evidens illud 1, Corint. 13 : *Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem.* Et illud 2, Corint. 9 : *Qui parce seminat, parce et metet, et qui seminat in benedictionibus, de benedictionibus et metet,* et cap. 5 : *Omnes nos manifestari oportet, etc.* Unde formari potest duplex ratio, prima, quia beatitudo datur hominibus ut corona et merces ; servatur ergo ratio justitiæ distributivæ in ea conferenda. De quo legi possunt Parabolæ, Matth. 25, et Luc. 19. Secunda ratio est, quia non omnes mali æquales erunt in pœna, ut clare dicitur Apoc. 18 ; ergo nec boni in præmio, quia non est Deus minus justus in præmiando, quam in puniendo, imo magis est pronus ad benefaciendum.

6. Tandem diffinita est hæc veritas in Concilio Florentino in litterr. union. refertur etiam Concilium Telense sub Siricio Papa : tamen in eo Concilio Telensi, quod 1 tom. conciliorum habetur, nihil de hac causa tractatur. Ponitur autem ibi epistola quædam Concilii ad Siricium, in qua damnatur error Joviniani, *qui diversos gradus abrogabat meritorum.* Sed illa Epistola non fuit Concilii Telensis, sed est Ambrosii, cum aliis Episcopis suæ diœcesis, estque 81, inter Ambrosii epistolas. Et probabilius est illud Concilium Telense non fuisse Italicum, sed Africanum et in illo non præfuisse Ambrosium, sed Donatianum, ut in præmio ejus dicitur. Et non fuisse celebratum tempore Siricii, sed Zozimi, ut dicit Baronius tom. 5, Annal., anno 418, n. 31. Qui etiam ait, nihil in eo Concilio de rebus fidei actum esse, sed tantum ibi fuisse lectam Epistolam. Siricii Papæ ad Episcopos Africæ, quæ est 4 Siricii, et in eodem Concilio nunc legitur. Unde Epistola Ambrosii quæ ibi subjungitur, non est responsio ad 4 Epist. Siricii, sed ad 2, quæ ad Mediolanensem Ecclesiam scripta fuerat, in qua epistola non fit mentio dicti erroris Joviniani in particulari, sed generatim dicitur, eum in multis errasse.

7. *Secunda conclusio.* — Dicendum secundo : non est necesse, omnes homines esse inæquales in visione Dei. Veritas hujus conclusionis evidentius patet in infantibus, qui cum eodem genere remedii decedunt, illi enim secundum legem ordinariam decedunt æquales in gratia, erunt ergo æquales in visione. Hujusmodi sunt omnes circumcisi inter se et baptizati et forte omnes Martyres innocentes. Nam baptismus æqualem effectum habet in æque disposito, nec potest afferri in his fundamentum probabile inæqualitatis. De adultis vero inter se nihil certum affirmari potest : tamen nullum est inconveniens, quod multi sint æquales. Paulus enim non dicit, omnes stellas esse inæquales in claritate et probabile est multas

esse æquales. Quod vero Paludanus ait, de omnimoda proportione hominum et angelorum in habenda gloria in gradibus diversis et inæqualibus, et gratia dictum est, et de ipsis angelis etiam incertum est, an inter se sint omnes in visione inæquales. Neque etiam existimo, homines assumi ad illam beatitudinem solum quasi per accidens occasione peccati angelorum, sed per se primo ex primaria Dei intentione et prædestinatione, ut infra tractandi de Prædestinatione dicam.

Parabola vineæ Matth. 20, *exponitur.*

8. *Variæ expositiones.*— Solum superest, ut de parabola vineæ Matth. 20, a Christo proposita, pauca dicamus, quia et antiquorum hæreticorum fundamentum fuit et novi hæretici ex illa colligunt, visionem beatam non dari ut mercedem justitiæ, sed pro Dei voluntate omnibus æqualiter dari per Christum. *Omnes autem hæretici inde argumentantur, quod omnibus in vinea laborantibus*, datus est denarius diurnus. Variæ autem sunt Catholicorum expositiones, ad quas intelligendas oportet exponere sensum illorum verborum CHRISTI, quæ habentur in fine, c. 19, Matthei: *Erunt primi novissimi et novissimi primi.* Quæ verba repetit in fine Parabolæ Matthei 20. Unde licet colligere, hanc esse quasi conclusionem parabolæ, ad quam probandam et declarandam parabola adducta est. Primo ergo quidam exponunt, primos vocari, qui salvantur, novissimos qui damnantur. Ita ut sensus sit, multi, qui videntur electi et multum in vinea Dei laborasse, reprobi fiunt et multi, qui videntur reprobati et parum, aut nihil boni habere, salvi fient. Hanc expositionem indicat Basilius in regulis brevior. in 255. Et potest suaderi ex verbis, quæ statim Christus adjungit in fine Parabolæ : *Multi enim sunt vocati, pauci vero electi.* Quibus verbis reddit rationem, cur novissimi sint primi, scilicet quia electi et quomodo primi sint novissimi, scilicet quia non erant electi. Unde Luc. 13, novissimi dicuntur, qui ejiciuntur a regno, primi autem, qui accumbunt in regno Dei.

9. *Secunda expositio.* — Alii exponunt *primos et novissimos* dici in vocatione et præmio, quia multi, qui sunt primi in vocatione, sunt novissimi in præmio recipiendo et e converso, qui sunt novissimi in vocatione, sunt primi in præmio. Quæ videtur simplicissima expositio, tum quia verba ipsa proprie hoc significant, tum etiam, quia hoc ipsum exercetur in tota parabola, alii neque citius, alii tardius vocantur et postea, qui postremi vocati fuerant, primi accipiunt præmium et ipse Paterfamilias videtur hoc modo voces illas exposuisse, dicens procuratori suo : *Da illis mercedem, incipiens a novissimis usque ad primos,* vocat ergo novissimos ultimo loco vocatos et facit illos primos in ordine recipiendi præmium. Deinde alii non ita fiunt novissimi ut damnentur, nam illi etiam recipiunt præmium : et ita omnes Patres exponunt ibi fieri comparationem inter eos, qui salvantur, non inter reprobos et electos, ut mox videbimus. Nec alia verba: *Multi enim sunt vocati, pauci vero electi,* contrarium suadent, quia non afferuntur a Christo tanquam æquivalentia prioribus, sed ut ab eis sumatur argumentum a quasi fortiori: nam si multi sunt vocati, qui non salvantur, quid mirum, quod multi sint prius vocati, qui non sint in præmio primi, etiam si aliquod consequantur.

10. Juxta priorem ergo expositionem illorum verborum intentio Christi est, ostendere per illam Parabolam, negotium salutis non pendere præcipue ex labore et industria humana, sed ex gratia et electione divina et id ostendi, quia multi, qui videntur maxime laborare, etiam ex divina vocatione, tandem damnantur ; alii vero, qui nihil facere videntur, salvantur : unde murmuratio operariorum, qui plus laborarunt, non repræsentat murmurationem salvandorum : hæc enim nulla erit, sed indicat indignationem reproborum eo quod Deus non eos elegerit, nec suam gratiam ita communicaverit, nec laborum ipsorum rationem habuerit. Et hoc indicat responsio Patrisfamilias : *Amice non facio tibi injuriam, an non licet mihi, quod volo facere?* etc., unde quod ait : *Tolle quod tuum est et vade,* non intelligitur juxta hanc sententiam de præmio vitæ æternæ, sed vel aliquo temporali præmio hujus vitæ, ut exponit Basilius, vel ut quidam exponunt: *Tolle quod tuum est,* id est peccatum et præmium ejus.

11. *Impugnatur prima expositio.*—Hæc expositio in primis est contra communem sententiam Patrum, ut statim allegabo. Deinde a principio Parabolæ usque ad finem violentiam quamdam infert verbis. Quomodo enim dixit Paterfamilias procuratori: *Voca operarios et redde illis mercedem,* si non omnes fuerunt illa digni? vel quæ est illa merces? aut quomodo recte applicatur illud: *Volo huic novissimo dare sicut et tibi;* si nullum præmium commune omnibus fuit. Denique solum potest accommo-

dari parabola per quamdam generalem analogiam, seu proportionem, non vero sententias ejus accommodando, vel fere nullam ; quod valde violentum est. Præterea enervatur hæc Parabola, ut ex ea colligi non possint, vel justorum merita, vel retributio ex justitia, quod plane est contra vim verborum ejus, ut bene Maldonatus ponderat et omnes qui de meritis justorum hoc tempore scribunt.

12. Juxta aliam vero expositionem illorum verborum de novissimis et primis intentio Christi in parabola est, ostendere non semper præmium gloriæ mensurari antiquitate vocationis, nec diuturnitate laboris, sed habere apud Deum aliam rationem altiorem, fundatam quidem in voluntate sua et dominio ; salva tamen semper ratione justitiæ in redditione præmii. Hæc expositio est consentanea patribus omnibus, qui parabolam illam intelligunt de denario mercedis vitæ æternæ, ut constat ex Gregorio, homil. 16, in Ezechiel, et Nazianzeno, oration. 40., Augustino, supra et hom. 59, de Verbis Domini, Tertulliano, libro de Monogam., cap. 13. Hieronymo, dic. lib. 2 contra Jovin., et in Matth., ubi etiam Anselmus et Chrysostomus cum Græcis. Ad hanc etiam Christi intentionem optime accommodantur omnia verba parabolæ et nihil est in ea difficultatis præter illam, quæ posita est de denario diurno et de querimonia operariorum.

13. Ad priorem autem respondent Augustinus, Hieronymus ac fere alii patres citati et Gregorius 4 Moral., cap. 31, aliàs 43, quos explicant et sequuntur D. Thomas, 1 part., quæst. 12, art. 6 et 1. 2. quæst. 5, art. 3 et alii theologi in 4, d. 49. Respondent (inquam) illum denarium esse divinam essentiam, ut est beatitudo objectiva sanctorum, in qua omnes sunt æquales, licet in visione ipsa, quæ est formalis beatitudo, æquales non sint. Sed contra, quia vel in hac inæqualitate prælati sunt, qui prius vocati sunt et plus laboraverunt et sic destruitur parabola, falso enim tales operarii dixissent : *Pares illos nobis fecisti,* vel prælati sunt novissimi etiam in formali præmio et sic sequitur, magis augeri difficultatem, quia non solum æquales, sed etiam excellentiores erunt in gloria, qui in meritis et laboribus fuerunt inferiores, unde non dicerent alii: *Pares illos nobis fecisti,* sed majores.

14. Respondent aliqui, præmium gloriæ non solum explere merita, sed etiam dari ultra debitum et in hoc excessu posse fieri æqualitem pro Dei voluntate, vel dando omnibus æqualem superabundantiam, etiam si inæqualiter laboraverint. Sed hoc falsum omnino est, primo quia non consonat Scripturis dicentibus, quod recipiet unusquisque secundum suum laborem et prout gessit. Secundo quia inde facile inferri potest error de æqualite visionis in omnibus beatis : nam licet habeant inæqualia merita et unusquisque in primis accipiat condignum præmium, postea per voluntariam donationem Dei omnes possunt fieri æquales, et supposita illa doctrina, nulla ratione ostendi potest non ita fieri. Tertio quia est contra tenorem parabolæ, *voca operarios et da illis mercedem,* et ex hoc ipso orta est murmuratio. Dicendum ergo est, illam inæqualitatem omnino esse juxta proportionem meritorum, atque adeo novissimos, si majus, vel æquale præmium receperunt cum primis, habuisse æqualia, vel majora merita.

15. *Objectio.* —Dices, ergo operarii illi, qui primo vocati sunt, nullam habuerunt murmurandi occasionem, quia ipsis condigna merces data est et aliis non est data ultra condignum, item cur respondisset Paterfamilias : *Non licet mihi quod volo facere?* Et non potius servatam se cum omnibus æquitatem et justam distributionem, seu compensationem. Denique si præmium re vera inæquale est, cur tanquam æquale ibi proponitur, quia denarius nobis promissus non est Deus ipse secundum se, sed ut visus, atque adeo proxime ipsa visio, quæ est tota merces, ut sæpe Augustinus dicit.

16. *Responsum.* — Ad primum respondeo, verum quidem esse, operarios illos non habuisse veram occasionem, vel rationem querimoniæ, tamen habuisse apparentem, quod ad parabolam satis est ; nec enim in divino judicio futura est murmuratio, vel querimonia inter eos, qui præmium recipiunt, sed repræsentatur per modum querelæ ad explicandum mysterium divinæ gratiæ, a cujus efficacia et abundantia magis pendet qualitas meritorum, quam ex temporis diuturnitate et humano labore. Et inde maxime oritur admiratio quædam, quia hæc ipsa gratia abundantius sæpe confertur his, qui novissime vocantur et parvo tempore consummantur et brevi spatio explent tempora multa. Hæc ergo admiratio per illam murmurationem repræsentata est, et quia admiratio provenit ex ignorantia, ideo introducuntur illi primi operarii tanquam ignorantes vim meriti aliorum et illud ex solo tempore pensantes, unde recte Nazianzenus et Chrysostomus supra dicunt, per novissimos intelligi eos, qui in hac vita minus laborasse videntur, quod ultimo vitæ tempore vocati

sunt, cum tamen re vera non minus, quam mali meruerint.

17. Ad secundam interrogationem eleganter ibi Maldonatus respondet, Patremfamilias ita respondisse, quia voluit personæ decorum servare, et facti sui rationem vili operario non reddere, illum docens, pro ratione satis esse suam voluntatem. Addo, Christum inducere Patremfamilias ita respondentem ad instructionem nostram. Respexit ergo ad radicem gratiæ, a qua provenit, ut brevi tempore aliquis habeat majora merita, quia Deus sua voluntate prævenit majori, et abundantiori gratia, quos vult. Potuisset ergo respondere Paterfamilias justitiam esse servatam, tamen quia posset in gratiæ distributione servatam non esse, ideo radicitus omnes rationes querimoniæ evellit et gratiam suam ac liberalem donationem commendat.

18. Ad tertiam interrogationem respondetur, ad intentionem parabolæ solum spectasse ostendere in reddendo illo præmio non haberi rationem antiquitatis, vocationis nec diuturnitatis temporis, quod eodem modo ostenditur, sive præmium detur majus, sive æquale, nam in hoc ipso videtur fieri inæqualitas, quod primis et magis laborantibus non datur majus. Et ideo non curasse Christum de distinctione præmiorum, sed generatim de mercede, vel denario locutum esse. In eo etiam, quod novissime vocatis præcipitur primo loco dari præmium, declaratur inæqualitas per se intenta in parabola, reliqua accidentaria sunt, in quibus locum habet regula Chrysostomi, in parabolis non oportere singula verba ad aliquid significandum applicare.

19. Atque hæc, ut existimo, est vera expositio, et responsio ad hæreticos, juxta quam, non solum ex illa parabola non colligitur beatorum æqualitas in visione Dei, sed potius colligi potest inæqualitas fundata in gratia, quia proxime dandum est illud præmium, ut merces meritorum. Addendum vero occurrit, quoties Christus Dominus profert illam sententiam : *Erunt primi novissimi, et novissimi primi,* principaliter videri loqui de adventu suo et de vocatione hominum ad legem gratiæ et ad vocationem, ac bona gratiæ, quæ in illa communicantur. Et hoc modo videtur vocare, *primos,* Judæos, *novissimos,* autem, gentiles, vel *primos* omnes, qui ante suum adventum ad Ecclesiam vocati sunt, *novissimos*, quos ipse vocabat et postea vocandi erant. Quod videtur probari ex illo loco Lucæ 13 : *Cum videritis Abraham, Isaac et Jacob et omnes Prophetas in regno DEI : vos autem expelli foras. Et venient ab oriente et occidente, et Aquilone, et Austro, et accumbent in regno DEI, et ecce sunt novissimi qui erant primi, et sunt primi qui erant novissimi.* Ubi aperte loquitur CHRISTUS de Israelitis ante vocatis, quos *primos* vocat, et de vocandis ex universo orbe ad Ecclesiam suam, quos vocat *novissimos.* Deinde Matthæi 19 et Marci 10, postquam Christus declaravit excellentiam vocationis, ad perfectionem evangelicam et magnum præmium ejus, dicens : *Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia, quæ habes,* etc. Et infra : *Vos, qui secuti estis me, in regeneratione, cum sederit Filius hominis, sedebitis et vos etc.*, concludendo sermonem adjungit : *Multi autem erunt primi novissimi, et novissimi primi,* significans, eos esse novissimos, qui ab ipso vocantur, et futuros esse primos dignitate et excellentia præmiorum, quia altiori vocatione et gratia trahendi sunt, et præferendi illis, qui videbantur esse primi, quos proinde dicit novissimos futuros.

20. Hoc ergo sensu vocat CHRISTUS primos et novissimos, licet non semper eodem modo de eorum permutatione loquatur. Nam Lucæ 13, aperte significat, tam magnam futuram esse inter eos permutationem, ut primi non solum inferiores fiant, sed etiam expellantur a regno (quod non de omnibus dictum est, sed pro majori parte, vel fortasse pro omnibus illis, qui etiam post adventum suum sequi volunt antiquam vocationem et institutionem, ut sunt perfidi Judæi) Novissimos autem dicit esse sessuros cum Abraham, Isaac et Jacob in regno cœlorum ; quod etiam regulariter intelligendum est et sub conditione, si cooperentur vocationi. At vero apud Matthæum solum fit comparatio inter justos et inter vocationem ipsam quasi ex genere suo. Novissimi enim licet tardius videantur vocari, ad eadem, vel excellentiora bona vocantur et ad hoc declarandum subjungit Christus statim dictam parabolam. Quæ subinde potest recte intelligi de vocatione ad diversa bona gratiæ in hac vita, ut Jansenius sensit. Tamen quia hæc differentia in donis gratiæ est principaliter ex gratia, et non ex meritis, et Christus aperte loquitur in parabola, de mercede, ejusque retributione, ne cogamur hæc improprie interpretari : recte dicimus, intentionem quidem Christi Domini fuisse peculiarem gratiam suæ vocationis et legis commendare ; eam vero explicuisse in ordine ad præmium, quia potens est facere, ut brevissimo tempore et labore aliquis consequatur, quod prius vix multo tempore et la-

bore obtinebatur, et ita revolvimur in datam interpretationem communem, quæ sine dubio solida est.

CAPUT XXI.

UNDE PROXIME ORIATUR INÆQUALITAS VISIONIS IN BEATIS.

1. Duo nobis explicanda supersunt. Unum est, in quo posita sit hæc inæqualitas visionum, alterum est, quæ sit proxima ratio ejus. Primum longiorem disputationem requirit : secundum autem breviter expediri potest, et ideo in hoc capite illud expediemus, postea de alio dicere aggrediemur. Loquimur autem de ratione proxima, quam physicam etiam appellare possumus ; nam remota et moralis ratio est diversitas meritorum, et remotior est gratia et vocatio Dei et remotissima, et quasi primaria dici potest divina prædestinatio.

2. Sed de his non est hic dicendi locus. Agimus ergo de causa propria et physica, nam visio effectus quidam realis est, et inæqualitas ejus in ipsamet reali, ac physica perfectione intercedit ; ergo oportet, ut causa illius inæqualitatis ex causa proxima illius visionis oriatur, nam inæqualitas effectus ex causæ inæqualitate oritur, maxime, *ubi causa proxima non impediri potest.*

3. *Prima sententia.* — Hæc autem quæstio locum non habet in opinione eorum, qui dicunt visionem non fieri effective a vidente, sed a solo Deo infundi; nam tunc necessario dicendum est, inæqualitatem esse ex voluntate Dei volentis infundere uni majorem visionem, quam alteri, vel sine alia dispositione proxima præter merita præcedentia, ut sentit Durandus in 4, dist. 49, q. 2, vel ad summum disponendo potentiam per intensius lumen, ut dixerunt Nominales. Et eadem ratione non habet locum quæstio in opinione Soti et aliorum, qui dixerunt totam activitatem esse a lumine ; nam tunc etiam necesse est ab eodem esse inæqualitatem, sicut respondet Soto, utens exemplo aquæ calidæ, quod non est ad rem, ut supra dixi. Hæ vero opiniones nituntur falsis fundamentis, ut supra ostensum est. Nos ergo supponimus intellectum et lumen et objectum effective concurrere ad illam visionem. Et ideo inquirimus, ex quo illorum oriatur, ut una visio sit perfectior alia, an ex omnibus illis, vel ex quolibet illorum, vel ex altero tantum. Et quoniam certum est, inæqualitatem luminis posse ad hoc sufficere, si ex parte intellectuum sit æqualitas, quia species vel objectum ratione speciei accommodatur potentiæ, ut dicemus, ideo tota quæstio ad hoc fere reducitur, an inæqualitas intellectuum in naturali perfectione conferat aliquid ad visionis inæqualitatem, cæteris paribus.

3. Prima ergo sententia est, perfectiorem visionem posse interdum provenire ex inæquali intellectu, etiam si in lumine gloriæ sit æqualitas. Ita sentit Scotus 3, dist. 12, q. 3, et in 4, dist. 50, q. 6; Richardus, dist. 49, art. 2, qu. 8 ; Major, qu. 10 ; Durandus in 3, dist. 14, q. et Paludanus ibi, supplem.; Gabriel in 4, d. 49, qu. 2, art. 3 ; Cajetanus 3, q. 10, art. 4, qui in eamdem sententiam adducit D. Thomas ibi ad 2. Fundamentum est, quia utrumque principium habet activitatem circa visionem ; ergo ex quocumque crescat activitas, crescet effectus, sed posita majori perfectione in quocumque principio erit magis activum, ergo satis est illud, ut crescat effectus. Confirmatur primo, quia quando totalis causa coalescit ex multis partialibus, aucta quacumque illarum, est causa totalis major, unde potest efficere majorem effectum, sed ita se habent illa principia in præsenti. Neque obstabit, etiam si intellectus dicatur esse causa instrumentaria, quia etiam solet crescere effectus ex perfectione instrumenti, ut artifex instrumento melius apto melius operatur, et idem oculus cum meliore specie melius videt. Confirmatur secundo, quia in via melior intellectus cum æquali auxilio, seu lumine fidei, melius operatur, etiam si actus fidei supernaturalis sit, ergo similiter in patria.

4. *Assertio.* — Nihilominus assero, proximam causam et radicem inæqualitatis in visione positam esse in lumine gloriæ. Itaque qui habuerit perfectius lumen, perfectius videbit, etiam si habeat intellectum minus perfectum. Ita D. Thomas, 1 p., q. 12, art. 6, in corpore, et ad 3, ubi ait : *Attendendam esse diversam visionem secundum diversam facultatem intellectus, non naturalem, sed gloriosam.* Idem tenet Ferrarius 3, contra Gentes, c. 55 et 58; Sotus in 4, d. 49, q. 3, art. 2 ; Medina 1-2, q. 3, art. 2 ; et recentiores Thomistæ. Item Henricus, quodl. 12, q. 6, qui addit, quod licet perfectior intellectus non juvet ad perfectius videndum, juvat tamen ad *expeditius.* Quo verbo nescio quid significet, quia non potest dici actio fieri expeditius, nisi quia fit velocius, vel quia fit minori resistentia et difficultate : neutrum autem habet locum in visione, quia

et a quocumque intellectu etiam imperfecto fit in instanti, et non habet contrarium, neque impedimentum in ea elicienda esse potest.

5. *Responsum.— Enervatur.* — Hac ergo limitatione omissa probatur assertio primo a posteriori, ratione theologica, quia qui habuerint æqualia merita, habent æquale lumen gloriæ et si in intellectu sint inæquales, ergo elicient æqualem visionem, alio qui existentibus æqualibus meritis esset inæqualis visio, quod est absurdum, ergo melior intellectus cum æquali lumine non videt melius. Respondent aliqui, non esse inconveniens, ut qui habet æqualia merita perfectius videat ex perfectione et activitate sibi connaturali, quia gratia non destruit naturam, sed perficit ; si ergo natura cooperetur gratiæ, nihil impedit quominus ex hac parte aliquam majorem perfectionem habeat in ipsa visione, ultra illam, quæ debetur ex meritis. Sed hæc responsio est parum consona principiis fidei, quia visio beatifica datur, ut merces filiorum Dei, et ideo fieri non potest ut aliquis absque pluribus meritis et majori gratia, perfectius videat. Item quia nihil perfectionis potest esse in illa visione quod non oriatur ex divina gratia, juxta id : *Gratia Dei vita æterna.*

6. *Alia evasio. — Rejicitur.* — Secundo responderi potest, illos, qui sunt inæquales in perfectione naturæ, æquales vero in meritis habere æquale lumen, tamen ne inæqualiter videant Deum, continere concursum suum et non relinquere intellectum, ut cum illo lumine quantum potest operetur, sed quantum est meritis proportionatum. Sed hæc est fuga contra rationem, quia hoc ipso, quod causa secunda habet principium sufficiens ad aliquam operationem, vel ad tantam perfectionem ejus, est illi debitus concursus ad talem operationem, etiam si nulla merita intercedant, præsertim si homo non demeruit privari illo concursu, quod de beatis dici non potest. Item, quia illud esset perpetuum miraculum. Item, quia ex parte Dei est incredibile fieri, ut beatus non amet ipsum, quantum potest, ergo idem est de visione.

7. *Tertia responsio. — Non admittitur.* — Tertio, negari posset in eo casu dari æqualia lumina habentibus æqualia merita, sed dari in ea proportione, quæ sufficiat, ut habeant æquales visiones. Quia proprium præmium meritorum est visio, lumen vero datur ut principium seu conditio necessaria ad visionem et ideo non tantum luminis uniquique datur, quantum visionis meruit, sed quantum est illi necessarium ad eliciendam visionem proportionatam meritis. Hæc responsio habet minora incommoda, videtur tamen mihi parum consentanea Concilio Viennensi dicenti, per lumen gloriæ elevari intellectum ad videndum. Nam hinc recte infertur ad melius videndum esse elevandum per melius lumen. Præterea sequeretur, habitum charitatis infundi minus perfectum ei, qui habet perfectiorem naturam cum meritis æqualibus, ne magis amet in actu secundo. Quia si perfectior intellectus cum æquali lumine perfectius videt, etiam perfectior voluntas cum æquali charitatis habitu perfectius amabit : illud autem consequens incredibile est, quia ex illo ulterius sequitur, etiam habitum gratiæ esse minus perfectum, et intensum in habente æqualia merita, si habeat perfectiorem naturam ; nam gratia et charitas servant proportionem in perfectione et revera est eadem ratio de lumine, nam hæc tria sibi respondent, sicut essentia animæ, intellectus et voluntas. Tandem negari non potest, quin ipsummet lumen sit magna perfectio animæ, nulla autem ratio ponitur, ut qui æqualiter meruit, minorem decorem, ac perfectionem supernaturalem accipiat, solum quia majori pollet ingenio, est ergo hæc ratio a posteriori satis efficax.

8. *Physica ratio.*—Secunda vero et physica ratio est, quia ut dixi, intellectus non concurrit ad visionem virtute naturali, ut naturalis est, sed ut elevatus per ipsummet lumen, ad hanc autem elevationem tam est aptus imperfectus intellectus, sicut perfectissimus, ergo perfectio vel imperfectio naturæ neque addit, neque tollit facultatem videndi, nihil ergo conferre potest ad perfectiorem visionem, si cætera sunt paria. Concurrit itaque intellectus ut instrumentum divinæ gratiæ per potentiam activam obedientialem, hæc autem est æqualis in omnibus intellectibus, etiam si in perfectione naturæ sint inæquales, quia omnes sunt æque capaces divinæ gratiæ et æque elevari possunt, unde major perfectio naturæ, in hoc opere, in instrumento materialiter tantum se habet, talis autem major perfectio instrumenti nihil confert ad actionem.

9. Præterea etiam si dicatur intellectus concurrere cum lumine virtute suæ naturæ, nihilominus non est dicendum solam majorem perfectionem intellectus sufficere ad meliorem visionem. Quia (juxta illam opinionem sano modo intellectam) dicendum consequenter est, intellectum ex se non habere completam virtutem ad visionem, neque ad aliquem gradum

ejus, in quo multum differt illa virtus intellectus (si illam habet) a virtute circa actus naturales, ad quod habet completam virtutem requisitam ex parte potentiæ, et ideo potest illos elicere sine illo habitu vel elevatione. Ad visionem vero et in universum ad actus supernaturales et ad minimum gradum eorum, non habet intellectus completam virtutem ex parte sua, nisi elevetur per gratiam, sed ad summum habet inchoatam, ergo non potest secundum virtutem naturalem operari, nisi quatenus per facultatem supernaturalem completur : hæc autem facultas in præsenti est lumen ipsum, ergo.

10. Majorem difficultatem habet hæc probatio in opinione eorum, qui dicunt, intellectum ex se habere totam activitatem naturalem, necessariam ex parte potentiæ ad illum actum videndi Deum ; et lumen gloriæ non deservire nisi ut speciem objecti, quia activitas potentiæ multum confert ad perfectionem actus, cæteris paribus ex parte speciei intelligibilis. Nihilominus etiam in illa opinione dicunt qui illam defendunt, visionem non posse excedere perfectionem luminis. Quia licet potentia ex se conferat totam vim necessariam ad intelligendum ex parte potentiæ, tota illa est incompleta respectu visionis, quia solum est ad visionem secundum rationem genericam. Unde circa visionem, ut visio est, fatentur, non habere intellectum nativam virtutem, sed elevari ut instrumentum per ipsammet speciem, quam lumen appellant. Ex quo inferunt, perfectiorem intellectum non posse sufficere ad meliorem visionem, ut visio est, et consequenter, nec ad meliorem intellectionem, ut intellectio est, quia non potest actus produci perfectior secundum rationem genericam, nisi etiam fiat perfectior secundum specificam, at intellectus perfectior non potest hoc præstare circa visionem Dei, ergo nec illud prius.

11. Quæ ratio et consecutio optima mihi videtur et ad defendendam veram doctrinam de supernaturalitate illius actus magis accommodata. Tamen non videtur satis consequens ad priora principia ; tum quia si intellectus non habet innatam vim activam circa visionem, ut visio est, saltem hac ratione indigebit lumine distincto ab specie, quia species, ut sic, non dat hanc virtutem, sed solum determinationem ad tale objectum, concurrendo ad illam effective ex parte objecti ; tum etiam quia potentiæ cognoscitivæ non habent virtutem naturalem ad suos actus tantum secundum rationem genericam, sed etiam secundum specificam, quia cum operantur, ita illos efficiunt, et tunc non accipiunt virtutem ab specie, quia propria activitate distincta ab influxu speciei attingunt differentiam specificam actus, seu actum, secundum rationem specificam. Item quia actus, etiam ut talis est, intrinsece postulat fieri a principio vitali. Et e converso, species vim habet influendi etiam in actum, secundum rationem genericam. Non est ergo virtus innata ad rationem genericam et non specificam, sed est ad totum, non totaliter, sed incompleta quadam ratione. Unde in præsenti si intellectus habet innatam virtutem ad visionem Dei prout intellectio est, certe habebit etiam ut visio est ; maxime quia etiam visio, ut visio, debet esse a principio vitali, ergo si de ratione principii vitalis est, ut operetur per virtutem innatam, id est, naturalem et principalem, hoc modo concurrit intellectus ad visionem, vel si id non est de ratione principii vitalis, non erit necessarium, ut ad visionem concurrat illo modo, etiam ut intellectio est. Et revera ita est, quia etiam ipsa ratio intellectionis in tali visione ad ordinem supernaturalem elevata est et ideo intellectus virtute naturali, ut naturalis est, nihil potest in illam visionem, etiam ut intellectio est, in re ipsa : effectio enim versatur circa rationes omnes reales, prout sunt in re, at in ipsa etiam illa ratio supernaturalis est. Igitur vera ratio est supra posita, quod virtus intellectus ad totum illum actum incompleta est, quia est imperfecta, non solum comparata ad concursum objecti, quod habet respectu cujuscumque intellectionis, sed etiam comparata ad virtutem intelligendi necessariam ex parte cognoscentis : completur autem per lumen, et ideo nunquam potest visio excedere perfectionem luminis.

12. *Ad argumenta.* — Ad argumenta alterius sententiæ, quidam distinguentes in actu visionis substantiam et modum et affirmantes, substantiam esse naturalem et modum supernaturalem, dicunt, intellectum sua virtute efficere substantiam actus et sic actum fore perfectiorem a perfectiori intellectu, lumen autem efficere modum, et ideo modum semper commensurari lumini et quia ex modo habet actus, quod sit visio, ideo in ratione visionis æqualitatem, vel inæqualitatem perfectionis mensurari ex lumine. Sed hoc supra refutatum est, cum ostendimus, illum actum esse supernaturalem quoad substantiam, et per se est intelligibilis illa responsio, nam si ibi sit actus aliquis perfectior in substantia a perfectiori intellectu, interrogo, cujus objecti? quam spe-

ciem habeat? quia supponitur esse quasi objectum modi et ideo oportet, ut sit entitas in aliqua certa specie collocata. Quem etiam formalem effectum meliorem habet illa visio in perfectiori intellectu ratione suæ substantiæ? nam cum sit forma, aliquem formalem effectum habere debet, et cum sit perfectior, etiam intellectus, aliquid melius percipiet per illam substantiam actus. Hoc autem inexplicabile est, quia totus ille actus non habet alium formalem effectum nisi videre Deum. Unde etiam e contrario de illo modo interrogari potest, an sit vitalis? nam si est, debet ab ipso intellectu fieri et redit difficultas; si vero non est vitalis, non constituet visionem, nec reddet videntem. Est ergo ille modus differentia specifica et connaturalis entitati illius actus, et ideo tota supernaturali principio commensuratur. Ad rationem ergo in contrarium respondetur, negando subsumptam propositionem; nam ex sola perfectione naturali intellectus non crescit activitas principii proprii et completi illius visionis, propter rationem jam dictam, quia activitas, quam confert intellectus semper est commensurata elevationi, non perfectioni suæ, quia est secundum rationem obedientialis potentiæ, vel secundum quod completur in ratione potentiæ per lumen.

13. Ad alteram confirmationem respondetur, principium illud de causis partialibus complentibus causam totalem, tantum esse verum, quando principium partiale augetur secundum propriam rationem causæ, vel saltem secundum aliquam virtutem completam in suo genere. Hic autem cum intellectus augetur in perfectione naturali, illud augmentum quasi materialiter se habet ad activitatem intellectus circa talem visionem, quia, ut dixi, tanta virtus activa obedientialis est in inferiori intellectu, sicut in perfectiori. Sicut capacitas obedientialis tanta est in uno, sicut in alio, neque augetur ex augmento naturalis perfectionis. Ita ergo in præsenti non augetur virtus causæ, ut causa est. Vel (secundum alium dicendi modum) non augetur secundum completam activitatem necessariam ad visionem, et ideo inde non crescit effectus.

14. *Ad exemplum.* — Ad exemplum vero de instrumentis artis respondetur, ibi posse habere locum distinctionem de actione talis instrumenti aliquid, quod fit virtute propria instrumenti, scilicet modus localis, vel expulsio alterius corporis. Et hæc est substantia actionis, ad quam multum confert dispositio instrumenti, quia in ea se habet ad modum causæ principalis, seu proprii principii, virtute innata operantis. Est autem ulterius in illa actione artificiosus modus, qui est ab arte principaliter et ab instrumento instrumentaliter. Tamen hic modus et accommodatur sæpe actioni substratæ et ab illa pendet, et hinc provenit, ut instrumentum deserviens ad meliorem actionem, quo ad substantiam ejus, consequenter conferat ad melius artificium, etiam si ars sit æqualis, quia ineptum instrumentum impedit artem, quia impedit actionem substratam directioni artis. At in præsenti simplicissima est actio, nihilque est in illa, quodab intellectu fiat, ut proprio, ac principali principio operante, quoad actionem, quæ fit, licet in ea actione reperiatur ratio communis cum actionibus naturalibus, quæ juvare non potest, quia illa non est re distincta, nec per se fit, sed ut contracta ad talem speciem.

15. *Ad aliud exemplum.* — Ad aliud vero exemplum de oculo et specie respondetur, id esse verum, quando vis activa visus non adæquat activitatem speciei. Visus enim per se habet suam virtutem agendi completam in genere talis potentiæ respicientis tales actus et species etiam habet activitatem suam necessariam ex parte objecti: interdum autem fieri potest ut visus impediatur, ne adæquate utatur tali specie secundum totam activitatem ejus, v. g., ex defectu attentionis et distractionis phantasiæ, alius vero operetur secundum totam activitatem speciei. Nunquam autem fieri potest, ut per æqualem speciem unus visus melius videat quam alius, si uterque utitur specie secundum totam activitatem illius. In præsenti autem quilibet intellectus quantumcumque imperfectus influit secundum totam activitatem luminis, et ideo non potest inæqualitas visionis ex naturali perfectione intellectus oriri.

16. Ad secundam confirmationem negatur assumptum, loquendo de proprio actu fidei. Quia assensus supernaturalis et certus, tantum est melior propter majus auxilium, vel perfectiorem habitum ; quia vero cognitio fidei in via applicatur naturali modo per species, apprehensiones et discursus naturales, ex hac parte potest perfectio intellectus conferre ad concipiendam perfectiorem fidem.

CAPUT XXII.

AN VIDENTES DIVINAM ESSENTIAM NECESSARIO VIDEANT OMNIA ATTRIBUTA, QUÆ IN EA FORMALITER SUNT, ITA UT EX HAC PARTE NON POSSINT VISIONES ESSE INÆQUALES IN OBJECTO.

1. *Visiones ejusdem objecti dupliciter sunt inæquales.* — Visiones ejusdem objecti et speciei, duobus modis possunt intelligi inæquales quasi accidentaliter, videlicet, formaliter et objective, id est, vel in suis entitatibus, quia una est intensior, vel clarior accidentaliter, seu individualiter, vel quia in ipso objecto aliquid amplius una repræsentat, quam alia. Prior inæqualitas est omnino necessaria, si supponantur visiones esse ejusdem objecti et speciei, ut in præsenti supponuntur, et alio qui etiam supponuntur esse inæquales. Quia vel illæ visiones habent inæqualitatem in objecto, vel non habent, si non habent, ergo necesse est, ut saltem in suis entitatibus illam habeant, si vero in objecto illam habent, multo magis necesse est, ut in entitatibus suis aliquam habeant. Quia visio ex perfectione sua repræsentat objectum, ergo si in objecto aliquid amplius repræsentat, ex perfectione peculiari id habet, unde etiam in se perfectior est, cæteris paribus. Itaque supponimus visiones beatificas esse inæquales formaliter. Primo in intensione, quæ solet esse prima inæqualitas in qualitatibus ejusdem rationis et sic etiam lumina gloriæ inæqualia sunt, sicut in via sunt inæquales gratiæ et habitus infusi. Secundo hinc habent ut sint inæquales visiones in claritate repræsentationis, quia lumen intensius clarius etiam est. Difficultas ergo tota est de inæqualitate objectiva : potest autem tractari et de possibili et de facto et de utroque dicemus, discurrendo per omnia, quæ in Deo sunt, sive formaliter, sive eminenter, sive necessario, sive libere, absolute, sive relative. Et paulatim hoc modo explicabimus effectum formalem illius visionis. Ac tandem reddemus rationem, cur illa visio Dei non sit comprehensio. In hoc ergo capite solum agimus de his, quæ sunt in divina essentia absolute, ac necessario, quæ solent dici attributa Dei, ut Deus est. Et licet res videatur ex supra dictis clara, nihilominus excogitati sunt varii modi opinandi.

2. *Primus modus dicendi.* — Primus est, non solum de facto non videre beatos omnia hæc attributa, sed neque etiam videri posse omnia simul ab intellectu creato. Quam sententiam videtur indicasse Ochamus in 4. q. 13, quatenus dicit, solum Deum posse videre in se omnia prædicata, quæ sibi conveniunt : alios autem beatos non videre omnia, sed fortasse loquitur de prædicatis respectivis ad creaturas in speciali ut esse posse causam hujus et illius rei : non vero de propriis prædicatis essentialibus. Præterea favet Richardus in 3, d. 14, art. 1, q. 4, ad ult., ait enim virtutem divinam esse simplicem et infinitam et quatenus simplex est, totam videri, quatenus vero est infinita, aliquid de illius profunditate latere omnem intellectum creatum. Atque idem significat Bonaventura ibidem art. 1, quæst. 2. Ferrarius 3, contra Gentes, c. 16, circa finem dicit, beatos non videre distincte omnes divinas perfectiones, quæ sunt infinitæ, licet videant simplicem essentiam omnes illas perfectiones continentem.

3. Potest autem probari hæc sententia, quia hæc attributa sunt infinita, cum Deus sit infinite perfectus ; ergo non possunt omnia simul et distincte videri una finita visione, quia videtur hoc superare omnes vires finitas. Ut patet utendo vulgari argumento, nam ad videndum unam ex his perfectionibus requiritur aliqua virtus, ergo ad videndas duas est necessaria major virtus, ejusdem ordinis, ergo ad videndas simul omnes et infinitas erit necessaria infinita virtus.

4. *Secundus modus.* — Secundus modus dicendi est, omnia quidem attributa videri a quolibet vidente Deum, non tamen omnem modum uniuscujusque attributi, non solum quod ex parte videntis non omnimodo videatur, hoc enim non faceret inæqualitatem ex parte objecti, sed quod non omnem modum, quem in objecto attributa habent, videant omnes videntes talia attributa. Hanc sententiam indicare videtur Ferrarius d. cap. 56. dum ait, beato videre infinitatem Dei, sed non totam. Qui non potest virtus creata intueri totam infini tatem intensivam Dei, quia videtur ad ho necessaria infinita attentio, et efficacia : et sua detur primo, quia ex hac penetratione infini tatis Dei sequeretur comprehensio ejus ; nam ut ait Augustinus 12. de Civit., c. 12, illu comprehenditur aliqua scientia, quod scient apprehensione finitur, qui autem videret t tam infinitatem Dei, finiret illam, ut sic dica non quia illam finitam conspiceret, sed qu totam illam absque termino exhauriret. S cundo, quia eum, qui sic videret Deum, nil Dei lateret, quia videret totam Dei infinitate

illud autem comprehenditur, quod ita videtur, ut nihil ejus lateat, ut Augustinus ait, epist. 112. cap. 8. Tertio declaratur in attributo immensitatis, immensitas enim Dei est quidam modus præsentiæ divinæ substantiæ, ratione cujus est quasi infinite diffusa, et præsens de se infinitis spaciis, quæ nos imaginamur, non quia illa aliquid sint, sed quia nos hac cogitatione utimur ad explicandum hunc modum existendi divinæ substantiæ. Jam igitur impossibile videtur intellectum creatum uno intuitu finito concipere clare et distincte totam hanc immensitatem Dei et prædictum modum existendi infinitum, propter rationes factas, quia et hoc esset comprehendere immensitatem, et quia ad talem intuitum videtur necessaria infinita vis et attentio. Unde Henricus, in Summa, art. 75, quæst. 9, dixit, Deum sibi soli notum esse secundum rationem immensitatis, non autem creaturis etiam beatis.

5. Quarto in attributo omnipotentiæ, vel scientiæ potest hoc explicari variis modis. Primo, quia sub illo conceptu confuso omnipotentiæ comprehenditur potentia creandi, potentia transsubstantiandi, et aliæ similes infinitæ, quæ in Deo formaliter sunt, et non possunt omnes videri distincte a beato, ergo. Præterea est simile argumentum de eminentia creaturarum, nam licet creaturæ sint in Deo eminenter, tamen illa eminentia, in qua continetur creatura, in Deo est formaliter, et est attributum ejus, et tamen qui videt Deum, non potest videre has omnes eminentias, quia non potest videre omnes creaturas. Denique potest fieri idem argumentum de ideis, quæ sunt in scientia Dei formaliter et tamen non omnes videri possunt a vidente Deum.

6. *Tertius modus.*—Tertia opinio esse potest, beatos de facto videre omnia hæc attributa propter perfectionem beatitudinis, non tamen hoc esse necessarium ex vi visionis Dei, sed absolute posse videri essentiam sine attributis. Hæc opinio attribuitur Scoto : nam licet in terminis nunquam eam asseruerit, sequitur ex duobus principiis ejus. Unum est, hæc attributa distingui formaliter ab essentia, aliud est, hanc distinctionem formalem sufficere, ut unum possit sine alio videri, ut patebit sequenti capite. Hæc opinio juvari potest ex argumentis factis, præsertim ultimo.

7. *Quartus modus.* — Quarta opinio, licet neget posse videri divinam essentiam, quin videantur ejus attributa, nihilominus supposita visione, per quam omnia videantur, ait per alium actum posse videri unum attributum sine alio. Hæc videtur fuisse opinio Capreoli in 1, d. 17, n. 2, art. 3 ad 8, Durandi contra primam conclusionem, ubi docet, beatum habere unum verbum adæquatum, quo videt divinam substantiam et omnia ejus attributa, et addit formare etiam beatum verba, quæ inadæquata vocat, per quæ concipit unum attributum sine aliis, eaque ratione distinguit, significatque per hæc verba non minus clare, ac perfecte videri singula attributa, quam per adæquatum verbum, seu visionem divinæ substantiæ. A qua sententia non dissentit Ferrarius 1, contra Gentes, c. 53, nec Cajetanus 1. p., q. 27, art. 1, dub. 3, et multi Thomistæ admittunt hæc verba inadæquata, quamvis nec de adæquatis inter se consentiant, nec satis declarent, quomodo videantur attributa per illa inadæquata verba, nec rationem ponendi illa.

8. *Prima assertio.*—Dicendum nihilominus est, omnes videntes Deum videre et perspicere omnia attributa et omnem essentialem perfectionem Dei formaliter in ipso existentem, neque aliter fieri posse, etiam de potentia absoluta, supposita clara Dei visione, prout in se est. Hæc est communis sententia theologorum, D. Thomæ, 1 part., quæst. 12, art. 7, ad 2, ubi dicit : Beatos non comprehendere Deum, non quia non videant quidquid in eo est, sed quia non perfecte vident. Et in solutione ad 3, explicat, hanc perfectionem non esse considerandam ex parte objecti, sed ex modo videndi, nam objectum totum videtur, et omnis modus, qui in ipso est, scilicet, quod infinite sit cognoscibilis, quamvis non infinite videatur. Sic Bonaventura in 3, dist. 14, art. 1, quæst. 2 et 4, d. 49, art. 1, q. 6; Richardus, art. 2, quæst. 8; Durandus, quæst. 2, n. 28; Major; quæst. 2, Cajetanus, Paludanus et Sotus, qui latius hoc disputat, alii enim fere sine disputatione id supponunt. Item, Henricus, quodlibet 13, quæst. 1. Ratio est, quia illa visione videtur Deus, prout in se est, juxta illud : *Tunc cognoscam, sicut et cognitus sum* : videbitur ergo Deus in sua entitate et natura, conceptu proprio, et ut ita dicam, individuali ipsius Dei ; nam hoc est videre Deum prout in se est; ergo necesse est videre in Deo totam illam perfectionem, quæ formaliter et essentialiter includitur in esse Dei, ut Deus est, seu quæ nostro modo intelligendi constituit ipsum in esse Dei : hujusmodi autem est omnis perfectio simpliciter simplex in ipso formaliter existens, nam ut supra dicebamus, omnis perfectio hujusmodi essentialiter prædicatur de Deo. Quare, sicut impossibile est videre clare, et intuitive naturam hominis, ut

humana est, non videndo essentialia prædicata ejus usque ad ultimam differentiam, aut videre individuam naturam Petri, ut hæc est, non videndo propriam entitatem, et individuam differentiam ejus, ita est impossibile videre divinitatem, ut divinitas est, non videndo omnem hanc perfectionem essentialem ejus, secundum modum individualem et proprium ejus. Quia divinitas essentialiter est hujusmodi perfectio, et essentialiter est hæc entitas, et hoc individuum. Imo tantum est hoc impossibilius in divinitate, quanto ipsa est simplicior, et in re ipsa omnis hæc perfectio omnino, et adæquate est eadem res simplicissima.

9. Unde propter hanc causam omnia hæc attributa sunt de essentia objecti nostræ beatitudinis. Et propter eam intelligi non potest, quod alicui communicetur essentialiter divina natura, quin communicentur omnia hæc attributa. Et ideo cum Pater communicat divinitatem Filio, necessario communicat omnipotentiam et cætera omnia, ut infra suo loco videbimus, neque aliud posset mente concipi. Sic igitur nec intelligi potest quod videatur illa natura essentialiter ac proprie, ut est in se, et quod non videatur in illa omnis hæc perfectio. Confirmatur tandem, quia vel viso Deo necesse est videre in illo aliquod attributum hujusmodi, vel nullum: hoc secundum non potest cogitari, quia si nullum attributum Dei videtur, nihil de Deo videtur. Quomodo ergo videretur Deus? Necesse est ergo primum dicere, non est autem major ratio de uno quam de alio, nam omnia æque sunt de essentia Dei, et quolibet ablato non intelligetur essentia Dei constituta, prout in se est, sed solum secundum aliquem conceptum communem substantiæ, aut spiritus, vel aliquid hujusmodi, vel secundum conceptum negativum et improprium, qui est valde alienus a visione faciali.

10. *Secunda assertio.* — Dico secundo. Non oportet ut qui videt Deum, videat divina attributa per modum plurium, sed ut vere sunt una simplex perfectio absoluta, formaliter continens omnes perfectiones quas nos multis attributis significamus. Hanc conclusionem constituo, ut intelligatur, quanta sit certitudo primæ assertionis positæ, et ut commodius solvantur argumenta. Advertendum est igitur ex Durando in 1, dist. 35, quæst. 2, cum asseritur, hæc attributa Dei distincte videri, variis modis id posse intelligi. Primo ut distinctio opponatur unitati et teneat se ex parte actus cognoscendi, seu videndi, et hoc modo distincte videre attributa, idem erit quod distinctis actibus illa concipere, et hoc modo certum est non videri distincte attributa divina a beato, imo nec posse sic videri visione propria rei prout in se est. Quia hujusmodi visio est proportionata rei visæ, res autem in qua sunt omnia hæc attributa, est una simplicissime, ergo non potest illo modo distincte videri. Quod etiam patet ex prima assertione, nam si videtur divina omnipotentia prout in se est, videtur divina essentia illo eodem actu, quia includitur essentialiter in divina omnipotentia, ergo necesse est ut eodem illo actu videantur divina attributa.

11. Secundo potest cognitio distincta dici ex parte rei visæ, ita tamen ut distinctio etiam opponatur unitati, et hoc modo cognoscere plura distincte, erit cognoscere illa ut distincta, et in hoc etiam sensu non videntur divina attributa distincte. Et quidem si sit sermo de actuali distinctione quæ sit a parte rei, hoc est certissimum, quia ex parte rei nulla est distinctio talis inter illa, ergo non possunt videri ut sic distincta, alias viderentur aliter quam sunt. Si vero sit sermo de distinctione rationis, intelligi quidem potest quod videns Deum tam clare videat attributa Dei, et cum tot respectibus ad creaturas, ut videat illa, quatenus ratione distinguibilia per inferiorem intellectum abstracte illa concipientem, nam etiam Deus ipse comprehendens sua attributa hoc cognoscit, ut supra dictum est in fine libri primi, ergo et inferior intellectus potest hoc videre per visionem beatam. Non est tamen necessarium ut qui videt Deum, cognoscat ita distincte hæc attributa, quia nec comprehendit ipsa, nec necesse est ut videat illa cum omni habitudine ad creaturas. Potest ergo simpliciter videre, nulla comparatione facta ad res creatas, per quam comparationem cognoscat attributa ut ratione distinguibilia ab intellectu illa abstracte cognoscente.

12. Tertio, possunt hæc attributa videri distincte, ita ut distinctio non opponatur unitati, aut actus, aut objecti, sed improprie et confuse cognitioni, ita ut illud dicatur distincte cognosci, quod proprio conceptu et non communi tantum cognoscitur. Et hoc modo dicimus attributa Dei videri distincte, licet simplicissime, quia videntur, prout in se sunt, in se autem tantum est una simplicissima Dei perfectio essentialis et absoluta, quæ in se formaliter continet hæc omnia quæ per modum plurium nos concipimus et significamus, ergo hoc modo videntur distincte hæc attributa, et nullus alius modus distinctæ cognitionis est simpliciter necessarius.

13. *Objectio.* — *Responsio.* — Dices: hæc attributa ex se distinguuntur, saltem fundamen-

taliter seu virtualiter: ergo necesse est ut hæc saltem distinctio in eis videatur. Respondetur hac in re nullam esse distinctionem, sed esse potius simplicissimam ac eminentem unitatem, quæ solum per denominationem extrinsecam vocatur distinctio virtualis, quatenus inferior intellectus potest illam per plures conceptus abstractivos distinguere. Et ideo qui videt Deum, necessario videt illam eminentem unitatem: non est tamen necesse ut comparet illam ad inferiorem intellectum, vel ad plures conceptus, quos de illa formare potest, et ideo non est necesse ut videat illam sub ea denominatione virtualis distinctionis.

14. Atque hinc facile intelligitur quam sit certum beatos videre nunc de facto in verbo omnia hæc attributa. Quidam enim moderni expositores D. Thomæ, 1. parte, quæstione duodecima, articulo septimo, dicunt, si sit sermo de attributis quæ in via cognoscuntur de Deo per vires naturales, vel supernaturales, de fide esse omnia illa videri de facto in Verbo; si autem sit sermo de omnibus possibilibus, non esse certum beatum videre in verbo omnia attributa, quæ de Deo cognosci possunt aut videri. Quæ doctrina nec habet fundamentum, nec convenienti distinctione utitur. Quia si sermo sit de cognitione clara et distincta modo explicato, non est minus certum, videri in Deo omnia attributa possibilia, quam ea quæ nos de facto distinguimus in via, quia utrumque necessario colligitur ex uno principio de fide et alio evidenti, scilicet, quod videtur Deus prout in se est, et quod hæc omnia attributa sunt una simplicissima Dei perfectio et essentia. Si vero sermo sit de cognitione distincta quovis alio modo explicato, non est cur sit de fide beatum videntem Deum videre ea attributa quæ nos in via distinguimus, quam alia, si forte cogitari possunt, ut ratione distincta, quia non est magis revelatum unum quam aliud, nec magis necessario sequitur ex principiis fidei. Præsertim quia, ut infra videbimus, non est de fide certum, beatos per ipsam visionem beatam videre aliquos effectus creatos, ergo neque etiam potest esse certum videre attributa Dei, videndo simul, quomodo ratione distingui possint in ordine ad effectus, vel actiones varias ab intellectu abstracte concipiente illa. Quin potius nec est de fide certum videre beatum omnipotentiam, distincte concipiendo illam cum habitudine transcendentali ad creaturas possibiles, aut misericordiam cum habitudine ad miseriam sublevandam, aut justitiam cum habitudine ad æquitatem faciendam, quia ad has cognitiones necesse est, ut illi termini, seu objecta clare videantur eadem visione beata, quod tamen non est de fide revelatum, sed solum quod videatur Deus, prout in se est. Est autem probabilius beatos videre distincte has omnes rationes creaturarum, ut infra dicemus; atque ita est etiam probabilius videre hæc omnia attributa sub his propriis habitudinibus. Quo sensu etiam est valde probabile videre eodem modo omnia attributa possibilia, quia fortasse non sunt plura, quam quæ a nobis cognoscuntur, si de propriis attributis loquamur. Nam si sit sermo de omnibus prædicatis analogis quæ de Deo per ordinem ad creaturam concipi possunt, apprehendo varias convenientias inter Deum et creaturas, facile intelligi potest dari processum in infinitum in hujusmodi prædicatis, præsertim in ordine ad creaturas possibiles. Et forte hoc sensu locuti sunt qui dixerunt beatum non videre omnia prædicata quæ de Deo dici possunt.

15. *Prima opinio falsitatis improbabilitatisque arguitur.*—Ex his facile est judicium ferre de aliis opinionibus, quod breviter faciemus ad earum fundamenta respondendo. Prima ergo opinio, ut a nobis est proposita, omnino falsa et improbabilis est, nec existimo ab auctoribus ibi citatis in eo sensu esse traditam, sed solum docuisse beatos non comprehendere hæc attributa. Ad fundamentum autem illius opinionis negatur proprie attributa Dei esse infinita, quia prout in se sunt, tantum sunt una simplicissima perfectio: prout autem a nobis concipiuntur et distinguuntur, sunt in numero finito. Secundo dicitur, etiam si concedamus, dari infinita attributa ratione distincta aut distinguibilia, non esse necessariam infinitam visionem ad videnda omnia illa uno simplicissimo actu, prout in se unum sunt. Nec argumentum factum est alicujus momenti, quia non requiritur major virtus ad videndum unum ex his attributis quam ad videnda omnia; quia necesse est ut, visa essentia Dei, videantur omnia, et non possunt aliter videri quam videndo essentiam, ad quam videndam non est necessaria virtus infinita, sed virtus altioris ac divini ordinis. Præsertim, quia non est necesse ut qui videt hæc attributa, videat omnes effectus, vel conceptus creatos, in ordine ad quos possunt ratione distingui, ut dictum est.

16. *Secunda sententia falsitatis et improbabilitatis arguitur.* — Secunda sententia plane falsa est et improbabilis, et contra D. Thomam aliosque auctores citatos, et contra omnes in 4, dist. 49 et 50 (ubi specialiter Scotus, quæst. 5) dicentes beatos non esse inæquales in beatitu-

dine objectiva, sed in formali. Ex dictis etiam evidenter refutatur illa sententia, quia vel ille modus, quem unus beatus videt, re vera est in Deo vel non : si non est in Deo, non pertinet ad visionem Dei, alias non videretur Deus prout est, sed potius deciperetur qui eum sic videret, ut ait Augustinus, lib. 83, q. 32. Si vero modus ille est in Deo, non magis potest non videri, viso Deo, quam unum attributum sine alio. Imo difficilius et impossibilius est partiri unum attributum (ut sic dicam) in visione clara, quam videre unum sine alio. Unde inintelligibile plane est, quod Ferrarius supra dicit, beatos videre infinitatem Dei intensivam, quia vident perfectionem Dei esse infinitam, non tamen cognoscere distincte illam infinitatem : *Quia hoc,* inquit, *esset particulariter cognoscere omnes gradus perfectionis in ipsa conjunctos, qui infiniti sunt, secundum quod unus ab alio formaliter distinguitur, quod est impossibile sine distinctione.* Hoc, inquam, inintelligibile est, quia in divina infinitate nulli sunt gradus proprie ac formaliter distincti, sed est una simplicissima perfectio summa et infinita sine ulla distinctione quam in se habeat, licet per comparationem ad creaturas dicatur continere infinitos gradus perfectionis qui in creaturis distingui possunt.

17. *Tertia assertio.* — Deinde non recte dicitur beatos videre infinitatem solum quoad an est, non etiam quoad quid est, nam vident clare quid sit Deus, ut supra ostensum est, et tradit divus Thomas in 4, dist. 49, quæst. 2, art. 3 ad 5, et quæst. 8, de Veritate, art. 1 ad 8, et art. 2 ad 4. Non potest autem videri quid sit Deus, nisi etiam videatur quid sit infinitas ejus, quia hæc infinitas nihil aliud est quam ipsamet positiva perfectio essentialis Dei, cujus excellentiam per negationem illam nos significamus. Quinimo cum infinitas Dei nihil aliud sit nisi quantitas perfectionis essentialis ipsius Dei, intelligi non potest hanc infinitatem in se per se ac sine ullo medio videri, quod sit et non quid sit. Quia non potest videri hæc infinitas esse in Deo, nisi videndo positive qualis et quanta sit perfectio essentialis Dei ; necesse est ergo videre essentialem rationem illius perfectionis prout in se est, et hoc ipsum est cognoscere illam quoad quid est. Dicendum est ergo beatos videre quidditative et entitative infinitam Dei perfectionem ; imo hoc per se primo pertinere ad eorum beatitudinem, quia satiari non possunt nisi infinito bono, quatenus tale est, ut recte Scotus in 3, dist. 14, quæst. 1 ad secundam, contra Ægidium et alios. Idemque est de quolibet alio attributo, nam quodlibet attributum totum videtur, viso Deo, alias non videretur Deus, quia tota sapientia Dei est Deus, et de essentia Dei, et sic de aliis. Præsertim quod in simplicissimo attributo nec est totum, nec pars, nec gradus aut modus distinctus.

18. Ad primum ergo argumentum illius opinionis respondetur, ad hujusmodi visionem infinitatis Dei non esse necessariam virtutem infinitam, sed lumen alterius ordinis. Quia beati licet infinitum videant, non tamen infinite, et eadem ratione non sequitur illam visionem esse comprehensivam, quia comprehensio aliquid addit ultra quidditativam cognitionem, ut D. Thomas explicuit, 1 p., q. 12, art. 7, et infra latius dicturi sumus.

19. Ad tertium similiter respondet D. Thomas, q. 8, de Veritate, art. 2, ad 6, dicens beatum videre immensitatem Dei, sed non immense, quia licet totam videat immensitatem, sed non totaliter. Idemque sentit Scotus 1, dist. 22, q. 1, neque aliud voluit Henricus nisi immensitatem Dei a nullo, nisi ab ipso Deo comprehendi. Potest autem videri sine comprehensione. Quod ita declarari potest. Nam licet Deus talem habeat existentiæ, seu præsentiæ modum, ut ex vili illius, sine ulla sui mutatione, possit esse intime præsens in omnibus rebus et corporibus, non solum quæ facta sunt, sed etiam quæ fieri possunt ; nihilominus illa Dei præsentia est in se prorsus indivisibilis, et tota est in omnibus rebus, et tota in qualibet et in quolibet puncto, quia in re ipsa nullo modo distinguitur a substantia Dei. Unde fit ut beati videntes Deum et realem præsentiam et existentiam ejus, necessario videant totam Dei immensitatem, etiamsi fortasse illam non videant quasi infinite diffusam, et sub hoc comparativo conceptu, scilicet quatenus de se apta est, ut sit intime præsens infinitis spatiis realibus, si fiant absque sui mutatione ; quia, ut in secunda conclusione dixi, non est necesse ut videntes Deum distincte cognoscant omnes hujusmodi habitudines et veluti comparationes. Quod si hoc verum est, multum juvare potest ad intelligendum quomodo licet beati videant Dei immensitatem, non tamen illam comprehendant ; non est tamen illud certum, nam fortasse vident beati substantiam Dei et modum existendi ejus cum infinita præsentia, quatenus nostro modo intelligendi est quasi extensa et infinite diffusa, nam ad hoc sufficere potest supernaturalis illa visio, ex hoc solum quod est altioris ordinis, quamvis infinita non sit. Ad quartum de omnipotentia dicendum est latius

in sequentibus, solum enim probat videntem Deum non videre omnia quæ sunt in Deo distinctissime, et secundum omnes habitudines quibus cognosci possunt. Quomodo autem intelligendum sit, pendet ex his quæ dicenda sunt de cognitione creaturarum in Deo.

20. De tertia opinione nihil est, quod dicamus; nam fundamentum ejus de formali distinctione attributorum satis in superioribus improbatum est: intellectum de actuali distinctione, quæ in re sit. Si autem quovis alio modo explicetur, de distinctione fundamentali, virtuali, aut rationis ratiocinatæ, non potest illa sola sufficere, ut unum sine alio videatur: in his præsertim, quæ sunt adæquate idem et essentialiter mutuo se includunt, ut de attributis supra ostensum est.

21. Tandem in quarta opinione non satis intelligo, quid auctores ejus induxerit ad fingenda illa verba inadæquata attributorum Dei, aut qualia esse intelligant; nam aut per illa concipiuntur tantum abstractive hæc attributa, et hoc modo possibile est illa præcise concipere, sed hujusmodi conceptus non essent proprii, sed connotativi, aut negativi, aut aliquid hujusmodi, qui et sine visione Dei haberi possunt et ad illam impertinenter se habent. Non possunt enim illa verba inadæquata subintellecta talia esse, ut per ea non minus clare videantur ipsa Dei attributa, quam per visionem adæquatam essentiæ Dei. Ergo loqui oportet de conceptu proprio, quo videtur unumquodque attributum intuitive, prout in se est. At in hoc sensu impossibile est tale verbum esse inadæquatum respectu essentiæ, quia ut probatum est, viso attributo quolibet, necesse est videre, essentiam et omnia alia in eo essentialiter et per omnimodam identitatem et simplicitatem inclusa. Ac præterea impertinens est hujusmodi verba multiplicare, quia lumen gloriæ et species, quæ illi correspondet ad videndum Deum, quæ non est alia, quam ipsa essentia Dei, unum actum adæquatum et proprium habent circa tale objectum, per quem perfecte videtur, quantum per tale lumen videri potest, ergo sine causa finguntur alii actus inadæquati circa idem objectum immediate et in se, illos enim necesse esset, ab eodem lumine et per eamdem speciem intelligibilem fieri. Alioqui eadem ratione posset quis fingere, simul elicere beatum plures visiones Dei suo lumini adæquatas. Igitur unum attributum sine alio, nec per verbum adæquatum, nec per inadæquatum videtur aut videri potest, si prout in se est, videatur.

CAPUT XXIII.

UTRUM NECESSE SIT, BEATOS VIDENTES DIVINAM ESSENTIAM VIDERE SIMUL TRES PERSONAS; AC SUBINDE ETIAM IN HOC VISIONES OMNES SINT ÆQUALES.

1. *Prima opinio Scoti. — Fundamentum primum.*—Prima sententia est Scoti in 1, dist. 1, quæst. 2, qui de potentia absoluta affirmat, posse videri Deum essentialiter subsistentem in divinitate, non visis relativis subsistentiis, et consequenter affirmat, posse videri duas personas inter se relatas, ut Patrem et Filium, non visa tertia, ad quam per illas relationes duas non referuntur. Negat tamen posse videri unam personam, non visa alia, ad quam refertur, quia relativa sunt simul cognitione: non autem explicat Scotus an e converso videri possint spiratio activa et processio non visis Paternitate et Filiatione. Fundamenta illius sunt. Primum, quia relationes non sunt de essentiali ratione objecti beatifici. Sed hoc fundamentum non refert ad præsentem quæstionem, quia esto verum assumat, nihilominus in ordine ad visionem, ut cognitio quædam est, possunt habere relationes necessariam connexionem cum essentia. Atque eadem ratione non est necessarium fundamentum, quod Cajetanus et alii Thomistæ in præsenti quæstione sumunt contra Scotum, scilicet, quia sola essentia visa sine relationibus non satiaret appetitum hominis; tum quia hoc in rigore falsum est: nam essentia, seu hic Deus essentialiter subsistens, est summum bonum et infinitum simpliciter et eminenter continens omnia etiam relationes. Tum etiam quia licet id esset verum, adhuc superesset locus præsenti quæstioni: an possit scilicet dari visio essentiæ, quæ non attingat relationes in se ipsis, sive illa visio satiet, aut beatificet, sive non.

2. *Fundamentum secundum.* — Secundum fundamentum est, quia respectu visionis; essentia divina est objectum primarium: relationes autem secundarium: quando vero actus habet duplex objectum hujusmodi, potest manere circa primarium, quamvis non attingat secundarium. Hoc etiam fundamentum non est efficax, quia si per objectum secundarium intelligat illud, a quo non pendet essentialiter actus, seu cum quo non habet necessariam connexionem, petit principium, dum assumit relationes pertinere ad objectum secundarium. Si vero per secundarium objectum intelligat,

id quod per se, seu in se cognoscitur, sed per aliud re vel ratione distinctum, sic est falsa minor. Sæpe enim objectum secundarium, hoc modo, est ita conjunctum cum primario, ut non possit unum sine alio cognosci. Ut patet exemplo ab eodem concesso, nam quando cognoscitur relatio cum ordine ad terminum respectu talis cognitionis, relatio est objectum primarium et terminus secundarium, et tamen non possunt illa duo objecta in cognitione disjungi. Denique in illo fundamento supponit Scotus, posse fieri ut eadem visione, qua nunc primario attingitur essentia, et consequenter relationes, videatur essentia, et non relationes, quod est evidenter falsum, ut infra ostendam.

3. *Tertium fundamentum.*—Tertium fundamentum est, quia relationes et essentia distinguuntur formaliter. Sed hoc etiam sumit falsum, si sit sermo de distinctione actuali, quæ in re existat, si autem sit sermo de qualibet alia, illatio non est formalis, at patet ex his, quæ dixi de attributis. Unde Thomistæ potissimam vim argumenti contra Scotum ponunt in identitate essentiæ et relationum.

4. *Quartum fundamentum.* — Quartum fundamentum esse potest, quia ex hoc, quod videatur essentia sine relationibus, nulla sequitur implicatio contradictionis, etiamsi inter essentiam et relationes non sit actualis distinctio in re. Probatur, quia si aliqua est implicatio, maxime, quia si relatio et essentia sunt omnino idem a parte rei, videre unam sine alia esset videre et non videre eamdem rem, quia et videtur, nam hoc supponitur et non videtur, quia id, quod est idem cum ipsa, non videtur. Quæ implicatio variis modis explicatur. Primo quia impossibile est videre Petrum, non viso Petro, sed tam idem est Paternitas cum essentia, sicut Petrus secum. Secundo, non potest videri Paternitas, non visa Paternitate, ergo nec non visa essentia, quia tam idem est cum essentia, quam secum. Tertio, si in Deo esset una persona, non posset videri divina natura sine persona, sicut nunc etiam de facto constat ex dictis capite præcedenti, non posse videri divinitatem sine substantia absoluta : sed tam idem est Deitas cum tribus personis, sicut tunc esset cum una, ergo. Quarto, quia esse trinum est ita intrinsecum Deo et de ratione ejus, sicut est intrinsecum homini esse rationale : sicut ergo implicat videri hominem, non viso rationali, ita videre Deum, non videndo trinum.

5. At vero hæc argumenta, quæ sunt potissima in hac materia, non ostendunt contradictionem, quia non obstante hac identitate inter relationem et essentiam, Pater æternus communicat Filio suam essentiam et non relationem suam. Propter quod probabile est, posse essentialem subsistentiam uniri hypostatice naturæ creatæ, non unitis relationibus secundum se. Ex quo sic etiam conficio argumentum : nam essentia divina potest uniri intellectui per modum speciei intelligibilis, non unitis relationibus, ut patet ex dicto exemplo, et quia in præsenti videtur esse major ratio : nam hæc unio per modum speciei, est ad efficiendum : efficientia autem convenit essentiæ independenter a relationibus per se loquendo, sed id, quod præcise unitur per modum speciei, potest etiam videri præcise, cum ratio videndi sit species, ergo potest hoc fieri non obstante identitate.

6. Et ratio adjungi potest, quia licet essentia et relatio sint idem, non tamen sunt adæquate idem, quia non cum quocumque identificatur essentia, identificatur relatio, in quo deficiunt omnia argumenta et exempla, quæ abducuntur. Petrus enim est idem secum adæquate et similiter Paternitas secum, et si in Deo tantum esset una persona, esset natura tam incommunicabilis, sicut persona, atque ita essent adæquate idem. Unde etiam fit, ut non obstante id entitate, quæ nunc est inter relationes et essentiam, relationes non sint de essentia divinitatis, seu Dei ut sic, in quo est magnum discrimen inter illas et subsistentiam essentialem. Et ideo non est simile de rationali, quod in argumento quarto sumebatur : quin potius potest retorqueri argumentum, quia non implicat contradictionem videre aliquam naturam quidditative videndo ea, quæ sunt de essentia præcise, et non videndo hæc, quæ sunt extra essentiam, sed relationes sunt extra essentiam Dei. Unde Pater communicat Filio totam essentiam Dei, non communicando relationem, nec dando illi, quod sit trinus. Sicut ergo identitas non impedit, ut unum sit de essentia et non aliud, vel unum communicatur et non aliud, ita non obstat quod unum videatur et non aliud. Neque sequitur videri et non videri, sicut non sequitur communicari et non communicari.

7. Tandem ex eo, quod illa visio sit intuitiva et quod terminetur ad Deum, sicut est, non recte inferri videtur, quod sicut Deus in se est trinus, ita necessario debet videri trinus, quia non est de ratione visionis intuitivæ ut videatur omnis modus, quem res habet a

parte rei : nam dœmon intuitive videt Christi humanitatem, non videt modum unionis, quem habet in Verbo : unde non licet colligere ; videt illam humanitatem, prout est in se, sed in se est unita Verbo, ergo videt unitatem. Cum enim dicitur res videri, prout in se est, dupliciter id potest intelligi, primo ut videatur secundum omnem modum, quem in re habet, secundo, ut secundum id, quod videtur, ita sit hoc est, ut existat a parte rei, sicut videtur, seu a contrario, ut per visionem ita repræsentetur clare, sicut in re ipsa existit. Ad visionem ergo intuitivam satis est, quod videatur res, prout in se est in hoc posteriori sensu, ut patet ex adducto exemplo et quia nihil aliud videtur posse colligi ex ratione intuitionis. Atque hæc videtur esse tota vis et probabilitas hujus opinionis.

8. *Secunda opinio.*—Secunda opinio distinguit inter notitiam apprehensivam et judicativam et de apprehensiva intuitiva negat posse videri essentiam sine personis propter rationes supra dictas inter referendam Scoti opinionem. De judicativa vero dicit fieri posse, ut cognoscatur essentia sine personis, quia potest beatus judicare, Deum esse unum non advertendo, nec judicando, quomodo generet, et Deus potest concurrere ad unum, non concurrendo ad aliud. Ita Sotus in 4, d. 49, p. 3, art. 3, conc. 2. Nonnulli Thomistæ, licet non defendant hanc opinionem, dicunt esse probabilem. At profecto, si Sotus intelligeret illa duo posse separari in ipsa visione beatifica, improbabilis esset opinio, quia visio intrinsece est judicium de omnibus, quæ videntur, ut supra ostensum est, et Sotus ipse fatetur ibidem, dicens, *per visionem beatam necessario fieri judicium de personis simul cum essentia.* Ergo in assertione necesse est, ut loquatur de judicio per aliam cognitionem extra essentiam : et sic vera est sententia. Tamen distinctio etiam est impertinens, quia hoc modo potest dari notitia apprehensiva essentiæ solius, sine personis, ut statim ipse docet.

9. Dicit ergo tertia opinio, necessarium omnino esse, ut visa essentia, videantur personæ omnes, eodem modo, quo videtur essentia. Hæc censetur opinio divi Thomæ, 1 p., q. 12, art. 7 ad 2 et 3, quamvis ibi solum loquatur de facto et absolute de Deo, quem dicit totum videri, si videtur. At 3 p., q. 3, art. 3, dicit, de eo, qui cognoscit Deum sicuti est, *non posse circumscribere aliquid a Deo* et loquitur de abstractione essentiæ a personis, quamvis probabile sit, ibi loqui de abstractione negativa et in sensu conditionato, ut ibi latius dixi. Clarius 2. 2, q. 2, art. 8, ad. 3, dicit non posse videri essentiam sine personis. Ubi Cajetanus late disputat contra Scotum. Eamdem opinionem sequitur Gabriel in 1, d. 1, q. 5, ubi refert Nominales : item Henricus quodlibet 2, q. 7, et quodlibet 3, q. 1, reliqui Scholastici in 3, d. 14, et in 4, d. 49, potius supponunt, quam disputent hanc sententiam, quæ ut opinor, vera est.

10. *Prima conclusio.* — Dico ergo primo. De facto certum est omnes beatos videre Deum trinum et unum, prout in se est. Hæc est certa conclusio de fide, sub his enim terminis traditur in Concilio Florentino in Liter. union. Et colligitur ex Scriptura et patribus, quos statim referam. Nunc sufficiat illud 1, ad Corint. 13 : *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.* Ex quibus verbis intelligitur, visionem respondere fidei et ea esse clare videnda de Deo, quæ in hac vita creduntur. Sicut ergo credimus distincte mysterium Trinitatis, ita videbimus, unde est illud Joan. 17 : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum et quem misisti Jesum-Christum,* juxta probabilem expositionem aliquorum. Unde Nazianzenus, orat. 20, circa finem, *Beatam,* inquit, *Trinitatem purius, pleniusque cernentes , etc.* , et orat. 23, cum processionem personarum explicuisset subdit : *Quod si modum quæris, quid his relicturus es, quos solos mutuo se cognoscere atque cognosci, Scriptura sacra testatur, aut his etiam qui postea divinitus illuminabuntur? fac prius opera eorum, ac tunc tantum cognosces, quantum hi mutuo a se ipsis cognoscuntur.* Idem Athanasius, libro de Æterna substantia Patris et Filii contra Gregales Sabellii, et orat. contra Arianos, et in expositione fidei.

11. *Secunda conclusio.*—Dico secundo : *Visio intuitiva essentiæ divinæ natura sua, et seclusis miraculis, necessario etiam est visio personarum.* Hanc conclusionem non negat Scotus, sed eam potius supponit in dicta q. 2, § *Quantum ad tertium ;* potestque probari vulgari testimonio Joannis 14, ubi Philippo petenti : *Ostende nobis Patrem,* respondit Christus, *tanto tempore vobiscum sum et non cognovistis me? Philippe qui videt me, videt et Patrem meum. Non credis quia ego in Patre et Pater in me est?* Quæ verba aliqui exponunt de visione corporali, qua videbatur Christus in humanitate sua, quæ per communicationem idiomatum erat visio Dei. Quæ expositio mihi probari non potest : nam licet de ea visione potuisset dicere Christus,

Qui videt me, videt Deum, non tamen proprie dicere : *Videt et Patrem,* quia ea quæ per communicationem idiomatum tribuuntur Deo ratione humanitatis assumptæ, non possunt vere de Patre prædicari : sicut esset falsa hæc locutio. Qui Christum interficit, interficit et Patrem.

12. *Secunda expositio.* — Secunda expositio est, ut intelligatur de visione per fidem, quia qui credit in Christum, necesse est, ut credat in Patrem. Hanc significat Tertullianus, libro contra *Praxeam,* capite tertio decimo, ubi sic exponit : *Qui videt me, et verba et opera et præcepta credit, necesse est, ut videndo me, id est, divinitatem meam, per fidem, videat etiam et Patrem, quia Pater in me manens ipse facit opera.* A qua expositione non multum discrepant Cyrillus, lib. 9 in Joann., cap. 38 et 39, Chrysostomus, homil. 73, in Joann. Estque probabilis expositio, sed per illam non excluditur sequens expositio, cum et verba et ratio Christi propriissime illi accommodentur et contextus non repugnet.

13. *Tertia expositio.* — Tertia ergo expositio est de clara visione intellectuali. Tamen, inquit Scotus, illis verbis solum affirmari non posse unam personam videri sine sua correlativa, quod ipse non negat, sed animadvertere oportet ad rationem, quam Christus subdit, non enim fundat illam comitantiam personarum respectu visionis in oppositione relativa, sed in unitate essentiæ, hoc enim significant illa verba : *Non credis, quia ego in Patre et Pater in me est?* Ex quibus æqualitatem personarum simul cum earum distinctione colligunt, Athanasius, Chrysostomus, Cyrillus et Tertullianus, locis citatis, et alii, quos referam ; ergo docuit Christus ex unitate essentiæ necessario sequi, ut videantur personæ.

14. Sed aiunt quidam, ex dictis verbis, etiam de visione clara intellectis, solum colligi, quod visa essentia videantur Pater et Filius, ut sunt unus Deus, non vero secundum proprietates, in quibus distinguuntur. Sed hæc expositio non consonat verbis Christi, nec sanctorum interpretationi, qui ex hoc loco colligunt distinctionem personarum. Nam qui videret hunc Deum ut subsistentem in Deitate præcise et non videret proprietates relativas, ut sic, revera nec Patrem, nec Filium videret, nam qui non videt formam constituentem, neque constitutum videre potest : Christus autem loquitur de visione Patris et Filii ; Nam Philippus propriam personam Patris videre cupiebat. Sensus ergo verborum Christi est : *Qui videt me secundum divinitatem meam, videt et Patrem,* quia licet ipse sit a me distinctus, tamen *ego in ipso, et ipse in me est* per naturæ identitatem.

15. Sed objicitur, quia Philippus non petebat visionem divinitatis, imo nihil aliud, quam divisione corporali cogitabat: sicut enim videbat Christum, ita Patrem videre cupiebat ; nam si visionem divinitatis desideraret, potius diceret : *Ostende nobis te.* Tamen de Christi visione non erat sollicitus, quia jam illum satis videbat, oculis scilicet corporeis ; ergo eodem modo volebat videre Patrem, vel quia de illo etiam corporaliter cogitabat, vel certe quia in specie aliqua visibili illum cognoscere cupiebat, vel, ad summum, petebat dari sibi aliquam notitiam Patris, quia quis esset non sciebat. Et hoc modo interpretantur Patres illam Philippi petitionem. Ergo nec Christus in sua responsione de visione beatifica tractat, sed de cognitione per doctrinam suam et fidem ; nam ex doctrina, et operibus ejus cognoscere jam poterat Philippus ipsum esse Deum , et non alium, quam Deum, Patrem suum vocare, quia est ejusdem naturæ cum ipso. Et hoc est quod Christus subdit : *Non credis, quia ego in Patre et Pater in me est.*

16. *Enodatur objectio.* — Ego admitto et quidem verisimilius esse credo , Philippum non cogitasse de visione divinitatis , atque beata, sed solum desiderasse majorem notitiam de Patre, quia non intelligebat, quisnam esset ille Pater, de quo Christus loquebatur, ut Augustinus notat, epistola 112, cap. 6, et aliis locis statim citandis : nihilominus tamen nego, Christum non fuisse locutum de omni propria et distincta cognitione Patris et Filii, sive per fidem, sive per speciem , ut attigit Maldonatus , qui hunc locum magna cum brevitate subtiliter et utiliter tractat. Solet enim Christus occasione arrepta ex rudi alterius interrogatione, magna fidei mysteria declarare. Atque ita locum illum exposuerunt communiter Patres, Chrysostomus, Cyrillus, locis citatis, et latius Hilarius 7, de Trinitate, circa finem, sic etiam Nazianzenus, orat. 49, de fide, *Non immerito,* inquit, *qui Filium videt, videt et Patrem, quia unitate substantiæ et majestate divinitatis unum sunt,* Augustinus, tractatu 70, in Joan., ad Philippum inquit, *cur inseparabiles separatim desideras nosse?* Et 1 de Trinitate, cap. 8, dicit, quod Philippus nondum intellexerat, sicut dixit : *Ostende nobis Patrem et sufficit nobis, ita potuisse dicere, ostende nobis te et sufficit nobis, ut enim hoc intelligeret, responsum ei a Domino est. Tanto*

tempore vobiscum sum, et cætera. Idem in enarratione Ps. 84, circa illud : *Ostende nobis, Domine, misericordiam tuam* et in Ps. 85, circa illud : *Respice in me*, ubi hunc locum tractans, et illam Joannis 17 : *Hæc est vita æterna, et cætera*, concludit : *Patris et Filii separari non potest visio, ubi non separatur natura et substantia.* Idem, epist. 112, cap. 4, ubi dicit, Christum dixisse illa verba, propter unitatem Dei Patris et Filii, ac denique, libro Quæstionum novi Testamenti, quæst. 43, *Per id,* inquit, *quod unum in substantia sunt, qui unum videt, ambos videt.*

17. *Ratione probatur conclusio.* — Secundo principaliter probatur ratione conclusio, et imprimis contemnenda non sunt omnia, quæ insinuata sunt, referendo opinionem Scoti. Primo quidem, quia negari non potest, quin natura visionis intuitive sit, ut per eam videatur res, quomodo est, et secundum conditiones existentiæ, quas a parte rei habet, ut sit in creaturis, considerata natura visionis intuitive, et seclusis miraculis : sed illa visio Dei est perfecte intuitiva, et modus existendi divinitatis est in tribus personis ; ergo ex natura talis visionis non impeditæ, necesse est hæc omnia videri. Secundo etiam hoc persuadet ratio illa de identitate, nam per sese est valde verisimile, ea, quæ in re non distinguuntur, neque ex natura rei, simul necessario videri, quando videntur, prout in se sunt. Potestque in hunc modum urgeri, nam qui concipit rem, prout in se est, concipit illam secundum propriam rationem formalem, quam in re habet, ergo si in illa ratione formali essentia et relatio sunt idem, necesse est ex natura rei, ut visa una videatur alia.

18. Tertio addi potest, quod essentia et relatio non solum sunt idem, sed ita sunt inter se connexæ, ut essentia ex vi suæ rationis essentialis petat terminari per relationes ; ergo non potest videri essentia secundum omnia prædicata essentialia, quin simul videantur relationes. Explicatur consequentia, quia unum ex his prædicatis essentialibus est, quod illa essentia sit infinita et ita fecunda, ut postulet communicari tribus : unde sicut non potest videri persona, quin videatur incommunicabilis, ita e contrario, non potest videri illa natura, quin videatur communicabilis tribus personis, et in particulari his tribus, quia natura sua non est aliis communicabilis ; illa autem communicabilitas est omnino actualis in tali natura ; ergo cum visione talis naturæ necessario est conjuncta visio trium personarum, quia illa communicabilitas non potest concipi sine suo termino.

19. *Tertia conclusio.*—Dico tertio fieri non posse, etiam per potentiam Dei absolutam ut videatur clare et intuitive divina essentia, non visis eodem modo divinis relationibus. Ratio hujus assertionis communiter assignatur ex sola identitate inter essentiam et relationes, quia impossibile est videre aliquid prout est in se et non videre, quidquid est idem cum illo. Quia si essentia divina videtur, prout est in se, ergo non aliter apparet in mente beati quam sit in se, sed in se non distinguitur a personis, ergo necesse est, ut videatur non distincta a personis : nam si cognosceretur, ut distincta, jam non proprio conceptu, nec prout in se est, cognosceretur. Sed hoc non videtur cogere, tum quia licet videretur essentia non visis personis, non videretur aliter quam sit, sed solum non videretur omni modo quo est, quod est longe diversum. Tum etiam quia licet videretur essentia sine personis, non videretur, ut distincta, quia aliud est videre præscindendo in mente, aliud distinguendo : qui ergo sic videret, non judicaret essentiam et relationes esse distinctas, sed solum videret essentiam et ibi sisteret, nihil de identitate, vel distinctione judicando. Igitur licet ex identitate adæquata optimum fiat argumentum, tamen supposito Trinitatis mysterio, et quod non obstante illa identitate essentia ut est in se, datur Filio a Patre, non data relatione, non videtur satis convincens argumentum ex sola identitate quasi in adæquata inter essentiam et relationem, nisi ex peculari ratione visionis intuitivæ magis explicetur ratio.

20. *Explicatur.*—Ad hoc ergo explicandum hoc utor discursu, quia si videri posset essentia sine relationibus, aut illud esset per eamdem visionem, quam beati nunc habent, faciente Deo, ut repræsentet essentiam et non personas, vel per aliam visionem distinctam ab ea, quæ nunc est. Neutrum autem dici potest, ut ostendam. Priorem itaque modum videtur insinuasse Scotus in secunda ratione sua. Sed apparet plane impossibile, quod illa visio sit, quin formaliter faciat videre omnia, quæ nunc repræsentat. Quia in illa nihil aliud est repræsentare, quam esse quamdam formam et actum ultimum, qui formaliter facit rem cognoscere, prout in se est ; ergo si illa visio ex natura sua habet conferre hunc effectum formalem, qui est repræsentare essentiam et personas, impossibile est, quod illa visio maneat in intellectu, et informet illum, quin ei con

ferat hunc formalem effectum. Quia impossibile est impedire effectum formalem formæ actu inhærentis et informantis, sicut in eadem visione impossibile esset, manere in intellectu, et per illam nihil videre.

21. *Objectio. — Enervatur.* — Dices, fieri posse, ut maneat illa visio, non in totum in se immutata, sed ex parte diminuta, et ideo manere posse repræsentando essentiam et non personas, quia potest ab illa auferri id, quo repræsentabat personas, et relinqui id quo repræsentabat essentiam. Sed hoc non recte dicitur, quia illa visio per eamdem entitatem omnino indivisibiliter repræsentat essentiam, et personas ex natura sua, et ideo non potest unum auferri, manente alio, quia in ipso actu sunt omnino et adæquate idem. Et hoc probant rationes facti in præcedentæ conclusione. Et explicatur amplius, quia si in actu visionis aliud est, quo repræsentatur natura et aliud, quo repræsentatur relatio, ita ut illa duo sint separabilia a parte rei et possit unum manere, alio destructo, necesse est, ut in re distinguantur aliquo modo ; ergo vel comparabuntur ad actum ut duo gradus intentionis, vel ut duæ entitates partiales, integrantes eumdem actum per modum extensionis in ordine ad objectum. (Hanc enim compositionem multi ponunt in actibus intellectus et voluntatis). Nec præter hos modos hactenus excogitatum est aliud genus compositionis, vel additionis entitativæ in actibus vel habitibus.

22. Si ergo dicatur primum, sequitur visionem intuitivam essentiæ et personarum ita esse a nobis concipiendam, quod visio remissa, v. g., ut quatuor, sufficiat ad videndam essentiam præcise, non personas, addito vero uno gradu, vel duobus sufficiat etiam ad personas videndas, et ideo e contrario fieri posse, ut ablato illo gradu, et remittendo visionem, possit manere visio essentiæ sine visione personarum. Sed hic modus est falsus et impossibilis, quia si illa visio remissa usque ad illum gradum adhuc est intuitiva cognitio et quidditativa divinæ essentiæ, ergo illa ut sic et absque ulteriori intentione habet ex natura sua repræsentare essentiam et personas in tali claritatis gradu. Quia de illa procedunt rationes omnes factæ in secunda conclusione, quæ non fundantur, nisi in ratione intuitivæ cognitionis, quatenus talis est. Item ille gradus, quo addito dicuntur videri personæ, et quo ablato dicuntur non videri, necesse est, ut repræsentet relationes et essentiam, quia essentia intime includitur et essentialiter in ipsis relationibus, prout in se sunt, ergo non potest eas repræsentare, non repræsentando essentiam ; ergo eadem ratione cæteri gradus in sua latitudine et in suo claritatis gradu repræsentabunt omnia. Denique cum intensio solum conferatur ad majorem, vel minorem claritatem, et tota sit ejusdem rationis in ordine ad objectum, solumque sit diversitas inter gradus in ordine ad subjectum, quatenus unus alium supponit, non potest intelligi, quod propter solam remissionem, vel intensionem, idem actus manifestet, aut non manifestet personas. Atque hinc facile excludi potest alia pars de augmento, vel diminutione actus per modum extensionis. Primo, quia quælibet pars talis actus est intuitiva visio essentiæ, et ideo natura sua repræsentat totum objectum, prout est in se : secundo, quia infra ostendam hujusmodi compositionem ex partialibus entitatibus per modum extensionis non habere locum in visione beata.

23. Quod si quis tandem eligat alteram partem, scilicet posse essentiam videri sine personis per visionem alterius rationis ab ea, qua nunc Deus videtur : in primis non potest hoc intelligi de visione alterius speciei ; nam supra ostensum est non posse in illa visione esse specificam diversitatem, vel saltem nos non habere, unde illam sumamus, cum objectum proprium et modus attingendi illud semper idem sit ei lumen gloriæ videatur esse in supremo gradu intellectualis luminis creati, quod a nobis concipi potest. Deinde loquendo de diversitate numerica, vix intelligitur solam illam sufficere ad constituendam tantam diversitatem in actibus, ut unus ex natura sua habeat repræsentare essentiam, cum relationibus : alius vero præscindendo ab illis. Sed præcipue urget hic illa ratio, quia illa visio cujuscumquemodi et rationis fingatur, est ex natura sua quidditativa et intuitiva cognitio essentiæ, quia alias non esset visio, de qua agimus ; ergo necesse est, ut ex natura sua repræsentet essentiam cum identitate et intima conjunctione, quam habet cum relationibus. Rationes enim adductæ in secunda conclusione fundatur in natura intuitivæ visionis ut sic, et ideo nihil refert, quod fingatur hujus, vel illius rationis quasi materialis, dummodo illam formalem rationem retineat. Itaque summa totius rationis est, quia non potest fieri visio clara et intuitiva Dei, quin natura sua repræsent et totum Deum trinum et unum, hoc autem quod natura sua habet, impediri nono potest, si talis visio intellectum actuet, ergo nullo modo

fieri potest, ut unum sine alio videatur. Unde non habet hic locum, quod dicit solet, Deum posse concurrere cum visione, ut manifestet essentiam, non amplius: nam illa manifestatio est in genere causæ formalis, unde non indiget novo concursu, nec dividi, aut impediri potest.

24. *Respondetur superius positæ difficultati.* — Superest respondere ad difficultatem supra positam, cur divinitas possit communicari realiter non communicata relatione, non possit autem videri non visa relatione. Aliqui respondent ad primum non esse necessariam distinctionem actualem in re, inter essentiam et relationes: ad secundum autem esse necessariam. Sed hoc ipsum negat Scotus, illiusque rationem postulamus. Ratio ergo et differentia inter communicationem et visionem assignari potest duplex: prima, quia communicatio est proprietas realis ipsius naturæ quæ in re ipsa convenit illi, ratione suæ infinitatis ex qua habet, quod identificari possit omnibus relationibus quæ cum ipsa non habent oppositionem, quamvis inter se illam habeant. Unde etiam habet quod possit in re omnino identificari cum aliqua relatione, licet non adæquate convertatur cum illa, id est, quamvis non distinguatur ab omni illo a quo illa distinguitur. At vero videri convenit essentiæ per actum extrinsecum visionis, et ideo quod possit vel non possit videri sine personis, non est regulandum ex infinitate ipsius essentiæ, sed ex natura et proprietate talis visionis, in qua omnino eadem entitas est, qua formaliter repræsentatur essentia prout in se est, et qua repræsentantur relationes, et ideo a tali visione non est separabile unum, manente alio.

25. Secunda ratio est, quia communicatio seu realis unio, quæ ordinatur ad subsistendum vel constituendum ens, non habet eamdem connexionem cum omnibus aliis rebus, ad quas talis res dicit habitudinem, at vero cognitio propria et intuitiva habet connexionem cum illis. Exemplo declaratur in ipsismet relationibus, quamvis enim paternitas et filiatio creatæ habeant inter se habitudinem, nihilominus alicui personæ unitur paternitas cui non unitur filiatio, quia illa unio tantum est ad constituendum seu componendum: at vero in ordine ad cognitionem ita sunt connexæ, ut una non possit sine alia cognosci: et ideo etiam proprietas Filii Dei potuit uniri naturæ humanæ, non unita paternitate, licet sine paternitate videri non possit, etiam secundum Scotum. Cujus non potest esse alia ratio, nisi quia priori modo unitur quasi in ordine ad se tantum, prout est ratio subsistendi; visio autem propria necessario attingit illam secundum habitudinem ad alium. Et quia hoc est intrinsecum et connaturale visioni, est prorsus inseparabile ab illa, ut explicatum est. Atque hoc modo videtur satisfactum difficultatibus positis, quantum materia petit. Ex quibus omnibus evidentius colligitur non posse relationes videri, non visa essentia, neque etiam unam relationem sine alia, etiam ex illis, quæ formaliter oppositæ non sunt.

CAPUT XXIV.

UTRUM BEATI VIDENTES DEUM, VIDEANT AUT VIDERE POSSINT LIBEROS ACTUS VOLUNTATIS EJUS.

1. *Duplex dicendi modus. — Primus modus.* — De hac quæstione pauca Scholastici dicunt: est tamen sine dubio ad explicandum difficilis. Duo enim modi dicendi extreme contrarii in ea excogitari possunt. Unus est, videntem Deum necessario videre omnia decreta libera voluntatis divinæ, atque adeo omnia consilia et omnes rationes operum illius. Et fundamentum esse potest, quia hoc decretum est formaliter in Deo et est substantia ejus, nec magis ab illa distinguitur, quam reliqua attributa; ergo sicut viso Deo necessario videntur attributa; ita necessario videntur hæc decreta. Dices: hæc decreta addere determinationem ad tale objectum. Sed contra, quia hæc determinatio in Deo nihil ponit a substantia ejus distinctum; ergo visa substantia, videbitur hæc determinatio sicut videtur actus ipse. Et potest hæc sententia confirmari, quia vel per visionem Dei possunt videri hæc decreta, vel non: hoc posterius non dicetur, ut suppono. Possunt ergo videri, ergo necessario videntur. Alioqui erit possibilis visio, per quam videantur hæc decreta, et visio, per quam non videantur: et tunc incidimus in discursum factum capite præcedenti, quomodo possint illæ visiones distingui. Quidquid enim dicatur, videtur posse impugnari eisdem argumentis supra factis. Et pro hac sententia possunt citari illi auctores, qui dixerunt, beatum videntem Deum, necessario videre omnia, quæ futura sunt in aliqua differentia temporis, quia non videntur, habere potuisse aliud fundamentum: de quorum opinione infra dicemus.

2. *Secundus modus.* — Secundus modus est, esse impossibile, viso Deo, videre in ipso hujusmodi decretum liberum. Et fundamentum sumitur ex eodem principio aliter applicato, quia liberum decretum voluntatis Dei nihil addit in re ipsa actui necessario, quo Deus se

amat, ergo ex vi visionis Dei non potest videri in ipso liberum decretum voluntatis prout determinatum ad hoc objectum. Quia hæc determinatio nihil est in ipso Deo, ergo non potest in ipso videri per visionem, quæ non sit ipse Deus. Quod ideo addo, quia Deus ipse bene novit in se ipso hujusmodi voluntatem, quia ipse est, qui vult, etiam si suo actui nihil rei addatur. At vero in visione alterius non intelligitur, quomodo determinatio illa videatur, cum nihil videatur in Deo præter id quod in ipso realiter est. Quod sic explicatur amplius, nam voluntas divina prius ratione, quam intelligatur determinata libere ad aliquod objectum, intelligitur necessario se amans et indifferens ad alia amanda : fingamus ergo aliquem videntem divinam voluntatem in illo priori signo et in secundo intelligamus voluntatem divinam determinari libere ad objectum tale, tunc concluditur argumentum sic : Qui sic videbat Deum in primo signo, non videt in secundo aliquid novum reale in ipsa voluntate Dei, quia nihil omnino illi additum est ; ergo qua via potest videre, ad quid Deus se libere determinaverit? Et pro hac sententia possunt referri Nominales, qui negant, creaturas existentes posse videri in Verbo. Et non desunt moderni scriptores, qui absolute negent, posse videri in Deo voluntatis ejus decreta.

3. *Auctoris opinio inter utrumque modum media.* — Nihilominus inter has sententias media via tenenda est : et primo dicendum, non esse necessarium, ut qui videt Deum, videat omnia consilia libera voluntatis ejus. Hanc conclusionem supponit divus Thomas, nam hoc sensu dicit, beatos non videre in Verbo omnes rationes divinæ providentiæ, per quas res variæ ad distinctos effectus ordinantur. Ita docet 1 part., quæst. 12, art. 7 et 8, et 3 p., quæst. 10, art. 1 ad 4, et quæst. 8, de Veritate, art. 4 ad 1, ubi adducit Dionysium, cap. 3, de Divinis nominibus dicentem, inferiores angelos illuminari a superioribus de his rationibus et consiliis divinis, quia non omnes ea norunt. Quod etiam tradit Dionysius, cap. 7, de Cœlesti hierarch. Theologi etiam omnes hoc tribuunt animæ Christi tanquam singulare et proprium ejus, quod omnia consilia divina intueatur. Et potest id confirmari ex communi ratione intellectualis naturæ, cui hoc est proprium, ut visa substantia et facultatibus ejus, non statim videantur liberæ cogitationes et voluntates ejus, imo nec videri possint, ipsa nolente, nisi a solo Deo, vel ex revelatione ejus, quod suppono ex 1 p., quæst. 57. Ergo multo magis in divina natura, quæ est supreme intellectualis et non erit necessarium, ut visa substantia, et voluntate ejus videatur liberum decretum ejus. Quia non est Deus in hoc inferioris conditionis, ut non possit manifestare substantiam suam, occultando liberam suam voluntatem.

4. Confirmatur, quia minus perfecte videt angelus beatus Deum, quam videat meam animam et voluntatem ; sed videndo meam animam vel voluntatem, non necessario videt actum : ergo multo magis in Deo. Nam quod in voluntate mea actus sit res distincta, non obstat, quia totum id, quod in me fit per actum distinctum, fit in Deo altiori modo, sine distinctione actus. Imo hinc videtur ille actus esse occultior, ut nuper argumentabar. Et confirmatur etiam ; nam licet relatio vel denominatio extrinseca, quam addit libera Dei determinatio ut sic, nihil reale addat Deo : tamen cognosci non potest sine creatura libere volita, quæ est distincta a Deo et ut sic, non habet necessariam connexionem cum esse Dei, ergo saltem ex hoc capite non est eadem necessitas videndi hanc determinationem liberam, quæ est de attributis. Atque hinc sequitur, non solum non esse necessarium, viso Deo, videre omnia consilia ejus, sed neque etiam aliquod. Ratio est, quia eadem est causa, seu ratio in singulis, quæ est in omnibus, quia illa determinatio libera divinæ voluntatis habet necessariam connexionem cum voluntate ipsa et includit habitudinem ad aliquod objectum, quod non est necessarium cognosci, visa divina substantia. Denique ratio sumpta ex conditione naturæ intellectualis æque probat de omnibus, ac singulis actibus.

5. *Quæsitum.* — *Illi respondetur.* — Quæres, quam sit certa hæc conclusio : aliqui enim existimant esse de fide propter verba Pauli 1, ad Corint. 2, dicentis : *Sicut quæ sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, ita, quæ sunt Dei, nemo novit nisi spiritus Dei.* Horum enim verborum sensus est, quod sicut internæ hominis cogitationes alios latent, et soli ipsi homini notæ sunt, ita divina consilia et voluntates soli ipsi Deo sunt notæ. Ex hoc tamen loco non colligitur certitudo fidei : alias eodem modo probaretur, beatos de facto non videre divina consilia et voluntates. Inde ergo solum colligitur, neminem sine revelatione divini spiritus posse videre, quæ sunt Dei. An vero hoc ipso, quod alicui revelatur substantia, et voluntas Dei, prout in se est, manifestentur etiam hæc consilia et voluntates Dei : non potest ex hoc loco colligi. Sicut

etiam ibidem dicitur, cogitationes hominis non esse aliis notas: quo non obstante, dicit alicubi Augustinus, beatos videre aliorum cogitationes, ut Epistol. 6 et 22, de Civit. cap. 29: *Patebunt*, inquit, *cogitationes meæ invicem nobis;* igitur illud intelligendum est, neminem cognoscere sine revelatione divina, quæ potest in verbo fieri: non videtur ergo hoc esse certum de fide, est tamen omnino verum et non caret temeritate aliqua asserere omnes beatos videre omnia consilia et omnes rationes divinæ voluntatis. Et aliquo modo hoc confirmari potest ex illis verbis Hieronymi 31, ubi dicitur Deus *incomprehensibilis cogitatu*, utique in suis cogitationibus et in rationibus et consiliis suarum voluntatum. Nam si necessarium esset, visa essentia, videre omnes voluntates Dei et omnia motiva ejus, quodam modo comprehenderetur in cogitationibus suis. Denique nullus theologus hoc ausus est affirmare.

6. *Secunda assertio.* — Dicendum est secundo: non esse impossibile, viso Deo, videre determinationem liberam voluntatis ejus, imo credendum est, de facto beatos hæc videre, non omnes omnia, sed singulos pro ratione sui status, ac beatitudinis. Hæc conclusio est communiter recepta. Et D. Thomas supponit eam, citatis locis, et eamdem supponit Dionysius dicens, superiores angelos videre in Verbo aliqua ex his divinis consiliis, de quibus illuminant inferiores: et de anima Christi omnes docent videre omnia, quæ Deus, scientia visionis; necesse est ergo, ut videat decreta libera divinæ voluntatis. Item per se videtur incredibile, qûod possit Deus manifestare alicui suam substantiam et potentiam, prout in se est et quod non possit voluntatem suam clare et in se ostendere, quod si hoc aliquo actu fieri potest, certe maxime illo, quo videtur Deus in se ipso. Quod si hoc est possibile, facile est credere beatis concedi, quia ad eorum statum maxime pertinet divinam voluntatem cognoscere et illa gubernari. Imo sæpe docent sancti in visione divinæ substantiæ valde delectari beatos videndo in Verbo mirabiles rationes divinæ providentiæ et præsertim circa hominum salutem, et unumquemque circa se ipsum; ergo et possibile est, hæc manifestari in Verbo, et credendum est, hoc ita fieri. De qua re loquitur eleganter Bernardus, lib. 5, de Consideratione, cap. 4, ubi primum adducit illud Ps. 26: *Unam petii a Domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitæ meæ. Ut videam voluntatem Domini, ac visitem templum ejus.* Et subjungit: *Quidni ibi videatur cor Dei? quidni ibi probetur, quæ sit voluntas Dei bona et beneplacens et perfecta. Bona in se, placens in effectibus, beneplacens fruentibus, perfecta perfectis et nihil ultra quærentibus. Patent viscera misericordiæ, patent cogitationes pacis, divitiæ salutis: mysteria bonæ voluntatis, benignitas arcana, quæ clausa mortalibus, etiam ipsis electis suspecta fuit.* Quæ omnia profecto non possunt cognitione extra Verbum convenienter intelligi: si considerentur ea, quæ capite primo Bernardus præmiserat. Eo vel maxime quod hæc omnia, si per ipsam Dei visionem non videntur, non possunt, nisi per quemdam modum fidei cognosci, scilicet per testimonium revelantis Dei et ad summum constare poterit evidenter, Deum esse, qui testificatur. Quia, seclusa cognitione intuitiva, in abstractiva nullum est medium, quo possint evidenter ostendi præsertim intentiones et internæ rationes providentiæ Dei ut statim magis declarabo. Est autem inconveniens arctare cognitionem beatorum de hujusmodi rebus ad solum assensum in testificante, qui plane est obscurus quoad rem ipsam in se. Item alias beati non agnoscerent per visionem beatam, voluntatem Dei ut regulam suarum actionum, quatenus pendent ex liberis decretis Dei: quod sane absurdum videtur.

7. *Primus modus explicandi quo videantur hæc.* — Tota difficultas est in explicando modo, quo hæc videntur. Prima responsio esse potest, videri decretum liberum divinæ voluntatis viso objecto illius, et aliqua mutatione in ipso facta ex vi talis decreti: nam cum hæc determinatio divinæ voluntatis nihil addat ipsi Deo, sed in objecto faciat mutationem, non potest videri, nisi viso objecto: illo autem viso statim cognoscetur determinatio divinæ voluntatis ad tale objectum. Sed hæc responsio non satisfacit. Primo quidem, quia rem difficilem per aliam forte obscuriorem explicat: est enim æque difficile explicare, quomodo videantur in Deo effectus secundum actualem existentiam et præsertim non visa prius determinatione divinæ voluntatis. Secundo, quia illo modo non videretur voluntatis Dei determinatio in se ipsa, sed potius ex effectu cognosceretur causalitas voluntatis divinæ et inde colligeretur determinatio voluntatis divinæ quasi a posteriori.

8. Tertio et maxime, quia in solis effectibus et objectis: quatenus ex divina voluntate aliquam realem mutationem accipiunt, non possunt satis cognosci et videri divinæ voluntates

et consilia. Tum quia licet effectus ostendant Deum velle hoc aliquo modo, non tamen semper ostendunt propter quid velit, verbi gratia, viso in Verbo Incarnationis mysterio, videri potest, Deum illud voluisse, tamen an voluerit illud primo et per se, propter se ipsum, vel propter remedium peccati, non potest in ipso mysterio, neque in effectibus ejus cognosci. Nam ex utroque motivo et utroque modo volendi potuerunt omnia illa fieri. Sicut in humanis actionibus, visa exteriori actione, verbi gratia, cognoscitur manare ex voluntate, an vero sit ex motivo pœnitentiæ, vel inanis gloriæ non potest videri viso illo objecto, sed oportet videre ipsum actum voluntatis in se ipso. Deinde sunt aliquæ voluntates liberæ in Deo, quæ per se et immediate non habent effectum physicum ad extra, ut est voluntas finis absoluta vel conditionata : quomodo ergo ex vi effectus videbit beatus, in Verbo effectum processisse ex tali, vel tali modo voluntatis circa finem, quia ille effectus fieri a Deo potuit utroque modo suæ providentiæ. Simile argumentum sumitur ex voluntate, qua Deus vult aliquem obligare ad aliquid faciendum tali tempore : nam illa voluntas nihil reale physicum ponit in objecto, quia obligatio non est entitas physica, sed quid morale tantum : non potest ergo beatus videre in objecto se esse obligatum ad aliquid faciendum, ut inde videat divinam voluntatem, sed potius videndo divinam voluntatem, videt ratione illius se teneri ad illud faciendum, ergo per visionem objectorum non videtur hoc satis explicari.

9. *Secundus modus.* — Secundo responderi potest, beatos videre hæc in Verbo ex sola libera manifestatione Dei, non ex vi luminis, quod est in beato, neque ex virtute activa ejus, sed solum quia Deus vult : unde quoad hos maxime actus liberos dicitur Deus speculum voluntarium, quia si vult, videtur, si non vult, non videtur, ut ait Augustinus, epist. 112, et Ambrosius, lib. 2, in Lucam. Hæc vero responsio, vel rem non explicat, vel obscuriorem reddit. Duobus enim modis intelligi potest Deum voluntarie manifestare hæc sua decreta, primo antecedenter ad visionem talem : secundo consequenter. Antecedenter voco, quia est in potestate et voluntate Dei dare talem visionem qua videatur non solum substantia Dei, sed etiam libera determinatio voluntatis ejus. Et hoc est verissimum, non solum quia liberum est Deo suam substantiam manifestare, sed quia est liberum ita manifestare, ut cum substantia videatur actus liber, ut patet ex conclusionibus positis. Et in hoc sensu recte dicitur Deus speculum voluntarium, non solum quoad actus liberos suos, sed etiam quoad suam substantiam. Et in illo sensu locutus est Augustinus, loco citato, ubi solum dicit, quod si vult, videtur, si non vult, non videtur : et hoc dicitur de substantia Dei. Tamen responsio in hoc sensu, licet dicat verum, non explicat modum quem quærimus : licet enim Deus voluntarie manifestet suos actus, inquirimus tamen, quid in se ostendat, quo illos manifestet.

10. Alius sensus erat, ut id intelligatur consequenter id est, quod posita visione tali et cum tali perfectione adhuc in voluntate Dei et potestate maneat, per illam manifestari, vel non manifestari hos actus, nulla mutatione vel additione reali facta in ipsa visione : ad eum modum, quo dicimus scientiam Dei posse terminari ad creaturas existente, vel posse etiam non terminari, si illæ non sint futuræ, sine ulla additione reali manifesta ipsi scientiæ. Et hic sensus incidit in idem inconveniens dictum, quia solum affirmat, sed non explicat modum, et deinde addit rationem obscurrissimam sine ullo fundamento. Nam in scientia, vel voluntate Dei credimus terminari ad objecta libere volita sine reali additione ex parte Dei, propter infinitatem, simplicitatem et immutabilitatem divini actus, ergo sine causa tribuitur illa perfectio actui creato, cum nec capi possit, nec sit ulla necessitas, cum illæ tres proprietates non ita conveniant actui creato. Et præterea contra hoc urget ratio præcedenti capite facta, quia effectus formalis formæ necessario sit posita forma in subjecto : et ideo tali visione posita, vel necessario per illam videtur actus liber, vel si aliquando non videtur, videri non potest illa visione, immutata manente.

11. *Tertius respondendi modus ad difficultatem.* — Tertia responsio, est hunc modum esse ab homine inexplicabilem, quæ non est improbabilis, nec indigna quovis homine docto, quia res divinæ cum non comprehendantur a nobis, mirum non est, quod nec explicari semper a nobis possint, quomodo fiant, neque quia ignoremus modum, statim a nobis neganda sunt, sicut etiam non capimus quomodo Deus libere, velit per solam suam substantiam omnino necessarium, sine additione reali et tamen non propterea id negandum, vel in dubium revocandum est ; simile autem est id, de quo agimus, imo tota difficultas præsens ex illa nascitur. Ut vero aliquid dicamus, distinguamus tria, quæ in hoc negotio interveniunt,

quæ sunt visio ipsa, principium visionis et objectum.

12. *Judicium auctoris de primo modo.*—De primo dico, dari posse a Deo visionem talis, ac tantæ perfectionis, quæ sufficiat manifestare substantiam Dei et actum liberum ejus : quæ visio differt ab illa visione, qua videtur sola substantia in sua entitate et reali perfectione individuali. Unde fit ut posita tali visione in intellectu, sicut necessario videtur substantia Dei, ita necessario videatur actus liber ejus : et hoc indicat majorem aliquam perfectionem in tali visione. Sicut in ipsomet Deo, quamvis scientia ejus non necessario terminetur ad creaturam existentem simpliciter loquendo, quia non est necessariam creaturam existere, tamen supposito, quod creatura existit in aliqua differentia temporis, omnino necessarium est, ut scientia Dei ad illam terminetur : et hoc pertinet ad perfectionem illius scientiæ ; nam si supposito illo objecto in rerum natura et stante scientia in DEO fieri posset, ut per illam scientiam Deus non videret illud objectum existens, non posset videri postea per illam scientiam tale objectum non mutata, vel augmentata aliquo modo illa scientia. Sic igitur est in visione beata ; nam cum ex parte Dei supponatur decretum liberum, quod sicut est, ita cognoscibile est, si visio non sufficiat ad manifestandum illud, est imperfectio ejus : ut ergo manifestetur per illam visionem actus liber necesse est, illam habere aliquam majorem perfectionem, qua posita necessario, ac formaliter illud manifestabit. Hæc autem major perfectio non est specifica, quia in visione beata non datur hæc differentia, ut dixi, erit ergo diversitas individualis, ut dicam capite sequenti, ubi iterum occurret eadem difficultas.

13. *Sententia ejusdem de secundo modo.* — De secundo similiter dico, dare Deum lumen gloriæ accommodatum tali et tantæ visioni et similiter dare speciem, seu potius concursum essentiæ suæ per modum speciei. Cum enim illa visio fiat modo maxime connaturali, necesse est, ut detur principium intrinsecum accommodatum illi actui. Unde etiam fit, ut cum tali lumine et essentia divina per modum speciei, et seclusis miraculis, necessario videatur actus liber divinæ voluntatis, sicut necessario videtur substantia Dei. Quia illud lumen (ut supra dixi), quoad hunc actum, est agens necessarium, et ideo agit, quantum potest, ergo necessario efficit visionem tam perfectam, quantum potest. Posita autem illa visione, necessario videtur et substantia et actus liber Dei. Neque hoc est inconveniens, quia illa infusio talis luminis cum necessario concursu per modum speciei est veluti divina locutio, qua aliis revelat clare cogitationes suas. Unde sicut unus angelus cognoscit virtute sua cogitationem alterius, postquam ille locutus est, ita beatus virtute talis luminis sibi infusi videt in Deo liberum decretum ejus.

14. *Responsio auctori secundum tertium modum.* — De tertio dico, unamquamque rem ex parte objecti cognosci, sicut ipsa est, et ideo sicut Deus vult aliquid libere, sine additione reali, quæ fiat ipsi Deo, ita intelligendum est, veritatem hanc : *Deus vult hoc*, esse in se cognoscibilem, etsi nihil novum reale videatur in Deo. Sicut autem, Deum velle aliquid libere, nostro modo intelligendi, addit respectum rationis ad creaturam, quæ ab actu Dei denominatur dilecta, vel aliquid simile, ita ad videndam hanc determinationem liberam divinæ voluntatis, necesse est simul videre actum ipsum divinæ voluntatis, prout in se est, cum objecto ad quod terminatur et illam denominationem quæ inde resultat et totum hoc videtur in se et prout in se est sine alio modo. Quod potest confirmari ex scientia ipsiusmet DEI : nam licet ex parte principii cognoscendi videatur in Deo esse aliqua ratio magis intrinseca ad cognoscendos suos actus liberos : tamen ex parte objecti et rei cognitæ revera nihil aliud potest assignari, quia in re nihil aliud est, ergo ex parte objecti hoc satis est, ut hujusmodi actus videri possit, neque existimo rem hanc posse amplius explicari.

15. Dices : ergo oportebit, beatos, aut Deum ipsum concipere respectum rationis divini actus ad objectum creatum, ut illum, quatenus liberum decretum est, cognoscat, quod dici non potest, quia jam non videretur actus, prout in se est, cum in se non habeat talem relationem. Respondeo, negando sequelam, sed solum sequitur, videre beatum ea omnia, in quibus nos fundamus respectum rationis. At hoc verissimum est, quia possunt aliqua esse connexa in cognitione, licet non habeant inter se verum respectum, ut infra dicemus et tunc licet oporteat utrumque videre, eo modo quo unum est objectum alterius, non est necesse fingere respectum, sed videre utrumque prout est.

16. Dices rursus, si Deus nihil libere voluisset futurum et videretur prout in se est visione creata, illa non repræsentaret aliquod decretum liberum Dei; ergo nec nunc repræsentat: item divina essentia tunc non posset esse ratio

videndi suum decretum liberum, ergo nec nunc esse potest : nam eadem res eodem modo visa et ex parte sui et ex parte intellectus videntis, vel semper erit ratio videndi aliquid, vel nunquam erit. Nam idem, quatenus idem, semper est natum facere idem. Sed imprimis hæc ratio in ipsa scientia divina fieri posset, illa enim repræsentat actum liberum si habetur, et non repræsentat, si non habetur, ipsa essentia eodem modo realiter se habente, per solam objecti secundarii mutationem : idem ergo cum proportione in visione creata dici potest. Quia vero in hoc non est omnino æquiparatio facienda, ut dixi, ideo addo : hoc non fieri per unam et eamdem visionem, sed per diversam saltem numerice. Unde in eo casu, in quo Deus habet actum liberum, visio DEI non manifestaret actum, tamen etiam in alio casu in quo supponitur DEUS habere talem actum, illa visio illum non manifestaret, sed necessarium esset mutari visionem et dari aliam, quæ haberet vim repræsentandi, non tantum essentiam DEI, sed etiam voluntatem et effectum ab illa futurum et ita cessat objectio facta.

17. Atque ex his tandem intelligitur, non omnes visiones beatificas esse æqualiter perfectas, quoad perfectionem objectivam repræsentandi decreta libera DEI, quia hæc repræsentatio non est necessario conjuncta cum visione Dei, ut sic, sicut ostendimus, ergo potest una visio esse perfectior alia in hac manifestatione, imo ita esse de facto dubitari non potest, ut ex sequentibus capitibus a fortiori constabit. Atque hinc incipere possumus assignare aliquam rationem saltem a posteriori, ob quam nulla visio creata esse possit comprehensio DEI. Quia nulla talis est nec esse potest, quæ ex vi suæ perfectionis a repræsentet omnia decreta libera voluntatis DEI, omnia inquam, quæ sunt, vel esse possunt. Nam de facto visio animæ Christi repræsentat omnia, quæ Deus facere decrevit et omnes rationes eorum, tamen si Deus ab æterno habuisset alia decreta libera, vel alias rationes eorum, prout habere potuisset, visio hæc non esset sufficiens ad repræsentanda omnia illa, qui nunc naturaliter ac necessario repræsentat omnia, quæ potest, nec sine mutatione sua posset alia repræsentare, ut dixi. Signum ergo est per illam non videri Deum omni modo perfectissimo, quo videri potest. Eademque ratio habet locum in quacumque visione creata possibili, quia semper est limitata ad certam perfectionem et repræsentationem : decreta autem libera Dei infinitis modis esse possent, sine variatione ex parte Dei.

CAPUT XXV.

AN VISO DEO, VIDERI POSSINT IN IPSO CREATURÆ.

1. *Quæstionis explicatio.* — *Dupliciter considerari possunt creaturæ.*—Quamvis creaturæ non pertineant ad primarium objectum illius visionis, oportet inquirere, an saltem ad secundarium spectare possint, ut consequenter videamus, an ex hoc capite possit intelligi inæqualitas inter visiones, etiam circa ipsum primarium objectum. Supponendum vero imprimis est, creaturas dupliciter posse considerari uno modo secundum esse, quod habeant in Deo, quod quidem esse est formaliter in ipso DEO et ratione illius creatura dicitur esse eminenter in DEO, et ratione illius creatura in DEO non est creatura, sed est ipsa creatrix essentia, juxta illud Joannis 1 : *Quod factum est in ipso vita erat*, secundum probabilem sensum Augustini et aliorum : quapropter cognoscere creaturas hoc modo non est cognoscere creaturas formaliter. Unde clarum est, omnes beatos videre creaturas secundum illud esse, quod habent in Deo. De hoc ergo non est quæstio, sed de cognitione, quæ terminatur ad creaturas secundum proprias essentias earum, cognoscendo non solum perfectionem, quam habent in Deo, sed etiam quam habent, vel possunt habere in se cum imperfectione admixtam : id est, cum limitatione et distinctione earum inter se.

2. *Dupliciter aliquid cognoscitur in Verbo.*— Secundo præmittenda est vulgaris distinctio, nam dupliciter dicitur aliquid cognosci in Verbo, scilicet causaliter et formaliter : causaliter dicitur, quando cognitio creaturæ distinctus actus est a cognitione Verbi, tamen ex illa visione resultat : sive hæc resultantia sit per propriam causalitatem physicam, sive solum per proportionem quamdam, quatenus ratione visionis DEI, quæ essentialis beatitudo est, dantur beato aliæ perfectiones. Et de hoc modo cognitionis in Verbo, neque nunc agimus, quia non pertinet ad objectum visionis, sed potius ad effectus, neque est ulla difficultas, quia clarum est, hujusmodi cognitionem esse possibilem. De facto etiam creditur conferri beatis, per multas revelationes, vel illuminationes divinas extra visionem beatam, quæ dantur ratione status beatifici : atque adeo ratione visionis, quæ est prima radix illius

status. Hic autem modus cognitionis in Verbo causaliter, licet sumat inde hanc denominationem, tandem formaliter est cognitio in proprio genere, quia et fit per proprias species creaturarum, seu rerum, quæ revelantur, et ad illas per se primo tendit, ac terminatur. Ut in anima CHRISTI, scientia, per se infusa, quæ a beata distinguitur, scientia est creaturarum in proprio genere, et tamen causaliter dici poterat scientia in Verbo, non solum quia erat debita ratione unionis ad Verbum, sed etiam quia data est ratione visionis Verbi, quam anima CHRISTI habebat : totum ergo hoc genus cognitionis extra rem præsentem est. Igitur cognoscere in Verbo proprie et formaliter, prout nos loquimur, in primis requirit, ut eodem actu, specie et lumine quo videtur Verbum, creatura, quæ in Verbo videri dicitur. Tunc enim formaliter cognoscitur per ipsammet visionem beatificam, qua videtur Deus, seu Verbum : deinde requirit habitudinem aliquam inter ipsa objecta, ut in dicendis patebit.

3. *Multipliciter aliquid uno actu videri potest.—Primo. Propter cognoscentis efficaciam.* —Ulterius ergo oportet, varios modos distinguere, quibus intelligi potest, duas res uno actu videri, ut intelligamus, an aliquis eorum, vel nullus ad visionem beatam applicari possit respectu DEI et creaturarum. Primo igitur possunt plura per unum actum cognosci ex virtute et efficacia cognoscentis, qui potest uno intuitu in utrumque tendere, ratione unius principii, seu speciei intelligibilis universalis, qua utitur. Quomodo angelus per unam universalem speciem intelligibilem intelligit uno actu naturam, verbi gratia, leonis et equi, non ex connexione objectorum secundum se, sed ex virtute sua. Et hic actus, quo plura cognoscuntur hoc modo, adhuc potest duplici modo excogitari : uno ut sit actus simplex, indivisibilis, æque primo attingens utramque rem ; secundo, ut sit compositus ex duabus partibus et, per unam repræsentet hanc rem, per aliam vero illam. Hæc autem unitas actus, quocumque ex dictis modis cogitetur, non videtur sufficiens, ut unum partiale objectum dicatur in alio cognosci. Quia cum omnino concomitanter se habeant, unum non dicit habitudinem ad aliud : neque actus respicit unum mediante alio, sed immediate et directe tendit in utrumque, ut in corporali etiam visione constare potest ; nam licet videam plura simul immediate et in se ipsis, non dicat videre unum in alio, sive uno actu, sive pluribus videantur. Item explicari potest, quia quantum est ex hoc modo cognoscendi plura, ita potest cognitio unius manere sine cognitione alterius, sicut e converso. Nam si fingatur ille actus compositus ex pluribus partibus inter se unitis, facile intelligi posset diminui in una, manente alia, et e contrario, atque hoc modo posse illam cognitionem durare circa unam rem, et non circa aliam, et e contrario. Signum ergo est, unam non cognosci in alia, quia hoc requirit aliquam dependentiam unius ab alia in tali cognitione. Si vero actus sit omnino in se indivisibilis, non poterit quidem manere circa unam rem, quin maneat circa omnes, illud tamen non erit ob dependentiam ipsarum rerum inter se, sed propter indivisibilitatem actus.

4. *Secundo. Propter connexionem rerum.* — Secundo modo contingit plura cognosci uno actu, non solum propter concomitantiam ex parte ipsius actus, sed etiam propter connexionem rerum, quæ cognoscuntur inter se, quia videlicet, ita sunt connexæ et essentialem habitudinem inter se dicunt, ut non possit una sine alia cognosci, quamvis proprie una non contineatur in alia, neque sit propria ratio attingendi aliam, seu medium ad aliam cognoscendam. Et hoc modo correlative Pater et Filius cognoscuntur simul uno actu, qui non potest terminari ad unum, quin terminetur ad aliud, propter connexionem ipsarum rerum, quamvis non magis unum relativum, sit medium ad cognoscendum aliud quam e converso, sed utrumque simul et æque primo videantur. Et hic etiam modus non sufficit, ut unum dicatur in alio videri, quia illa particula *in alio,* dicit habitudinem medii, seu rationis cognoscendi et primarii objecti.

5. *Propter inclusionem unius in alio.—Tertio.* Tertio possunt plura cognosci uno actu, quia et inter se habent connexionem et præterea unum ita in alio continetur, vel repræsentatur, ut per illud tanquam per medium cognitum cognoscatur. Quomodo dicitur cognosci effectus in causa et conclusio in principio, quia principium est medium cognoscendi conclusionem, unde si talis cognitio fiat diversis actibus, ita ut cognitio principii pariat cognitionem conclusionis, dicetur proprie unum cognosci ex alio, quia ex cognitione unius nascitur cognitio alterius et hujusmodi cognitio est in nostro discursu. Si autem utriusque cognitio fiat uno actu, quo videatur principium et in illo conclusio, tunc proprie est cognitio unius in alio, quomodo dicuntur angeli videre simplici intuitu et sine discursu conclusiones in principio

seu proprietates in essentia, ibi enim reperitur et unitas et indivisibilitas actus, et connexio objectorum, et præterea ordo unius ad aliud in ratione medii cognoscendi.

6. *Prima sententia.*—His positis, prima sententia negat posse creaturas videri in Deo proprie, ac formaliter et eodem actu, sed solum causaliter. Hæc opinio tribui solet Henrico, quodlibet 7, quæst. 4 et 5, sed alia est opinio ejus, ut infra dicam. Hanc ergo opinionem defendunt Nominales, Ochamus in 4, q. 13, qui licet neget creaturas posse videri in verbo una visione, cujus primarium objectum sit essentia divina et secundarium creaturæ, dicit tamen concomitanter posse divinam essentiam et creaturas videri uno actu æque primo et directe terminato ad utrumque objectum. Idem Gabriel in 3, dist. 14, quæst. unica, art. 1; Almaynus, quæst. 1, art. 1; Major, quæst. 1, et in 4, dist. 49, quæst. 5; Petrus de Aliaco in 1, quæst. 12. Referuntur etiam pro hac sententia Bonaventura, Scotus, Paludanus et Marsilius, sed contrariam expresse docent, ut statim referam. Imo etiam D. Thomam in hanc sententiam aliqui adducunt, sed de hoc statim dicemus. Fundamenta hujus sententiæ varia sunt, quæ commodius proponemus, objiciendo contra nostram sententiam.

7. *Secunda opinio.* — Secunda opinio affirmat, posse videri creaturas in Deo per eamdem visionem, quia ipse Deus videtur et in ipso DEO. Quam sententiam veram esse censeo et ad eam explicandam dico primo, videntes Deum, eadem visione videre possunt creaturas aliquas, juxta perfectionem suæ visionis. Hanc assertionem nunc pono abstrahendo a modo videndi illas creaturas in Deo, vel causa, vel tanquam in speculo, vel idea, vel ex natura visionis, vel ex voluntate DEI, sed absolute, quod creaturæ proprie et secundum suas proprias naturas videantur eadem visione qua DEUS. Et hoc modo est sententia communis theologorum, extra Nominales citatos. Quam imprimis defendunt omnes Thomistæ, Capreolus in 4, dist. 49, quæst. 6, et ibi Sotus, q. 3, art. 3, et aperte Paludanus, quæst. 2, art. 2, et dist. 45, quæst. 2, art. 3, in fine, Cajetanus, 1 part., quæst. 12, art. 8, et 3 part., quæst. 10, art. 2, Ferrarius 3, contra Gentes, cap. 56, 59 et 60. Idem tenet aperte Bonaventura in 2, d. 4, art. 3, quæst. 1 et 2, ubi ita exponit cognitionem matutinam angelorum, et in 3, distinct. 14, art. 2, quæst. tertia, referendo quintam opinionem, quod anima Christi videat in Verbo omnia, quæ Deus videt scientia visionis dicit esse facilem et rationabilem, et licet postea in aliam opinionem inclinet, asserentem non videre omnia illa in actu semper, sed in habitu, semper tamen intelligit quando actu illa videt, videre ea in Verbo. Et in fine totius quæstionis priorem sententiam docet esse magis conformen locutionibus sanctorum. Eodem modo sentit Scotus ibi, quæst. 2. Nam supponit etiam animam CHRISTI videre in Verbo omnia, licet in § *Sed si ista via*, velit non semper actu videre omnia, sed nunc hæc, nunc vero illa, semper tamen eadem visione Dei. Et in 2, dist. 3, quæst. 9, cognitionem matutinam angelorum dicit esse creaturarum in Verbo. In eadem sententia est Durandus in 3, dist. 14, quæst. 2, et in 4, dist. 49, quæst. 3, Richardus 2, dist. 4, art. 4, quæst. 1 et 2, agens de cognitione matutina, et in 3, dist. 14, art. 2, quæst, 3, et in 4, dist. 49, art. 3, q. 3. Idem tenet Marsilius 3, quæst. 10, art. 2, in 1 parte illius, Henricus, quodlibet septimo, q. 4 et 5, et Godfredus (quem Capreolus refert), quodlibet 6, quæst. 2.

Quid divus Thomas senserit.

8. *Mens D. Thomæ in hac re aperitur.*—Non defuerunt, qui in dubium revocare voluerint, quid de hoc senserit D. Thomas, sed immerito, cum luce meridiana clarior sit ejus sententia. Nam imprimis, 1 part., quæst. 12, art. 8, expresse dicit, videntem Deum videre in illo creaturas tanquam in causa, non tamen omnes, quia non comprehendit Deum. Quæ ratio nullius esset momenti, nisi intelligeretur de visione propria creaturarum in Deo, per eamdem omnino visionem Dei. Et, articulo nono, dicit, non indigere beatos similitudinibus creatis ad videndas creaturas, quia per essentiam DEI illas vident, eadem visione. Et in articulo 10, inde concludit, beatos a principio et simul videre in Verbo omnia, quæ aliquando visuri sunt, quia omnia vident per unum essentiam Dei. Præterea de anima Christi Domini id docet, 3 part., quæstione 10, articulo 2. Idem late 3, contra Gentes, a capite 50 usque ad 60, quæstione 8, de Veritat.; art. 4. Et in 3, distinct. 14, et in 4, distinctione 49, et in prima parte, quæst. 58, art. 6 et 7, ex hoc principio explicat divisionem cognitionis matutinæ et vespertinæ, de qua statim dicemus.

9. *Objectio ex D. Thoma petita dissolvitur.* — Objicitur vero ex eodem sancto doctore, quod in 1 parte, quæstione 57, art. 5, dixerit, angelos beatos quædam mysteria gratiæ co-

gnovisse a principio suæ beatitudinis, quædam vero successu temporis illis revelata fuisse. Unde necesse est ut sentiat cognoscere illa extra Verbum, cum in ipsa visione Verbi, nec successionem, nec augmentum, vel mutationem admittat. Sed non video, quid hic sic difficultatis vel repugnantiæ; nam ibi expresse ait divus Thomas beatos angelos videre in Verbo mysteria gratiæ, sed non omnia. Unde quoad ea, quæ in Verbo non cognoscunt, subjungit, extra Verbum illuminari de illis per novas revelationes. Quid ergo difficultatis in hoc est? vel quomodo in hoc divus Thomas contrariæ favet sententiæ? Præsertim quia propter illum locum necessaria non est distinctio de videndo in Verbo aliqua causaliter, vel formaliter, quam ibi adhibet Cajetanus: Nam licet illa alias possit admitti, ut supra dixi, ibi non recte applicatur, quia nunquam ibi divus Thomas dixit, videre sanctos angelos in Verbo ea mysteria, quæ in principio beatitudinis non cognoverunt, et postea eis revelantur. Cum vero ait, per visionem videre angelos sanctos mysteria gratiæ non omnia, nec æqualiter omnes, *sed secundum quod Deus voluit revelare,* ipsam visionem in Verbo revelationem appellat et merito, at e contrario revelatio extra visionem beatam non tam proprie dicitur visio in Verbo, et saltem D. Thomas ibi non ita locutus est.

Quid divus Augustinus senserit.

10. *D. Augustini mens explicatur.* — Scholastici omnes pro comperto habent Augustinum docuisse, beatos videre creaturas in Verbo, moderni autem quidam contendunt, eos non esse assecutos mentum Augustini, et ideo accuratius consideranda sunt verba et testimonia ejus. Quia vero præcipue creditur Augustinum hoc docuisse, quando in sanctis angelis distinxit cognitionem matutinam et vespertinam, ideo sensus Augustini in hac divisione examinandus est. Tradit autem illam divisionem imprimis, libro undecimo, de Civit., capit. 7 et 29, et 4 Genes. ad litteram, et aliis locis quæ paulatim expendemus. Videtur autem mihi clarum apud Augustinum, cognitionem matutinam non esse nisi in clara Dei visione, ac subinde, quod aliqui dicunt, angelos habuisse etiam in via cognitionem matutinam per cognitionem naturalem Dei, non esse juxta mentem Augustini. Hoc patet aperte ex lib. 11, de Civitate, capit. 7, ubi *vespere et mane* explicat *in luce illius sanctæ civitatis Jerusalem, quæ est mater nostra.* Et cap. 29, apertius dicit, sanctos angelos discere, *non per verba sonantia, sed per ipsam præsentiam incommutabilis veritatis, in qua præsentia,* ait, *melius nosci Trinitatem, quam nos ipsi nobis noti simus.* Idem clare docet allis locis infra citandis. Et ita intellexit Augustinum D. Thomas, 1 part., q. 58, art. 6 et 7, et ibi Cajetanus et omnes Thomistæ et quamvis D. Thomas, 1 part., quæst. 62, art. 1 ad 3, dicat angelos in primo instanti suæ creationis per naturalem cognitionem cognovisse aliquo modo res in Verbo, tamen nec dicit, de illa locutum fuisse Augustinum, cum distinxit mane et vespere per cognitionem matutinam et vespertinam angelorum. Nec illam cognitionem naturalem vocat matutinam cognitionem, imo concludit, cognitionem matutinam proprie dici cognitionem creaturarum in Verbo, per visionem beatam. Et idem docuit Alensius, 2 part., quæstione 23, in 1 et sequentibus, et in 6, concludit consequenter, in dæmonibus non fuisse cognitionem matutinam. Quod etiam est valde consentaneum Augustino, toto illo libro 11, de Civitate: et licet de sanctis angelis dubitare videatur, an habuerint illam in primo instanti creationis nec ne, tamen certum fere est, non habuisse, ut ex eodem etiam Augustino 22, libro de Civitate, cap. 29, colligi potest et in propria materia latius traditur. Scotus vero in 2, distinct, 3, quæst. 9, fatetur, cognitionem matutinam esse per cognitionem quidditativam Dei, distinguit tamen duplicem scientiam quidditativam Dei, abstractivam et intuitivam, in utraque ponit cognitionem matutinam. Sed illa divisio nec habet fundamentum in Augustino, nec veritate nititur, ut in superioribus dictum est, et lib. 1 de Trinitate iterum dicetur. Alii vero ex citatis auctoribus qui multiplicant matutinam cognitionem et naturalem cognitionem angelicam matutinam vocant, sine fundamento in Augustino loquuntur, et ideo illorum sententiam omitto. De cognitione autem vespertina non ita constat apud Augustinum, an in ipsamet visione beata intelligenda etiam sit, vel in alio distincta: Imo nec constat, an cognitio vespertina solum in statu beatifico, vel etiam ante illum in angelis fuerit, quid vero in hoc probabilius nobis videatur, in sequentibus dicemus.

11. Ex his ergo aperte concluditur, docuisse Augustinum, sanctos angelos cognoscere creaturas in Verbo, eadem visione, qua vident Verbum, nam hæc est veluti definitio cognitionis matutinæ. Dicunt vero aliqui, cum Augustinus ait per matutinam cognitionem cognosci creaturas in Verbo, non loqui de creaturis ut ob-

jective cognitis secundum proprias rationes earum, sed prout in Deo sunt ipse Deus et vita ejus, et (quod valde miror) divus Thomas hanc expositionem non rejicit in 1 parte, quæst. 58, art. 7, sed ipse aliam etiam expositionem admittit et illa priori supposita, ponit vespertinam cognitionem in ipsamet visione beatifica: et ita quantum ad nostrum propositum pertinet, in idem redit. Quia per visionem eamdem (ait D. Thomas) videntur creaturæ in Verbo et secundum esse eminentiale, vel ideale, quod habent in Verbo et secundum esse proprium, ac formale, quod objective in verbo et sub priori ratione dicit juxta expositionem dictam, illam cognitionem vocari matutinam et secundum posteriorem vespertinam. Sed nihilominus non censeo illam expositionem consentaneam Augustini menti, existimoque cognitionem matutinam et vespertinam esse de creaturis secundum esse proprium et formale earum. Atque adeo cum Augustinus ait, per cognitionem matutinam cognosci creaturas in Verbo, non agere de sola cognitione increati esse, quod habent in verbo, sed de cognitione terminata secundario ad formale esse earum.

12. Hoc probo primo ex dicto libro 11, de Civitate, cap. 7, ubi sic inquit: *Cognitio creaturarum in seipsa decoloratior est, quam cum in Dei sapientia cognoscitur, velut in arte, per quam facta est.* Quis autem dicat creaturam, prout in Deo est, ipsa creatrix essentia, factam esse per artem, quæ in Deo est. Creatura enim prout in Deo est vita ejus, non cognoscitur in arte Dei, sed cognoscitur esse ipsa vita, vel ars DEI. Et in cap. 29, id magis explicans dicitur: *Ipsam quoque creaturarum melius ibi,* (*hoc est in sapientia DEI tanquam in arte, quæ facta est*) *quam in ea ipsa sciunt, ac per hoc et se ipso melius, quam in se ipsis.* Ubi etiam habet locum argumentum factum et præterea quod non dicit, creaturam secundum altius et melius esse cognosci in Verbo, sed eamdem creaturam melius, quod verum esse non potest, nisi ipsamet creatura secundum esse proprium utroque modo cognoscatur, et melius uno, quam alio. Nam profecto si angelus non videt in Verbo seipsum, sed solum esse divinum in quo eminenter continetur, non potest dici melius cognoscere se in Verbo, quam in se, quia re vera in Verbo non cognoscit se, sed Verbum. Quod vero Augustinus, eisdem locis, cognitionem matutinam interdum vocet *cognitionem creatoris* et dicat, quod per illam *aliter creaturæ videntur in veritate incommutabili, quam in se ipsis,* hoc (inquam) nihil obstat, quia illa cognitio revera primario est visio creatoris et in eo altius et immutabilius videntur creaturæ, quam in se ipsis.

13. Secundo simul cum prædictis locis exponendo, quæ de eadem re docet Augustinus 4, Genes. ad lit. cap. 22, et sequentibus. Per has enim cognitiones, matutinam et vespertinam, distinguit Augustinus in utroque loco, spirituali modo septem dies numeratos in Genesi in mundi creatione, quos ipse distinguit per distincta genera rerum creatarum, prout in mente angeli factæ sunt, per unum et aliam cognitionem; necesse est ergo, ut Augustinus senserit, per utramque scientiam matutinam et vespertinam cognosci illa genera rerum ut distincta, itaque cum Augustinus ait secundum diem perfici per cognitionem firmamenti vespertinam et matutinam, tertium vero per cognitionem congregationis aquarum et sic de cæteris, necesse est, ut loquatur de firmamento revera cognito secundum propriam rationem et ut distincto ab aquis. At vero per cognitionem Verbi solum secundum esse increatum Verbi, in quo omnia eminenter continentur, non cognoscuntur creaturæ ut distinctæ, nec ipsæ eminentiæ, vel ideæ creaturarum, possunt per visionem claram distingui etiam ratione, quia videntur prout sunt in se et in se non distinguuntur ullo modo. Et maxime est impossibile, illa sic distinguere, si per visionem non videntur res ipsæ secundum proprias rationes, nam si ratione distinguendæ essent maxime in ordine ad res illas. Si ergo cognitio matutina non est alia, quam absoluta cognitio divini esse eminenter continentis omnia, intelligi non potest, quomodo in illa visione DEI distinguantur sex dies, vel mane sex dierum, necesse est ergo dicere, per illam cognitionem videri ipsas creaturas in sapientia DEI, tanquam in arte, per quam factæ sunt: seu videri ipsam artem DEI, ut fabricantem tales et tales creaturas distincte cognitas. Accedit proprietas verborum Augustini, quæ ad hunc sensum cogit. Adde, quod capite 22, illius libri quarti ait Augustinus: *Angelum cum cognitionem suæ naturæ in se ad laudem creatoris refert, accipere de Verbo DEI cognitionem creaturæ, quæ post ipsum sit, hoc est firmamenti, quod in ejus cognitione sit prius et deinde in natura ipsius firmamenti.* Profecto si videns Verbum non videt firmamentum, nisi prout est vita in Verbo, non potest dici accipere a Verbo cognitionem firmamenti, magis quam cœlorum omnium, quos Deus potest facere et facturus non est. Item infra: *Cum dicit Deus,*

congregentur aquæ, etc. Cognoscit hoc illa lux in Verbo Dei quo id dicitur et ideo sequitur, et sic est factum. Non video, quomodo id clarius dici potuisset, et capit. 26, *creatura,* inquit, *cum per dies cæteros conderetur, aliter in se ipsa facta cognoscebatur, quam in illo in cujus veritate facienda videbatur.* At profecto si tantum videbatur increata eminentia Dei, nihil per illam visionem faciendam videbatur. Quod vero in illis capitibus interdum Augustinus. Matutinam cognitionem vocet cognitionem, per quam distinguitur creator a creatura, quid refert ? Non enim hoc dictum est, quia per visionem Dei non distinguatur creator a creatura in ipso cognita objective et secundum esse essentiæ, sed quia cognitio creaturarum in Verbo erat alterius ordinis et primario erat cognitio creatoris, et ideo necessaria fuit cognitio commensurata ipsi creaturæ, et quasi propria illius, *ut distingueretur* (ait Augustinus) *creatura a creatore aliter in se ipsa cognita, quam in illo.*

14. Tertius locus apud Augustinum, lib. 65, quæst. 26, ubi brevius rem pertractat, ideoque videri potest facilius admittere illam interpretationem de creaturis secundum esse, quod habent id Deo, quia ibi adducit illud Joannis 1 : *Quod factum est, in ipso vita erat.* Additque omnia, quæ in se vitam non habent, in Verbo illa habere. Et hinc infert : *Plus videri ab angelis sanctis in Verbo Dei, ubi sunt vita, quam in seipsis.* Sed non hoc dicit, quia solum videantur ut habentes vitam in Deo, sed quia et hoc modo videntur et inde etiam nobiliori, et altiori modo videntur secundum propriam rationem, quam in seipsis tantum. Non itaque in Verbo non videntur secundum propriam rationem, sed ibi cognoscuntur maxime a priori et per altissimam causam et hoc est plus videri et cognosci. Quem sensum satis declarant illa verba : *Ipsa creatura, plus videtur in arte, qua facta est, quam ipsa in seipsa, quæ facta est.* Certe si ita videtur ars, ut de re facienda per artem nullus conceptus formetur, nullo modo dici potest res talis cognosci in arte, sed sola ars cognoscetur, imo nec ars formaliter ut ars, vel idea cognoscetur, quia impossibile est ita cognosci, non cognito artificiato, ut mox dicemus. Præterea subdit ibi Augustinus numerando dies : *Sit ergo in cognitione spirituum dies primus, in cognitione firmamenti, secundus, in discretione terræ, ac maris,* et sic de cæteris. In qua enumeratione intelligere non valeo, quomodo cognitio Dei secundum solum esse increatum, nihil in eo distincte de creaturis cognoscendo, deservire possit ad talem enumerationem et distinctionem dierum, seu ad distinguendum mane unius diei prioris, a mane alterius diei posterioris. Sic ergo satis, ut existimo, constat, cognitionem matutinam creaturam in Verbo, juxta mentem Augustini, haberi per visionem beatam, et terminari ad creaturas secundum propriam rationem earum. Unde etiam constat, vespertinam cognitionem creaturarum inferioris ordinis, ut satis clare Augustinus docuit in illo 4 lib. Genes. ad lit. An vero hæc cognitio vespertina sit naturalis in angelis, vel superioris revelationis, et an sit prior, quam matutina, vel posterior secundum Augustinum et an in via præcesserit in angelis, propriæ sunt quæstiones pertinentes ad materiam de angelis : hic vero necessariæ non sunt, nam ad punctum præsens illud solum de matutina cognitione volumus habere ex mente Augustini : nunc alia testimonia leviter attingamus.

15. Quarto in libro 6, de Civit. e capit. 22, ait Augustinus : *Sanctos angelos certius et immutabilius temporalia et mutabilia nosse, quo eorum principales causas in Verbo DEI conspiciunt, per quod factus est mundus*, et 13 lib. Confess., capit. 15, de sanctis angelis ait: *Non opus habent suspicere firmamentum hoc, et legendo cognoscere Verbum tuum, vident enim faciem tuam semper et ibi legunt sine syllabis temporum, quid velit voluntas tua.* Hæc quidem loca exponere non potuerunt alii auctores de cognitione creaturarum quoad esse increatum, et ideo confugiunt ad aliam evasionem, ut intelligantur de cognitione in Verbo causaliter, non formaliter. Sed hoc, qua facilitate dicitur, contemnitur, quia non habet fundamentum in illis locis Augustini, nec consonat phrasi et modo loquendi illius in aliis locis. Accedit etiam quodlib. 15, de Trinit., cap. 16, de statu beatitudinis Augustinus dixit : *Fortasse vero volubiles non erunt cogitationes ab aliis in alias euntes, atque redeuntes, sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus.* Quod maxime videtur dixisse propter scientiam beatam et non loquitur de scientia solius Dei, sed aliarium etiam rerum secundum propriam rationem et cognitionem earum, ut plane constat. Et idem Augustinus aperte etiam docet lib. 11 et 12, Conf., cap. 11 et 13.

Quid alii Patres sentiant.

16. *Patrum sententia de hac re explicatur.* — Pro eadem assertione referri solet Bernar-

dus, libro quinto, de Considerat. ad Eugenium, cap. 1, ubi de *Creatura cœli*, id est, beata ait, *non indigere scala creaturarum, ut ad ascendat ad Deum. Quid enim* (inquit) *opus scalis tenenti solium?* et subjungit: *Creatura cœli illa est, præsto habens per quod potius ista intueatur, videt Verbum, et in Verbo facta per Verbum.* Quæ verba etiam interpretantur aliqui de creaturis quoad esse tantum increatum, quod habent in Deo. Sed non apparet verisimilis expositio : tum quia magnam æquivocationem committeret Bernardus, cum loquens de cognitione creaturarum, et Dei quatenus in via per creaturas cognoscitur creator, in patria e contrario : in uno ageret de creatura cognita in suo esse proprio : in alio de creatura secundum esse Dei. Tum etiam, quia creatura secundum esse Dei. Tum etiam, quia creatura, ut est vita, non potest dici facta per Verbum, nec Verbum dici potest medium ad cognoscendam illam, quia creatura secundum illud esse, est ipsum verbum. Dicit autem Bernardus habere beatos : *Verbum per quod ista intueantur.* Ubi ponderanda est illa vox *per quod,* quæ medium cognitionis denotat, et pronomen *ista,* quod positum est ad designandas creaturas, de quibus proxime locutus fuerat, illis scilicet, per quas viatores ascendimus ad Deum. Aliter possit hoc argumentum eludi dicendo, Bernardum loqui de cognitione in verbo causaliter, sicut ipse Bernardus, serm. 17, in Cantic. dixit, Luciferum cognovisse in Verbo mysterium Incarnationis. Sed hic locus extra rem est, nam ibi Bernardus non agit de Verbo increato, sed de Verbo, id est, locutione Dei ad Luciferum, quia per fidem illud mysterium accepit si illud cognovit. Ad alium vero locum non potest illa expositio accommodari : præsertim cum subdat Bernardus loquens de beato : *Neque opus habet ex his, quæ facta sunt, factoris notitiam mendicare. Nec enim ut vel ipsa noverit, ad ipsa descendit, quæ ibi videt, ubi longe melius sunt, quam in seipsis.* Quibus verbis non significat, (ut alii per extremum interpretantur) beatos non videre creaturas, illarum conceptum formando, sed sistere in solo esse increato : sic enim non cognoscent illas et multo magis indigerent conversione ad ipsas, ut eas possent cognoscere : excludit ergo descensum ad illas per inferiorem cognitionem : quia vident illas, ubi longe melius sunt, non tamen in illo meliori esse sistendo, sed per illud eas cognoscendo. Et hoc confirmant, quæ in præcedenti capite ex eodem Bernardo adduximus ex eodem libro de Consid. capit. 4.

17. Eodem modo favet huic sententiæ Isidorus, lib. 1 de Summ. bon. seu sententiarum, cap. 12, ubi dicit angelos videre in Verbo omnia, antequam fiant. Qui facilius posset exponi de causali cognitione, quæ statim de revelatione DEI loquitur. Tamen quia Augustinum in ea sententia imitatur, in eodem sensu videtur locutus. Et nomine revelationis optime potest ipsamet visio beata intelligi. Eodem modo favent Patres Concilii Senensis in decretis fidei, cap. 13, dum aiunt: *Beatis pervium esse omniforme illud Divinitatis speculum, in quo quidquid eorum intersit, illucescat.* Quod etiam potest exponi causaliter, nec facile refutabitur: tamen cum necessaria non sit expositio, et Concilium loquatur juxta phrasim Scholaticorum, certe videtur in eorum sensu loqui. Eodem modo adduci potest Gregorius 4 Dialog., cap. 13, et lib. 2, cap. 3, sed illis locis generalius loquitur Gregorius de scientia beatorum, quam dicit esse perfectissimam, ubi habet illam vulgatam sententiam: *Quid non vident qui videntes omnia vident?* unde ille locus parum probat: nam omnia genera cognitionum complectitur.

Ratione probatur assertio.

18. Cum in assertione solum asseramus, hoc esse possibile, non oportet nos id directe ostendere, sed solum respondere rationibus, quibus aliqui probare conantur, id est impossibile. Nam si nulla est ratio, quæ in hoc ostendat implicationem contradictionis, non est, cur credamus, Deum non posse id facere. Hoc autem ostendemus solvendo difficultates et explicando modum, quo illa visio fieri possit. Nunc breviter utor hac ratione, quæ pro materiæ capacitate potest dici a priori. Quia Deus scientia sua infinita cognoscendo se cognoscit creaturas in se, ut cum Dionysio docent D. Thomas et reliqui graves theologi, ergo non erit impossibile Deum elevando intellectum creatum ad participationem illius scientiæ, qua se ipsum intuetur, simul elevare illum ad aliquam participationem ejusdem scientiæ, quatenus est cognitio creaturarum in ipsomet Deo. Quia non apparet major impossibilitas in uno, quam in alio, ex parte enim objecti assignari non potest, quia si in objecto aliqua esset, respectu ipsiusmet scientiæ Dei, eadem esset, nam ipsum met objectum et incapax hujusmodi cognitionis. Si autem ex parte objecti non repugnat, neque ex parte principii, seu luminis repugnabit, ut per se patet, et infra videbimus.

19. *Objectio.—Responsio.*—Dices: Hoc argumento probaretur, posse Deum elevare intellectum creatum ad videndas omnes creaturas possibiles in DEO, quia Deus sua scientia omnes illas videt, et ita ex parte objecti non repugnat. Respondetur, quidquid sit de veritate consequentis, illationem non sequi. Quia nos non colligimus æqualitatem, sed participationem. DEUS autem cognoscit in se omnia possibilia, quia se comprehendit; intellectus vero creatus, licet possit elevari ad visionem DEI, non tamen ad comprehensionem, et ideo licet possit elevari ad videndas aliquas creaturas non sequitur posse elevari ad videndas omnes possibiles. Quia licet ex parte objecti simpliciter non repugnet, tamen ex parte principii potest ad hoc esse necessaria virtus infinita, cujus non est capax creatura. Alio modo respondent aliqui negando id, quod in ea assumitur de divina scientia: sed id probabitur infra, lib. 3, cap. 2 et ex dicendis constabit.

Secunda assertio.

20. Dico ergo secundo. Per visionem Dei possunt videri creaturæ in DEO tanquam in causa et medio cognito per quod et in quo alia simplici intuitu et sine discursu videntur. Hæc est sine dubio sententia D. Thomæ, 1 p., q. 12, art. 8 et quæst. 14, art. 5, ubi Cajetanus et Ferrarius 1, contra Gentes, cap. 49, atque idem D. Thomas, quæst. 8, de Verit., art. 4 et 5, et quæst. 20, art. 4, expresse comparat metaphoram speculi cum hac ratione causæ et dicit creaturas potius videri in Deo, ut in causa, quam, ut in speculo. Sic Durandus in 1, dist. 35, quæst. 2, latius in 4, dist. 49, quæst. 3, Major et alii citati. Ratio est, quia Deus videt in se, ut in causa, creaturas, saltem ut possibiles, ergo etiam per visionem creatam divinæ essentiæ possunt hoc modo in illa videri. Antecedens est sententia Dionysii, cap. 7, de Divinis nominibus, ubi de Deo sic loquitur: *Divina mens omnia continet scientia, quæ secreta est ab omnibus, quod per causam rerum omnium in se omnium rerum scientiam anticipatam habet,* et infra: *Neque enim ea, quæ sunt ex his, quæ sunt discens, novit divina mens, sed ex se et in se per causam rerum omnium cognitionem, scientiam, essentiamque anticipatam et ante comprehensam habet. Non quod per speciem singula consideret, sed quod uno causæ complexu omnia sciat et contineat, etc.;* et concludit: *Se ipsam ergo noscens Divina sapientia novit omnia.* Quod multis verbis prosequitur tam aperte, ut vix potuerit clarioribus verbis id docere. Atque ita intellexerunt Dionysium expositores et graviores Scholastici, præsertim D. Thomas, 1 part., quæst. 14, art. 6, ut infra, lib. 3, cap. 2, latius videbimus. Consequentia vero principalis argumenti probata est in fine præcedentis assertionis: tum quia si ex parte objecti non repugnat, non est, unde repugnet communicari creaturæ per visionem divinæ scientiæ modum illum cognoscendi creaturas in DEO tanquam in causa. Tum etiam quia illa visio beata est altissima participatio divinæ scientiæ et per illam communicatur, quod excellentius est, scilicet videre divinam essentiam, cur ergo non poterit communicari in illa visio objecti secundarii?

21. At vero auctores contrariæ sententiæ consequenter negant, Deum scire creaturas in se ipso ut in causa, exponuntque Dionysium, ut volunt: nam illi contradicere non audent. Ego vero judico, satis grave commodum esse id negare, ut in dicto cap. 2, latius prosequar. Nunc videamus, qua ratione hæc scientia rerum in Deo ut in causa, tam beatis, quam Deo ipsi negetur, inde enim constabit et possibilem esse et perfectissimam talem scientiam. Nam mirum profecto est, quod angelus intuendo suam essentiam per illam et suo modo in illa, quia sine discursu, cognoscat Deum ut causam sui esse et quod Deus intuendo suam essentiam, non possit in illa et per illam cognoscere angelum, ut effectum, quem in se, tanquam in suprema causa eminenter continet. Melius enim et facilius cognosci videretur effectus per causam et maxime per illam, quæ sola et independenter ab omni alia continet effectum, quam causam per effectum cognosci possit..

22. *Objectio.—Enervatur.*—Sed aiunt: divina essentia, virtus et potentia est res in se omnino absoluta, nullum habens respectum realem, nec prædicamentalem, nec transcendentalem ad creaturas possibiles; ergo fieri non potest, ut ex vi visionis essentiæ, creaturæ possibiles cognoscantur. Antecedens supponimus ut verum. Consequentia vero probatur: Quia res absoluta ut absoluta, quæ in suo esse formaliter non est alia, non ejusdem rationis cum illa, non potest ferre videntem ipsam, in cognitionem alterius rei formaliter dissimilis. Nec vero sufficit, quod omnipotentia Dei, verbi gratia, dicat relationem rationis ad creaturam possibilem, quia relatio rationis in DEO non est, sed ad intellectu viatoris fingitur: non ergo potest esse ratio cognoscendi creaturam

in Deo, vel DEUM cum habitudine ad creaturam, cum per illam videatur DEUS, ut in se est, atque adeo, ut res absolutissima. Unde Henricus supra fortasse hac consideratione motus, dicit, si divina essentia videatur secundum suam absolutam entitatem, nullam creaturam posse in illa videri, si tamen videatur sub ratione ideæ sic posse in ea videri creaturas. Sed de hac posteriori parte dicam in sequenti assertione. Nunc solum assero, illas duo non esse consequenter dicta, quia idea, prout in DEO est, tam absoluta res est, sicut ipsa essentia et relatio rationis, sub qua a nobis concipitur, nec potest esse ratio cognoscendi creaturas, nec est in visione beata, quia non est in objecto ejus et per illam visionem videtur res, prout est in se.

23. *Respondetur ad argumentum.* — Ad argumentum ergo negatur consequentia, et id, quod in probatione ejus assumitur, scilicet, rem absolutam non posse esse medium et rationem cognoscendi aliam rem distinctam, cujus perfectionem et naturam in se formaliter non continet. Hoc enim est totum fundamentum oppositæ sententiæ, quod tanquam per se notum supponere videtur arguens, cum illud non probet, nisi vel quia unum prius cognitum non ducit in cognitionem alterius, præterquam illius, ad quod refertur: vel interrogando; si unum prius cognitum diversum est, quo pacto instar illius aliud possit quidditative cognosci? Sed, si quis recte consideret, prior non est probatio, sed repetitio ejusdem propositionis per alios terminos. Dico igitur, ut aliqua res cognita sit medium ad cognoscendum aliam diversam, etiam quidditative et secundum proprium conceptum ejus, non esse necessarium, ut ad illam dicat respectum realem, aut enim nullum esse potest tale medium, quod cognitum, ducat ad cognoscendum aliud, vel certe non oportet esse relativum. Nam relativum non est proprie ratio, aut medium cognoscendi suum terminum, vel correlativum, nec etiam est ratio cognoscendi alia, ut a fortiori, supponunt hi auctores; ergo medium cognoscendi, ut cognitum, non est relativum, ut relativum; ergo vel nullum est, quod difficile creditu est, vel est absolutum.

24. Major patet, quia relativum, si comparetur ad terminum secundum se, sic potius cognosci solet ex cognitione fundamenti et termini, nam cognoscitur sicut est, relatio autem conjungit, posito fundamento et termino, ergo potius terminus, simul cum fundamento, est medium ad cognitionem relativam, quam e converso. Si vero unum relativum ad aliud comparetur, sed licet sint simul cognitione, tamen, ut supra dicebam, unum non est medium, vel ratio cognoscendi aliud, sed oportet, ut intuitus mentis ad utrumque simul tendat, vel absque medio cognito, vel per medium tale, quod ad utriusque cognitionem simul ducat. Ergo relativum, ut relativum, non est medium cognoscendi. Ut ergo aliquod objectum cognitum ducat in cognitionem alterius rei diversæ, satis est, quod illam in se eminenter contineat, et quod talem inter se habeant connexionem, ut una ex alia resultet, vel emanare possit, etiam si utraque omnino absoluta sit. Aliud enim est, rem esse formaliter respectivam: aliud vero talem esse, ut habeat cum alia connexionem, vel manantis ab illa, vel ex se producentis illam. Actus enim creandi, quatenus ex parte DEI intelligitur esse ab æterno in Deo, absoluta res est in se, nullumque respectum realem habet, nec rationis secundum se: et nihilominus est, ut semel positus in Deo, et ex se inferat creaturam suo tempore. Et e contrario substantia angeli absoluta res est et nihilominus extrinseca sua essentia talis est, ut, nisi ab alio, esse non possit. Et quamvis sit capax relationis realis ad primam causam, nimirum dependentiæ ab illa, nihilominus hæc relatio extra essentiam et conceptum est illius rei absolutæ quæ est substantia angeli.

25. *Qualis connexio sit inter res absolutas.*— Est ergo inter absolutas res quædam connexio causalitatis, quæ fundat relationem, vel realem vel rationis: formaliter tamen relatio non est. Unde angelus cognoscendo quidditative substantiam suam, cognoscit, talem esse, ut non ex se habeat esse actualis essentiæ, sed ab alio habere debeat, quod non cognoscit per solum formalem respectum, quia, ut dixi, potius ad cognoscendum respectum prius cognoscit fundamentum et terminum, saltem prioritate naturæ, vel rationis. Cognoscit ergo intime penetrando naturam illius rei absolutæ. Ita ergo una res absoluta cognita potest ducere in cognitionem alterius a se distinctæ. Hæc autem cognitio non erit quidditativa respectu alterius rei, quæ per aliam cognoscitur, quando medium fuerit inferioris ordinis. At si fuerit superioris ordinis, a priori, poterit ducere in cognitionem quidditativam alterius. Sic idem angelus cognoscendo suam absolutam naturam, cognoscit passionem et proprietates, quæ in illa virtute continentur, et ab illa manare possunt. Quod nemo negare potest, nisi etiam ne-

get angelos, cognoscere, sed et proprietates suas absque discursu et a priori, per causam, seu in causa. Quod non solum est contra communem sententiam, sed etiam contra omnem rationem; nam si nos possumus a priori aliquam proprietatem rei cognoscere per essentiam rei, interveniente discursu, cur existente altiori lumine intellectus, non poterit idem cognoscere absque discursu? Nos enim quando a priori cognoscimus proprietatem per essentiam rei, non id cognoscimus per relationem propriam inter illas, sed per connexionem naturalis dimanationis, quem colligimus ex ipsa essentia rei in se absolute cognita: qui ergo habet altius lumen, poterit eamdem proprietatem cognoscere in ipsamet natura altius cognita. Tunc ergo per cognitionem unius rei absolutæ devenit quis in cognitionem alterius rei diversæ formaliter; nam substantia angeli absoluta est, et non dicit relationem ad suam proprietatem, nec illam in se formaliter continet, sed eminenter et proprietas etiam in se potest esse absoluta res et distincta ab essentia, a qua manat. Ad hunc ergo modum intelligendum est, in essentia divina, quæ in se quidem absolutissima res est, tamen creaturas omnes possibiles ita in se eminenter continet, ut ab illo quodammodo creaturæ manent, vel in esse possibili, quatenus esse possunt per aliquam participationem illius divini esse, vel in esse actuali, si voluntas Dei accedat.

26. *Inquisitioni cuidam respondetur.*—Cum autem interrogatur, si unum est ab alio diversum: *Quomodo instar illius*, cogniti, aliud possit quidditative cognosci? Respondetur, quando unum per aliud cognoscitur dicto modo, non cognosci *instar illius*, quia hoc significat unum cognosci per quamdam comparationem ad aliud, vel per convenientiam, seu similitudinem cum illo. Non cognoscuntur autem hoc modo creaturæ in Deo, nec in universum effectus in causa æquivoca et superiori, nec proprietas in essentia. Id ergo, quod per aliud medium cognitum exacte cognoscitur, tale cognoscitur, quale est et per conceptum non minus proprie et absolute repræsentantem naturam ejus, quam si illud solum directe repræsentaret: tamen quia res alia cognita propter suam peculiarem conditionem, vel excellentiam, duci mentem ad alteram, quam in se aliquo modo continet, et cum qua habet connexionem a nobis explicatam, ideo esse potest medium ad cognoscendum aliam non instar sui, sed secundum illud esse, quod a se potest participare. Et quod hoc modo sit possibile Deo, cognoscere omnia per se ipsum et ex comprehensione sui, ut divus Thomas sæpissime docet et præsertim 1, contra Gentes, cap. 46, et lib. 3, cap. 46, videtur certe ad magnam Dei perfectionem pertinere: alioqui non potest perfectissime, et a priori comprehendere connexionem, quæ est inter se et suos effectus: ut latius infra libro tertio, capite secundo, declarabo. Quod si hoc est Deo possibile, ibi cessat illa interrogatio et falsum invenitur illud principium, quod una res absoluta non possit ducere in cognitionem alterius et concluditur ratio supra facta, quod possit Deus participationem hujus perfectionis communicare beatis per sui claram visionem.

27. *Objectio.* — *Solvitur.* — Sed tunc objicitur ulterius, quia Deus non scit creaturas, quia est causa earum, sed potius e contrario ideo potest esse causa, quia habet perfectam scientiam earum, ergo non scit eas in se tanquam in causa, ergo nec beati vident in illo ut in causa. Antecedens patet, quia Deus est agens per intellectum et per voluntatem, ergo operatur, quia intelligit. Respondetur, cum Deus sit suum intelligere, sicut est suum esse, non potest cognoscere creaturas in se ut in causa, quin cognoscat illas in sua scientia, quæ cum simplicissima sit et infinite perfecta, est reflexiva in se ipsam, nam Deus sciendo se perfectissimo modo, scit se scire et ideo intelligi potest, Deum simul et scire creaturas in se, ut in causa et per scientiam ipsam constitui sufficientem causam earum. Quod facilius intelligi potest respectu visionis beatificæ, quia ipsa scientia increata Dei est objectum directum illius visionis, et ideo quamvis demus, illam scientiam constituere Deum in ratione causæ sufficientis, nihilominus optime intelligimus videri creaturas in Deo ut in causa. Secundo facilius secundum nostrum modum intelligendi respondetur ex divo Thoma, 1 parte, quæst. 19, art. 4 ad 4, et quæst. 25, art. 1 ad 4, scientiam Dei concurrere ad causalitatem per modum dirigentis voluntatem et omnipotentiam. Unde non constituitur Deus formaliter loquendo potens ad agendum per scientiam, sed per suam substantiam et omnipotentiam: scientia vero est veluti conditio necessaria ad perfectum modum agendi. Quocirca loquendo formaliter de principio per se agendi, non ideo potens est Deus efficere omnia, quia scit omnia, sed quia habet talem potentiam et efficaciam, quæ immediate convenit illi ratione suæ perfectissimæ essentiæ, quæ ex vi suæ perfectionis essentialis et quatenus est ipsum esse

per essentiam, eminenter continens omne esse, est principium principale potens ad faciendum omnia, ut infra, libro tertio, latius declarabitur. Hinc ergo etiam habet Deus, ut sit potens ad cognoscendum omnia, atque adeo ut sit sufficiens medium et principium, in quo possint omnia cognosci. Exemplo declaratur in angelo movente cœlum : nam operatur ille ut agens intellectuale per intellectum et voluntatem, et tamen non intelligitur formaliter constitui potens ad movendum per intelligentiam, sed per potentiam motivam, quæ per cognitionem dirigitur et per voluntatem applicatur ad agendum. Quod non obstat, quominus in ipsa potentia motiva possit cognosci effectus ejus, si alioqui illum in se continet eminenter.

28. *Objicitur verum.* — *Respondetur.* — Sed instant aliqui. Nam si per impossibile Deus non esse omnipotens, per locum intrinsecum non sequitur, eum carere scientia creaturarum, quia hæc attributa sunt distincta, et unum non est ita connexum cum alio, ut Deus sit omnisciens, quia est omnipotens, ergo ex vi illationis non sequitur, ablata potentia, auferri scientiam, ergo omnipotentia cognita non est ratio cognoscendi creaturas. Respondetur imprimis, hoc argumento non probari, creaturas non posse cognosci per hoc medium ; sed ad summum posse a Deo alio etiam modo cognosci, quod nunc non disputamus. Unde loquendo de illa scientia, prout est per tale medium, scilicet per continentiam eminentialem et omnipotentiam cognitam : sic dicimus, ablata omnipotentia per locum intrinsecum auferri scientiam creaturarum, quia tollitur medium et ratio cognoscendi. Sicut si a substantia angeli auferas vim illam, a qua fluit intellectus, consequenter auferes ab angelo illam scientiam, qua in sua essentia videt intellectum suum. Adde, quod ablata a Deo omnipotentia, auferuntur creaturæ etiam ut possibiles ; imo tunc implicaret contradictionem illas esse et sic aufertur omnino objectum talis scientiæ et consequenter etiam scientia : quæ illationes omnes sunt per locum intrinsecum, licet non omnes æque immediate. Hic ergo modus videndi creaturas in Deo ut in causa et possibilis et verus est, sed videndum superest, an sit unicus.

29. *Tertia assertio.* — *Explicatur.* — Dico ergo tertio. Non est improbabile, beatos videre creaturas in Deo tanquam in idea, seu Verbo et ratione illarum. Per illam vero scientiam non cognoscerentur creaturæ secundum proprias rationes, nisi prior interveniret. Priorem partem docuit absolute Henricus, dict. quodlibet 7, quæstione 4, male tamen explicat et probat ex respectu rationis ideæ ad rem in illa repræsentatam ; nam respectu rationis non potest conducere ad propriam scientiam rei, prout in se est, ut bene supra probatum est. Male etiam excludit alium modum cognoscendi res in Deo, ut visum est, imo statim dicemus, hunc modum sine alio non posse recte subsistere. Solet autem hæc assertio probari ex Augustino, libro 83, quæst. 46. Sed ibi solum docet Augustinus, beatos videndo Deum videre creaturarum ideas et illas videndo beatos fieri : unde plane loquitur de ideis secundum esse increatum, quod in Deo habent, neque ibi mentionem ullam creaturarum facit, quæ in ideis videntur. Quomodo autem locus ille possit induci, statim declarabo. Facilius probatur ex aliis locis ejusdem Augustini supra citatis, quatenus ait, per cognitionem matutinam videri creaturas in arte Dei : ideæ enim ut libro tertio dicitur in arte Dei sunt, imo sunt quasi ultimus actus et forma artis per quam Deus ex parte intellectus proxime operatur. Ratione declaratur assertio, quia beati videntes DEUM, vident conceptum formalem, seu verbum, quod per suam scientiam practicam habet de creaturis, sed ille conceptus increatus Dei repræsentat omnes creaturas per illum cognitas : ergo in illo Verbo Dei viso, et in se continente ideas creaturarum, poterit, qui illud videt, videre creaturas in illo repræsentatas, plures, vel pauciores pro captu suo.

30. *Difficultati quæ suboriri poterat, occurritur.* — Neque huic cognitioni obstat, quod conceptus Dei, seu Verbum ut est de creaturis, est in se omnino absolutum realiter respectu creaturarum, nam repræsentatio illa non est vera relatio et licet a nobis concipiatur ad modum respectus, parum id refert ad illam cognitionem, ut dictum est : non, inquam, hoc obstat, quia (ut dictum etiam est) inter res absolutas, ut absolutæ sunt, potest esse connexio in cognitione, quatenus una potest ducere mentem in cognitionem alterius. Quod sicut contingit ratione emanationis vel productionis, aut virtutis, ita potest contingere ratione repræsentationis, quia ea ratione habent res absolutæ ut absolutæ sunt, quamdam unitatem, ratione cujus potest una cognita ducere in cognitionem alterius. Ut imago ducit in prototypi cognitionem, non ratione relationis formaliter loquendo, sed propter unitatem, quæ est fundamentum relationis. Ita ergo idea, quam Deus

habet de aliqua re, potest ducere in illius rei cognitionem. Quin potius addo, non posse ideas divinas distincte cognosci, nisi videantur res quarum sunt ideæ et hoc modo induci potest locus ille Augustini in dic. quæst. 46, ait enim, beatos ita distincte videre ideas, ut videant propriam rationem, per quam singula creata sunt, quod et Deus ipse distinctissime videt et per proprias singularum rerum rationes, unamquamque condit, et non per rationem leonis creat hominem, nec e contrario, hoc enim absurdum esse Augustinus ibi existimat. Ad hanc autem distinctam cognitionem idearum necessarium non est, ut Deus, vel beatus inter ipsas rationes distinctionem rationis confingat: necessarium tamen est, ut illam rem absolutam, quæ est idea, conjunctim videat cum rebus, quæ per illam formari possunt, ut distincte, id est, clare et perspicue cognoscat, quomodo secundum illam rationem hoc, vel illud creabile sit. Sicut æternus Pater videt, se generare Filium per intellectum suum et producere Spiritum sanctum per voluntatem suam ad quod necesse est, ut cognoscat, vel fingat distinctionem inter intellectum suum, et voluntatem, necessarium tamen est, ut illammet perfectionem suam absolutissimam in se, quæ est intellectus et voluntas, comparet cum personis, quas producit, ut distincte videat, quomodo perfectio illa sit principium, quo hæc vel illa persona producitur. Unde etiam intelligitur, posse rem absolutam perfecte cognitam ducere mentem ad aliquid aliud ultra ipsam cognoscendum : cum ergo Augustinus ibi doceat, videre beatos ideas, ut sunt propriæ rationes singularum rerum factarum, profecto sentit, eadem scientia videre res repræsentatas, quia illa distincta cognitio idearum, cum objectorum cognitione conjuncta est, ut declaravi.

31. *Difficultas.* — Major difficultas in hac assertione est, quia repræsentatio Verbi, seu conceptus, aut speciei expressæ non est objectiva, sed formalis : non est ergo ratio cognoscendi ut medium cognitum, sed solum ut ratio cognoscendi incognita ; ergo licet Verbum increatum videatur a beatis objective et in se, non poterunt in illo videri creaturæ ex vi repræsentationis idealis. Confirmatur, quia alias etiam posset unus beatus videre divinam essentiam in Verbo alterius clare et quidditative, quia hoc modo videt unus beatus Deum per verbum creatum Dei, quod in se concipit, ergo alius videndo verbum alterius in illo poterit videre divinam essentiam, prout in se est.

32. *Solvitur.* — Responderi potest imprimis negando assumptum, vel quia licet idea, aut verbum non postulet ex se, ut sit medium cognitum sed aliam rationem medii incogniti habeat ; nihilominus eam non repugnat esse medium cognitum in quo, ut in objecto proximo, aliud videatur : non quidem sistendo in ipsa idea tanquam in imagine habente similitudinem formalem cum re ideata, hanc enim re vera non habet, ut sæpe dictum est ; sed per ideam tendendo ad rem repræsentatam propter connexionem, non relationis, sed causalitatis, vel repræsentationis, vel etiam addi potest quod licet forte species creata non habeat tantam perfectionem, ut possit esse tale medium, nihilominus ideam increatam esse ad hoc sufficientem propter summam illius perfectionem.

33. Sed licet hoc utrumque defendi possit, probabilius dicitur, ideam divinam ideo esse posse medium cognoscendi creaturam, quia talis est, ut virtualiter contineat rem ideatam, tanquam eminens causa ejus. Et ob hanc causam in posteriori parte assertionis addidi solas ideas per se spectatas et præscindendo illas a continentia eminentiali, quam habent creaturæ in essentia DEI, non esse sufficiens medium cognitum, per quod possint creaturæ secundum proprias naturas cognosci. Unde etiam Deus ipse licet a nobis intelligatur, ut formans directum conceptum, seu ideam creaturarum et quasi reflexe cognoscere se habere in suo conceptu ideam creaturæ ; nihilominus non intelligitur cognoscere creaturam per hunc conceptum, ut reflexum, sed per priorem directum, vel saltem non intelligitur posse habere distinctam cognitionem creaturarum per posteriorem conceptum, nisi in quantum supponit priorem et quasi ab illo juvatur. Sic ergo in præsenti dicimus, ideam ut cognitam a beato per se spectatam, non esse sufficientem rationem cognoscendi creaturas, tamen, supposita alia cognitione creaturarum in essentia divina, tanquam in causa, cognitionem etiam ipsius ideæ multum juvare, ut cognitio creaturæ per illud medium, unite complectens illam duplicem rationem, perfecte videatur. Atque ita cum dicuntur creaturæ cognosci in verbo, ut in arte, vel idea, per quam fiunt, ita accipiendum esse, ut non excludatur prius medium, neque hoc absque illo reputetur sufficiens. Et hoc modo intelligendus est Augustinus, locis citatis. Potestque hoc sumi ex doctrina Scoti in quodlib. q. 14, § ult., Henrici, quodlib. 7, quæst. 4, Gabrielis, lect. 31, in Can., l. 3.

34. *Quomodo beati creaturas in essentia di-*

vina tanquam in speculo videre dicantur. — Ex dictis etiam colligi potest, quomodo intelligenda sit metaphorica quædam locutio, qua dici solet, beatos videre in essentia divina creaturas tanquam in speculo. Qui modus loquendi allegari solet ex Augustino, epist. 112, sed ibi cap. 4 et sequentibus solum docet Augustinus videri Deum, quando vult et quomodo vult, et præcipue tractat de visionibus DEI sub specie corporali. Habetur tamen nomine Augustini in 9 tom., lib. de Triplici habitac. cap., ult, et ea utitur Concilium Senonense supra, et D. Thomas 1 p., quæst. 14, art. 5 et quæst. 12, art. 8 ad 2 et ibi Cajetanus, item D. Thomas in 3, d. 14, quæst. 1, art. 1, quæstiuncula 4 ad 1. Hæc igitur comparatio, seu locutio contemnenda non est, non est tamen cum proprietate, vel perfecta similitudine accipienda, sed per quamdam metaphoram et perfectam similitudinem. Nam imprimis, juxta sententiam magis philosophia probatam, cum res per speculum videtur, visio talis rei non terminatur proxime ad imaginem quasi depictam in speculo, sed ad rem ipsam immediate, cujus species mediante speculo per reflexionem ad oculum pervenit. Quod si simul videtur speculum solum est concomitanter, quia ipsum etiam speciem sui mittit ad oculum : si autem poneremus impediri speculum, ne sui speciem mitteret, vel DEUS cum illo non concurreret, et concurreret cum specie alterius objecti ad reflexionem ejus, videretur plane res per speculum, non viso speculo. Visio ergo illa, quatenus ad rem aliam per speculum terminatur, non terminatur prius ad speculum, ut affectum specie talis objecti et ita non est medium cognitum proprie, ac per se loquendo. In hoc ergo non tenet in præsenti similitudo speculi, sed solum in hoc, quod sicut speculum objicitur visui et visus tendendo in illud, transit ad rem aliam repræsentatam per illud : ita beatus intuendo essentiam divinam per illam transit ad creaturas. In hoc ergo solum est comparatio, in modo vero minime. Dicitur autem divina essentia speculum voluntarium, quia solum videtur quando et a quibus vult.

35. *Assertio ultima.* — Dico ultimo : si divina essentia non potest esse ratio videndi creaturas in ipsa vel omnino fieri non posset, ut creaturæ viderentur eadem indivisibili visione, qua videtur Deus, vel saltem credibile non esset, ita fieri. Hanc conclusionem pono ad declarandam amplius necessitatem illius modi cognoscendi creaturas in Deo. Et ad refellendam sententiam illam, quæ asserit, creaturas dici videri in verbo solum, quia concomitanter videntur eadem visione, qua verbum et per idem lumen gloriæ et per eamdem speciem intelligibilem, seu per eamdem essentiam divinam unitam per modum speciei. Et imprimis jam supra ostendi, illum modum concomitantiæ non sufficere, ut unum dicatur in alio cognosci, nec unitatem speciei, luminis et actus, quia res nec in specie, nec in lumine, nec in actu ipso videtur, ut in viso corporeo manifestum est : eademque ratio est de spirituali visione, ut supra etiam tetigimus, tractando de verbo beatorum. Sed, omisso modo loquendi, ostendo vel impossibile, vel incredibile esse illo modo videri simul essentiam divinam et creatam uno actu, quia vel id fieret per illam visionem secundum diversas ejus partes, ex quibus intelligatur componi, aut quia idem actus omnino indivisibilis æque primo et directe attingit utrumque objectum, non quatenus inter se habent connexionem, sed absolute, immediate et in se ; sed neutrum dici potest, ergo.

36. *Roboratur pars minoris prior.* — Prior pars minoris probatur, quia duobus modis potest intelligi, actum illum componi ex duabus illis partibus. Primo quod utraque illarum sit in se omnino indivisibilis extensive et quod inter se uniantur aliquo modo unionis : et hic modus, neque hactenus excogitatus est ab aliquo auctore, quia entitates, seu partes in se indivisibiles non possunt uniri inter se per modum continuationis, quia hic modus est proprius rerum habentium aliquam latitudinem, secundum quam possunt habere aliquem terminum communem indivisibilem. At vero, seclusa hac unione per modum continuationis non potest intelligi alius modus unionis inter has partes indivisibiles, nisi per modus actus et potentiæ, seu objecti et actus, seu aliquo alio simili vel proportionali illi, hic autem neque intelligi potest talis modus unionis, neque aliqua illius ratio reddi potest, ergo. Probatur minor : nam si quælibet illarum entitatum per se primo et directe tendit in suum objectum sine ordine, vel habitudine objectorum inter se, non est, cur una ad alteram comparetur ut potentia ad actum, neque cur una aliam per se supponat, vel ab illa pendeat : erunt ergo illæ duo entitates duo actus, neque fingi potest ratio aut modus, quo in unum coalescant.

37. *Objectioni via præcluditur.*—Quod si dicantur illæ duæ entitates esse in se divisibiles et uniri per modum cujusdam continuationis, sicut de gradibus intensionis dicitur ; hoc im-

pugnatur primo quia non est, unde hujusmodi entitates in se habeant latitudinem quasi extensivam respectu singulorum objectorum. Constituamus enim per illas videri Deum et angelum: ille actus, quatenus terminatur ad Deum præcise, non est, unde habeat latitudinem seu divisibilitatem quasi extensivam in entitate, cum neque ex subjecto, neque ex objecto possit illam habere: utrumque enim indivisibile est. Unde quidquid entitatis est in illo actu, prout versatur circa Deum, totum tendit in Deum secundum idem; ergo in illa ratione non potest intelligi latitudo extensiva in illo actu. Atque eadem ratio fieri potest de altera parte illius actus, quatenus terminatur ad angelum, et sic de aliis: ergo necesse est intelligere singulas illas entitates quæ vocantur partiales, in se indivisibiles extensive.

38. Secundo etiam si fingeremus illas esse divisibiles, non possent habere terminum communem quo unirentur. Nam interrogo quodnam objectum respiciat ille terminus, ut in exemplo posito, an terminetur ad angelum, vel ad Deum tantum? Si ad Deum, ergo non potest terminare aliam partem illius actus, qua videtur angelus, cum non versetur circa objectum ejus. Si ad angelum, eadem ratione non poterit terminare aliam partem qua videtur Deus. Nec vero potest dici quod terminetur ad utrumque, tum quia esset altioris rationis quam sit totus actus secundum omnes partes suas: tum etiam, quia si datur unum indivisibile, quod objective terminetur simul ad Deum et creaturam, melius diceretur totum actum esse indivisibilem et repræsentare utrumque objectum simul, quia non est major ratio de toto actu quam de qualibet entitate indivisibili. Neque etiam dici potest illum terminum communem non respicere aliquod objectum. Contra hoc enim imprimis procedit ratio facta, scilicet, quod ille esset alterius rationis a tota entitate actus, et ab omnibus aliis indivisibilibus terminis ejus, et præterea, quia cum ille sit unus actus visionis integer et totalis, necesse est ut totus tendat in objectum, quia totus est repræsentativus illius, et quidquid fingatur in tali actu quod ad repræsentandum objectum non serviat, est impertinens et præter naturam talis actus. Non potest ergo assignari terminus communis quo uniantur tales partes, et consequenter si illæ sunt, non sunt duæ partes, sed duo actus, nisi vocetur unus tantum per quamdam collectionem seu aggregationem, quod pertinebit ad quæstionem de nomine.

39. Superest ut dicamus de altera parte: an scilicet possit ille actus esse indivisibilis complectens utrumque objectum æque primo. In quo difficilius est ostendere impossibilitatem simpliciter, quia juxta communem sententiam, angelus una specie et actu universali intelligit simul plures res, non intelligendo unam in alia vel per aliam, sed singulas directe et in se. Nihilominus sine causa fingeretur hujusmodi visio Dei et creaturarum. Tum quia illa non confert per se ad habitudinem, quia creaturæ cognitæ per se non beatificant. Tum etiam, quia si solum concomitanter cognoscuntur, inde non crescit visio Dei, neque e contrario visio creaturarum inde perficitur, quia non videntur per Deum nec in Deo. Unde talis cognitio creaturarum per eamdem visionem solum concomitanter nihil conferre potest ad reddendam rationem cur per illam visionem non comprehendatur Deus, quod in hoc puncto magni ponderis est, ut infra dicam. Secundo, ille modus universalis cognitionis habet locum respectu rerum quæ sunt inferiores cognoscente, non vero respectu superioris, ut in exemplo dato, licet angelus ex rebus inferioribus cognoscat plures uno actu, quia virtus et capacitas ejus excedit perfectionem et cognoscibilitatem singularum, tamen respectu superiorum angelorum, inferior non potest plures cognoscere una specie vel actu, quia virtus ejus non adæquat, neque exhaurit totam cognoscibilitatem quæ est in uno superiori angelo. Sed in præsenti visio divinæ essentiæ est visio supremi objecti quod superat virtutem cujuscumque cognoscentis creati: ergo non est cur respectu talis objecti fingamus visionem universalem, quæ per solam concomitantiam comprehendat tale objectum et alias res.

40. Atque hinc fit mihi valde probabile talem visionem creatam esse impossibilem, prout Durandus sentit in 1, d. 35, q. 1, num. 14, et significat Ferrarius 1, contra Gentes, cap. 49, Henricus quodlib. 9, q. 25. Et ratio est quia cum actus visionis sumat speciem ex objecto, non potest idem actus indivisibilis et creatus tendere in plura, ut plura, nisi quatenus illa conveniunt in aliqua una ratione objectiva sub ratione cognoscibilis seu intelligibilis: Deus autem prout in se visibilis est sicut est, non habet hujusmodi convenientiam cum creatura, quia sicut habet altiorem modum essendi, quam omnis creatura tanquam purissimus actus, ita habet supremam quamdam rationem objecti intelligibilis, quæ non reperitur in aliqua creatura. Propter quod, ut diximus, visio illius nulli creaturæ potest esse connaturalis, ergo

non potest excogitari una aliqua ratio objectiva in qua conveniant Deus et creatura, ut ab illa sumat speciem ille actus de quo agimus. Neque refert si quis dicat rationem entis sufficere: quia visio Dei ex propria et specifica perfectione sua non tendit in communem rationem entis, sed in eminentissimam perfectionem entis, quæ est in Deo, et prout est in altiori modo, quam esse possit in quacumque creatura. Relinquitur ergo ut visio Dei et creaturæ per unum actum creatum et per solam concomitantiam, vel omnino impossibilis sit, vel sine causa, et ratione fingatur.

41. *Objectio.—Resolutio.*—Dices: divina essentia quæ est beatis per modum speciei intelligibilis, est veluti species universalis repræsentans se, et creaturas in esse intelligibili; ergo potest respondere actus adæquatus et universalis quo videantur Deus, et creaturæ immediate, et in se. Patet consequentia quia juxta doctrinam D. Thomæ, quælibet species universalis potest habere actum adæquatum sibi. Unde nonnulli theologi, præsertim Nominales ita dicunt videre Deum sua scientia se, et creaturas immediate quodam actu universali, quia habet suam essentiam tanquam speciem universalem: sic ergo intelligi potest participari ipsa scientia Dei et creaturarum per visionem beatam. Nam divus Thomas, 1 part., quæstione 12, art. 9 et 10, ubi agit de hac materia, inde probat beatos, quidquid in verbo vident, simul et in uno actu videre, quia non vident illa per proprias species earum, sed per divinam essentiam quæ habet rationem unius eminentissimæ speciei. Respondetur essentiam divinam non esse proprie speciem intelligibilem creaturarum, quia neque eas formaliter in se continet, neque est veluti instrumentum, seu semen aliorum objectorum intelligibilium, ad supplendam vicem eorum: hæc enim ratio imperfecta est, et non potest divinæ essentiæ proprie convenire.

43. *Duobus modis essentia divina supplere potest locum speciei.*—Duobus autem modis potest essentia divina supplere locum speciei intelligibilis creaturæ in illius cognitione. Primo, ut suprema causa, quæ potens est se sola efficere quidquid inferiores formæ possunt. Quomodo non solum potest supplere Deus efficientiam specierum intelligibilium, sed etiam sensibilium. Tamen hic modus nihil refert ad visionem beatam, ad unitatem actus intelligendi. Quando enim Deus hoc modo supplere vellet efficientiam alicujus speciei intelligibilis, non propterea mutaret actum intelligendi, sed talem illum efficeret, quia per speciem propriam fieri posset, hoc enim est supplere efficientiam alterius. Alio modo potest Deus concurrere ad cognoscendam creaturam per modum supremi objecti actu intelligibilis, quod per se ipsum potest influere cum potentia, et hic modus proprie pertinet ad visionem beatam. Tamen sicut Deus aliter est sua essentia: aliter vero continet creaturas (nam est sua essentia formaliter, continet vero creaturas tantum eminenter) ita immediate et formaliter est quasi species intelligibilis sui ipsius ducens immediate cognitionem sui, creaturarum vero tantum mediate, quatenus cognoscendo perfecte id quod est formaliter in Deo; consequenter cognosci potest etiam id quod est eminenter. Atque hoc modo recte respondet essentiæ divinæ, quatenus una species intelligibilis est, unus actus visionis respectu sui et creaturarum, qui tamen non æque primo terminatur ad illas, quia neque ipsa species æque primo, neque eodem modo repræsentat illas.

44. *Objectio.—Respondetur.*—Hic vero potest tandem objici ex Gabriele in 1, d. 35, q. 3, conclus. 2, quia si actus ille visionis Dei omnino indivisibilis est, impossibile est in tali actu intelligere prius et posterius respectu plurium objectorum, vel quod sit causa, vel ratio attingendi unum potius quam aliud. Nam in una et eadem formalitate actus, neque causalitas, neque ordo intelligi potest. Respondetur cognitionem hanc fieri eodem actu indivisibili, in quo ex parte ipsius actus non reperitur realis causalitas, ita ut aliquid sit in actu, quod sit causa realis alterius perfectionis ejusdem actus, quia hoc plane repugnat cum omnimoda entitate et indivisibilitate actus. Atque eadem ratione non est realis ordo in ipso actu secundum se: solum ergo inter objecta reperitur hic ordo, quod unum est ratio cognoscendi aliud, quæ ita attinguntur simul per illum actum, sicut inter se habent habitudinem. Unde fit ut secundum rationem possimus nos præscindere et considerare illum actum ut terminatum ad unum objectum primarium, et ut rationem ob quam ille actus terminatur ad objectum secundarium, quia nos possumus entitatem quantumvis indivisibilem (intellectu præscindente) ratione distinguere; non ergo repugnat eodem indivisibili actu attingi plura cum ordine et habitudine eorum inter se. Quod in ipsamet increata Dei scientia reperitur, ut infra videbimus. Et inter ipsa Dei attributa unum dicimus esse rationem alterius, etiamsi in re distincta non sint. Superest hic alia difficultas, quia ex nostra sententia

sequi videtur posse inferri visionem Dei esse comprehensionem ejus. Sed hæc in sequentibus capitibus tractabitur.

CAPUT XXVI.

AN, VISO DEO, NECESSARIUM SIT VIDERI CREATURAS, SALTEM UT POSSIBILES.

1. *Ratio dubitandi.*—Una ex præcipuis difficultatibus quæ ab incommodis objici solet contra resolutionem superioris capitis, est, quia ex illa sequitur, visa divina essentia, necessario videri omnia quæ a Deo fieri possunt, quia omnia illa necessario repræsentari possunt per essentiam Dei, ergo etiam necessario repræsentantur; tum quia non est major ratio de quibusdam quam de aliis; tum etiam quia repræsentatio rerum possibilium in sua causa, si possibilis est, profecto naturalis et necessaria est. At si hoc concedatur, sequitur ulterius visionem Dei esse comprehensionem Dei, quia per illam videtur quidquid in Deo est, vel formaliter, vel eminenter.

2. *Prima sententia.* — In hac re prima sententia est affirmans necessarium esse ex vi visionis Dei videre omnes creaturas possibiles, saltem secundum esse essentiæ vel possibile. Ita Godfredus, quodlib. 6, quæst. 3. Et eamdem sententiam tenet Bassolisius, quæst. 4 Prologi, art. 3, latius Durandus in 3, distinct. 14, q. 2, et in 4, d. 49, quæst. 3, qui differentiam in hoc constituunt inter creaturas possibiles et futuras; nam sub priori ratione dicunt necessario videri visa divina essentia: non tamen sub posteriori ratione. Et rationem differentiæ reddunt, quia ut possibiles, necessario repræsentantur per esssentiam, ut futuræ vero libere. Quæ ratio, ne in ea petatur principium, ita videtur intelligenda, quod creaturæ ut possibiles necessario continentur in Deo eminenter, et divina omnipotentia habet cum illis necessariam connexionem, creaturæ vero ut aliquando futuræ pendent ex libera Dei voluntate quæ non necessario videtur, viso Deo. Et in hoc sensu videtur differentia satis apparens; sed de posteriori parte dicemus capite sequenti: nunc solam priorem tractemus.

3. Addit vero Durandus limitationem qua suam sententiam destruit, et in eamdem incidit difficultatem. Ait enim ex natura visionis Dei necessario sequi, ut videantur omnes creaturæ possibiles in Verbo, tamen de potentia absoluta posse hæc impediri et fieri ut maneat visio Dei ut sic, non manifestans creaturas. Quod quidem non est consequenter dictum, quia si visio illa manifestat creaturas in Verbo, id facit per se ipsam formaliter actuando intellectum, vel ergo manet integra illa visio secundum totam suam entitatem, per quam est repræsentativa creaturarum vel non: si primum, ergo impossibile est visionem illam actuare intellectum et impediri ab ea manifestatione, quia non potest impediri effectus formalis formæ, manente integra forma unita subjecto: si secundum dicat, superest illi explicandum quomodo sit diminuta illa entitas visionis, seu quid addat una visio super aliam. Item quomodo videatur Deus sine creaturis quæ in ipso continentur. Ac denique falsum simpliciter erit dicere per visionem Dei, ut sic, necessario videri creaturas, quia hæc necessitas non sequitur nisi ex tali, seu tanta visione, non autem ex præcisa ratione visionis.

4. *Secunda sententia Scoti.* — Aliter Scotus in 3, d. 14, q. 2, limitat hanc sententiam dicens, per illam visionem non videri omnia possibilia in actu secundo, imo nec posse videri, quia ad hoc esset necessaria infinita attentio: dicit tamen videri omnia in actu primo, quia illa visio sufficiens est ut per eam quæcumque creaturæ possibiles videantur, non quidem omnes simul, sed nunc istæ, nunc illæ, prout voluerit beatus attendere. Nec vero Scotus omnibus beatis concedit hanc liberam facultatem videndi omnia etiam divisive seu successive, sed specialiter animæ Christi: de aliis vero ait habere certum terminum seu limitationem, juxta modum beatitudinis uniuscujusque. Atque hanc ipsam limitationem ponit ex providentia Dei, non quia quælibet de se non sit ad omnia sufficiens in actu primo.

5. *Hæc sententia expenditur.*—Hæc opinio, si loqueretur de lumine gloriæ, posset habere aliquam probabilitatem; tamen de ipsa visione mihi videtur improbabilis. Quia illa essentialiter est actus secundus et non manifestat objectum efficiendo, sed informando, et ideo repugnat quod de se sit manifestativa alicujus, quod non semper manifestat quamdiu intellectum actuet. Repugnat etiam ut nunc manifestet rem unam, postea aliam, propter variam attentionem et sine mutatione in ipsa visione, quia illa attentio nihil aliud est, neque esse potest quam effectio ipsius visionis, vel circa visionem: si ergo mutatur attentio, mutatur effectio et consequenter fit etiam aliqua mutatio in ipsa visione. Quia non mutatur effectio per solam conservationem diversam ejusdem termini, sed mutatur effectio in ordine ad diversum formalem effectum formæ factæ. Alia contra hanc

sententiam videri possunt in 1 tom., 3 p., disp. 26, sect. 2, et infra cap. 29, hoc ipsum confirmabimus.

6. *Tertia sententia Henrici.*—Tertia opinio est Henrici, quodlib. 7, quæst. 4 et 5, ubi distinguit de visione essentiæ divinæ, ut essentia absoluta est, vel ut idea est, et in essentia ut idea. Additque posse videri essentiam ut rem omnino absolutam præcise, non videndo illam ut ideam, atque hoc modo posse illam videri non visa ulla creatura ut possibili: de qua parte statim dicemus in sequenti opinione. Tamen, si cognoscatur divinitas ut idea, ait, necessarium esse, ut videantur in illa creaturæ possibiles, quia idea dicit relationem ad rem, saltem ut possibilem. Addit vero Henricus hoc modo videri necessario species rerum creabilium, visis ideis, non vero individua. At vero, quod visa divina essentia ut idea quarumdam specierum creabilium, necessarium sit videri ut ideam omnium possibilium, non affirmat Henricus (licet pro hac sententia referri soleat) imo sentit, nec ipsam animam Christi videre omnes species possibiles.

7. *Rejicitur.* — In hac vero sententia imprimis displicet distinctio illa de essentia visa, ut est res absoluta, vel ut est idea, nam si est sermo de absoluto secundum rem, etiam idea est res absoluta : si de respectu rationis, etiam in essentia, ut est omnipotens potest considerari respectus rationis; si denique est sermo de respectu reali, neque idea illum dicit. Unde etiam displicet, quod supponit, creaturas videri in idea, ut sic et non in essentia, ut in causa, quia potius videntur in illa ut in causa : nec ratio ideæ præcise sumpta sufficeret, ut in capite præcedenti dixi. Tandem displicet, quod ait, videri species possibiles, non vero individua: tum quia ideæ sunt individuorum, ut sequenti libro dicemus. Tum etiam quia in Deo possunt res distinctissime et perfecte cognosci, cognitio autem, quæ usque ad individua descendit, est magis expressa et distincta.

8. *Quarta sententia.*—Quarta opinio esse potest, ex vi visionis essentiæ divinæ ut sic, nullam creaturam possibilem, nec in particulari, nec in communi necessario videri, sed juxta perfectionem visionis plures, vel pauciores repræsentari et tam posse esse perfectam visionem, ut omnes repræsentet et tam imperfectam, ut nullam omnino repræsentet. In qua opinione prima pars ejus clara est: de qua late dicturi sumus ; secunda vero, scilicet per aliquam perfectam visionem posse videri omnia possibilia, ab aliquibus probatur, quia omnes species possibiles finitæ sunt. Sed hoc fundamentum falsum est quoad multitudinem specierum, sed addi potest, totam illam collectionem esse finitæ perfectionis; et ideo finito actu et lumine videri posse, ac subinde neque inde sequi comprehensionem divinæ essentiæ, neque aliam implicationem.

9. Ultima vero pars, scilicet, posse dari minimam visionem, per quam nulla res creata, vel creabilis videatur, probatur primo illa ratione, quod essentia est res omnino absoluta, non ergo repugnabit, videri omnino absolute, sine ulla prorsus habitudine ad creaturas ; præsertim cum non videatur visione comprehensiva, sed tantum quidditativa, ad quam sufficit videre rei essentiam, præcise in illa sistendo. Secundo sic explico, quia potest essentia Dei videri non visis omnibus creaturis simul, ergo potest videri, non visa qualibet creatura determinate sumpta, quia eadem est ratio de una, ac de singulis omnibus. Ergo eadem ratione potest videri divina essentia, nulla creatura in particulari visa, quia eadem est ratio de omnibus collective, quæ de singulis divisive ; ergo pari ratione potest videri non visis creaturis, etiam sub conceptu communi et confuso. Probatur consequentia, quia essentia Dei non videtur confuse, sed clare, prout in se est, ipsa autem essentia non continet creaturas in communi, sed continet angelum, hominem et singulas alias species in particulari, a quibus nos abstrahimus conceptum communem et confusum, ergo ex visione Dei clara non potest sequi hic conceptus confusus creaturarum. Tertio, quia potest videri Deus non concipiendo omnipotentiam sub hoc expresso conceptu omnipotentiæ, qui nostro modo intelligendi includit habitudinem ad creaturas. Diximus enim supra, non esse necessarium, ut qui videt Deum, distincte videat attributa, prout a nobis ratione distinguuntur, sed tantum per modum unius simplicissimæ perfectionis Dei : propter quam causam non est necesse videre attributum misericordiæ, vel justitiæ, prout ratione distinguuntur, secundum eos proprios conceptus, qui his vocibus respondent, ergo eadem ratione non oportebit, necessario videre omnipotentiam sub hoc expresso conceptu, ergo neque cognoscere creaturam, vel in particulari, vel sub aliqua ratione communi ; nam si hoc esset necessarium maxime propter connexionem, quam habent creaturæ possibiles cum omnipotentia Dei.

10. *Prima conclusio. — Objectio. — Responsio.* — Dico primo, non esse necessarium, ut

qui videt Deum, videat in eo omnes creaturas possibiles, neque quoad individua omnia, neque quoad rationes specificas. Hæc est sententia divi Thomæ 1 part., quæst 12, art. 7 et 8, et 3 part., quæst. 10, art. 2, et lib. 3, contra Gentes, cap. 55 et 56, et de Veritate, qæst. 8, rt. 4 et 5, et quæst. 20, art. 5, et in 3, dist. 14, quæst. 2, et in 4, dist. 46, quæst. 2, et his locis, Paludanus, Capreolus, Cajetanus, Ferrarius, Sotus, Scotus et Henricus, supra citati: estque communior theologorum. Ratio D. Thomæ est, quia creaturæ videntur in Deo tanquam effectus in causa, non est autem necesse, ut visa causa, videantur omnes effectus in illa virtute contenti; nisi causa comprehenditur, cum ergo beati videntes Deum, ipsum non comprehendant, non est necessarium, ut in eo videant omnes effectus possibiles. Confirmatur, quia nec ratione identitatis, nec ratione connexionis hoc est necessarium, ergo nullo modo. Declaratur prior pars, quia licet creaturæ possibiles secundum illud esse, quod in DEO habent, non distinguantur a DEO : tamen secundum proprias essentias, seu naturas possibiles revera sunt distinctæ a Deo, ergo ex vi identitatis non est necesse, illas omnes videri viso Deo. Quod vero nec sit necessarium ex vi alicujus connexionis; probatur, quia nulla potest assignari, quia potest esse tam imperfecta visio Dei, ut possit in causa illa penetrare omnes effectus ejus : ergo potest cognosci non cognitis in ea omnibus proprietatibus ejus et similiter poterit etiam videri, non cognitis omnibus particularibus objectis ejus. Denique nulla est ratio, quæ probet hanc necessitatem, ut patebit respondendo ad objectiones in contrarium, ergo cum sit distinctio inter ipsa objecta, et Deus possit se magis, vel minus perfectæ manifestare, si ex parte objecti non est repugnantia, non est cur asseramus, hoc esse necessarium. Dicunt tamen auctores oppositæ sententiæ ex parte objecti esse repugnantiam, supposita nostra sententia. Asserimus enim posse creaturas videri in Verbo, visa essentia Dei, propter connexionem quamdam, quæ est inter creaturas ut possibiles, et Deum ut omnipotentem, quæ licet non consistat in relatione, consistit in continentia eminentiali unius in alio, et naturali dependentia creaturæ, a Deo. At hæc ratio mere necessaria est et æque habet locum respectu omnium creaturarum possibilium; ergo, si quælibet videri potest, omnes necessario videntur, quia eadem est necessitas respectu unius et alterius et omnium simul, quæ cujuslibet per se sumptæ. Ad hoc vero respondemus, recte procedere, si objectum ipsum primarium perfecte comprehenderetur : tamen cum in modo videndi sit inæqualitas, non esse necessarium, ut connexio illa, quæ est inter causam et effectus exacte videatur quoad omnes effectus in particulari; nam recte fieri potest, ut in eadem causa magis, vel minus visa plures, vel pauciores effectus videantur. Unde quod Durandus sumit de repræsentatione naturali omnium rerum possibilium, est quodammodo verum de repræsentatione in potentia, seu in actu primo, quia essentia de se est sufficiens ad omnia repræsentanda. Sed inde non recte infertur repræsentatio in actu secundo, quia hæc fit per visionem, quæ non est adæquata illi speciei, seu causæ, vel lumini. Unde etiam non consequenter loquitur Durandus distinguens in hoc inter creaturas ut possibiles, vel ut existentes. Quia divina essentia utrasque repræsentat naturaliter in actu primo, si ipsæ repræsentabiles sunt. Unde sicut non recte infertur, quod creaturas existentes repræsentet necessario in actu secundo : etiamsi supponatur, illas esse futuras : ita nec de possibilibus id recte infert Durandus.

11. *Objicitur secundo.*—*Respondetur.*— Sed instant, hoc esse verum, quando in ipsamet causa aliquid novum apparet in ipsa formaliter existens, ratione cujus est causa novi effectus, qui in illa cognoscitur. Nam si objective non plus video in causa per unam visionem, quam per aliam quoad formalem perfectionem ejus, a qua effectus manare possunt, qui fieri potest, ut in illa et per illam plures, vel diversi effectus videantur? Respondeo necessarium non esse, ut illa visio, quæ facit videre aliquam creaturam in essentia divina, quatenus intelligitur terminari ad essentiam divinam prius ratione, quam ad creaturas in ipsa visas, perfectionem aliquam formalem novam in ipsa essentia ostendat, quam non ostendit alia visio, quæ illam creaturam non manifestat : hoc enim impossibile esse, supra ostensum est; sed sufficit ut illam eamdem perfectionem meliori et expressiori modo repræsentet. Quia cognitio effectus in causa non semper provenit ex nova re cognita in causa, sed potest provenire ex profectiori modo concipiendi eamdem causæ perfectionem. Quantumcumque enim virtus causæ in se absoluta sit, negari non potest, quin distinctius et clarius concipiatur, quando concipitur ut conjuncta suis effectibus cum repræsentatione clara diversorum modorum, quibus illi manare possunt a causa. Quamvis enim illi modi non sint distincti in causa, sed in ipsis

effectibus, tamen cum simul cognoscuntur cum causa, et ex virtute causæ, profecto clarius et distinctius concipitur causa. Quia ergo hæc tota repræsentatio, non est necessaria in omni visione creata, ideo necessarium non est, ut ex vi cujuscumque visionis videantur. Cur autem unus potius, quam alius effectus per hanc, vel illam visionem repræsentetur, inferius dicemus.

12. *Secunda conclusio.* — Dico secundo. Probabilius est, non posse dari visionem Dei creatam, per quam videantur in Deo omnes res possibiles. Ita sentit D. Thomas in locis citatis et communiter ejus discipuli, consentiuntque Bonaventura, Scotus et Richardus, in 3, dist. 14, et in 4, dist. 49. Henricus, dicto quodlib. 7, quæst. 4 et 5. De hac vero assertione hic breviter dicam, quia illam ex professo tractavi in 1 tom., 3 part., disp. 26, sect. 2. Et a posteriori magnum argumentum sumitur ex ibi dictis. Quia si visio tam perfecta non est concessa animæ Christi, ut omnes fatentur, magnum signum est, non esse possibilem. Unde ratio a priori esse videtur, quia ad hoc requiritur lumen infinitum, quod non est possibile. Maxime vero solet probari ab inconvenienti, quia valde probabiliter sequitur, per hujusmodi visionem comprehendi divinam essentiam. Propter quam causam nonnulli ex modernis contrariam sententiam et opinionem damnant, ut errori proximam, et parum tutam in fide ; sed hoc nimium est : quia licet certum sit, Deum non posse comprehendi ab intellectu creato, quantumvis elevato, ut supra dictum est, tamen quod illa visio omnium possibilium in Deo, esset comprehensio, est mera opinio fundata in illatione quadam probabili, sed incerta, et ideo hoc non sufficit ad hujusmodi censuram, vel aliquam notam contrariæ opinionis. De qua re dicemus plura infra, cap. 29.

13. *Tertia conclusio.* — *Objectio.* — *Responsio.* — Dico tertio : Non est necessarium videre in Deo viso aliquam creaturam in particulari secundum propriam naturam specificam seu genericam ejus. Probatur, quia hoc ipso, quod non necessario videntur omnes, potest aliqua determinate occultari, ergo et quælibet determinate, seu sigillatim sumpta : nam quoad hoc eadem est omnium ratio, ergo et omnes simul, seu collective sumptæ, propter eamdem causam. Dices : quamvis non sit necessarium aliquam determinate videre, potest esse necessarium videre aliquam saltem indeterminate, id est, hanc, vel illam. Respondetur tamen, in præsenti materia non posse hoc rationabiliter dici : nam qua ratione quælibet creatura secundum propriam et determinatam naturam, non habet necessariam connexionem cum visione Dei secundum communem speciem ejus, eadem ratione, neque collectio omnium creaturarum secundum proprias naturas earum habet hujusmodi connexionem, quia divina essentia, vel Omnipotentia ad totam collectionem eodem modo quoad singulos effectus comparatur.

14. *Quarta conclusio.* — Dico quarto probabile esse , visa divina essentia , necessarium esse videre, quidquid est possibile, vel creabile saltem sub hoc communissimo conceptu creabilis, seu possibilis. Sic Capreolus in 4, distinct. 49, quæst. 5, art. 3, ad argumentum contra primam conclusionem, ubi in hanc sententiam citat alios, idem Sotus ibi quæst. 3, art. 3, et moderni Thomistæ. Dico autem solum esse probabile, quia est res dubia. Probatur autem, quia necessarium est viso Deo, videre illum esse omnipotentem, non potest autem videri omnipotentia sub propria ratione et præsertim visione clara et prout in se est, nisi saltem videatur esse tantæ perfectionis et virtutis, ut sit efficax ad omne possibile, seu ad omne id, quod non repugnat, ergo necesse est viso Deo videre, omne creabile esse possibile ex vi talis potentiæ Dei, quamvis non videatur in particulari, quidnam illud sit, quod sub objecto creabili comprehenditur. Declaratur, quia licet omnipotentia Dei sit alterius ordinis a qualibet potentia creata et non recipiat speciem a suo objecto, sicut inferiores potentiæ, nec relationem ad illud habeat : tamen in hoc habet aliquam convenientiam, quod necesse est habere aliquid per modum objecti, quod habet necessariam connexionem cum illa natura, non quia ipsa ab objecto pendeat ; sed potius quia objectum in suo esse pendet et in sua possibilitate, quasi constituitur, seu denominatur a tali potentia : ergo sicut aliæ potentiæ non possunt cognosci sine objecto saltem adæquato : ita neque omnipotentia Dei clare videri sine conjunctione cum objecto possibili, seu creabili, ut sic : nam illud est tanquam objectum adæquatum. In quo differt hæc communis ratio ab omnibus particularibus naturis creatis.

15. *Viso Deo necessario videtur ejus omnipotentia.*—Quod vero necessarium sit, viso Deo, videre omnipotentiam, videtur clarius, quam ut indigeat probatione. Primum, quia hujusmodi perfectio est essentialis ipsi Deo et non intelligitur comprehensa sub aliqua alia perfectione. Secundo quia viso Deo, necessarium

est videre, eum habere intellectum et voluntatem secundum propriam perfectionem, quam intelligimus, correspondere Deo his vocibus et conceptibus nostris : ergo eadem ratione necesse est videre omnipotentiam eodem modo, quia non est minus intrinsecum et essentiale hoc attributum, quam illa. Tertio potest sic explicari, quia quando essentia alicujus rei cognoscitur, verbi gratia, ab angelo per scientiam non discursivam, sed simplicem, ac perfectam, visa essentia videntur in illa proprietates, quæ conjunctissimæ sunt cum ipsa essentia et præsertim si sint illi adæquatæ et ab illa non distinguantur, sed visio Dei est scientia altioris ordinis, simplicissima et sine discursu : Omnipotentia autem Dei est attributum divinæ essentiæ non per modum proprietatis, sed potius per modum prædicati essentialis, ergo visa tali essentia, quidditative cognita, necesse est videre omnipotentiam ejus, saltem sub hoc adæquato conceptu, quodomnia in se eminenter continet et quod efficax est ad omnia, quæ exse non repugnant.

16. Neque contra hanc assertionem urgent argumenta in ultima opinione facta. Quia jam ostendimus, rationem differentiæ inter creaturas speciales etcommunem rationem entis creabilis, seu possibilis. Nam hujus cognitio magis necessaria est, ut efficacia et virtus divinæ naturæ videri possit, quam visio particularium specierum. Illa autem necessitas non est, quia omnipotentia Dei pendeat ab ente creabili, sed potius e contrario, quia tale objectum habet necessariam connexionem cum tali potentia et in eo veluti explicatur ejus virtus, propter quod videri non potest, nisi illo etiam aliquo modo concepto. Neque ad hoc oportet, fingere in Deo aliquam habitudinem per modum relationis ad creaturam, quia revera nulla est, sed est potentia Dei res omnino absoluta, quæ nihilominus quoad sui cognitionem, seu visionem potest habere prædictam connexionem cum objecto creabili propter rationem explicatam. Denique jam declaratum est, quomodo non possit videri Deus, non visa omnipotentia ejus. Ad hoc autem non est necesse, ut videns Deum ratione distinguat omnipotentiam ab essentia, sed satis est, ut videat summam perfectionem Dei prout in se est, et prout eminenter continet omne possibile, atque adeo ut est infinitæ virtutis et efficaciæ, quod totum unico simplici conceptu beatus intuetur.

17. *Rationi dubitandi in principio positæ respondetur.* — Solum superest, ut respondeamus ad rationem dubitandi in principio positam, cujus difficultas præcipue consistit in quadam interrogatione, in qua aliqui magnam vim faciunt. Cur (scilicet) viso Deo, hæc potius res, quam illæ in ipso videantur? Ad quod primo responderi potest consequenter, provenire ex libera voluntate Dei, quia sicut videtur quando vult, ita etiam quomodo vult : sic enim, ut supra notavi, dici solet speculum voluntarium. Cum enim intellectus ad visionem beatam concurrat, ut instrumentum Dei per voluntatem liberam principalis agentis determinatur, ut potius has creaturas, quam illas videat. Quæ responsio vera quidem est loquendo de prima radice hujus diversitatis, quamvis etiam ex parte meritorum, seu status beati possit assignari aliqua ratio hujus effectus, ut constabit ex inferius dicendis, c. 28. Nihilominus tamen, quia Deus operatur cum causis secundis juxta capacitatem earum, oportet assignare in ipsa visione, vel in principio proximo ejus causam, hujus differentiæ, si fortasse aliqua reperiri potest.

18. *Aliter respondetur ex D. Thoma.* — Secundo igitur respondet D. Thomas, quæst. 8, de Veritate, articulo 4 ad 12, inter effectus, qui in causa continentur, quosdam esse notiores aliis, qui propterea visa causa statim videntur, vel saltem facilius, alios vero esse effectus magis reconditos, ad quos videndos in causa necesse est virtutem causæ magis penetrare, ac perfectius cognosci. Et ex hac radice dicit provenire, ut viso Deo, hi potius quam alii effectus videantur juxta mensuram et perfectionem luminis. Quæ doctrina apta est ad explicandam rationem differentiæ inter primam et ultimam conclusionem, quia illæ rationes universales creaturarum, quæ sunt veluti adæquatum objectum divinæ Omnipotentiæ, statim relucent in Deo, viso Deo et facillime cognoscuntur, atque immediatam connexionem habent cum quocumque proprio conceptu Dei. Quæ omnia non ita reperiuntur in specialibus creaturis secundum proprias naturas et essentias earum. At vero loquendo de comparatione ipsarum particularium creaturarum, cur hæ potius, quam illæ videantur : non videtur reddi sufficiens ratio ex illa doctrina, quia licet ad videndas perfectiores creaturas, cæteris paribus, necessarium videatur perfectius lumen et visio perfectior : tamen quod attinet ad necessariam connexionem singularum creaturarum cum essentia Dei, eadem est ratio de omnibus, ut supra dixi.

19. *Animadversio.* — Quapropter advertendum est rationem hujus diversitatis postulare

posse vel ex parte visionis, cur potius repræsentet has, quam illas creaturas, vel ex parte luminis et speciei intelligibilis, seu divinæ essentiæ, quatenus habet rationem speciei, quæ sunt principia proxima visionis. Quoad priorem partem dico: non esse quærendam rationem aliunde, quam ex entitate ipsius visionis, nam quia talis et tam perfecta est in entitate sua, ideo tam perfecte repræsentat Deum, et quia repræsentat Deum cum tali perfectione, ideo facit in eo videri has creaturas potius, quam illas. Hæc enim repræsentatio visionis non est voluntaria, seu ad placitum, sed est naturalis et per modum effectus formalis ipsius visionis, ergo necesse est, ut fundetur in physica entitate et perfectione ipsius visionis. Ut si per unam visionem videatur Deus et angelus, verbi gratia, in illo, per aliam vero videatur Deus et leo in illo, hoc provenit ex majori perfectione illius visionis.

20. *Quæsitum responsum.* — Quod si inquiras, quæ sit hæc major perfectio. Communiter explicatur per modum majoris intensionis. At hoc nonnullas pati potest difficultates. Primo quia gradus intensionis præcise considerari servant inter se ordinem quemdam et conformitatem, ita ut primus supponat secundum, et secundus tertium, et sic de aliis, in cognitione autem diversarum creaturarum nullus est necessarius ordo, potest enim videri perfectior creatura, non visa minus perfecta et e contrario: non potest ergo servari proportio intensionis graduum ad hanc quasi extensionem ex parte objecti. Deinde quia intensio solum fit per majorem conatum potentiæ, seu radicationem qualitatis in illa in ordine ad idem, et ideo non recte intelligitur, quod per solam intensionem extendatur secundus gradus ad cognoscendas plures creaturas, quam primus, sed solum ad videndum melius easdem. Sicut amor Dei ex hoc, quod intendatur præcise non intelligitur extendi ad proximum, vel ad aliquid aliud, sed solum circa idem perfectius versari.

21. *Alterum responsum.* — Aliter ergo dici potest, hoc provenire ex perfectiori entitate specifica visionis. Sed hoc supra rejectum est: melius ergo attribuetur hæc diversitas diversæ entitati individuali ipsius visionis, etiamsi indivisibilis sit, quia sicut unus intellectus perfectior est, quam alius, non ex majori intensione, sed ex majori perfectione individuali: sic intelligi facile potest de visione. Atque idem consequenter dicendum est de lumine, quia principium accommodatur suo effectui. Et similiter dicendum est de specie; nam datur juxta perfectionem luminis, seu divina essentia accommodat suum concursum per modum speciei, juxta exigentiam luminis. Atque eadem ratione licet fieri possit, ut duæ visiones repræsentent diversos effectus et quod in perfectione, omnibus pensatis, æquales sint, totum hoc referendum est proxime in diversam perfectionem entitativam ipsius visionis; nam una ex natura sua habet repræsentare Deum hoc modo, altera vero aliter. Est autem hæc sufficiens ratio, quia unaquæque forma natura sua habet determinatum suum effectum formalem. Aliqui vero, cum non habeant, quid contra hanc diversitatem individualem visionem objiciant, dicunt illam esse commentitiam et nunquam in qualitatibus inveniri. Sed revera non ita est, nam in qualitatibus respicientibus objecta est frequens distinctio, ut visiones Petri et Pauli differunt in repræsentatione objectorum, plusquam duæ visiones numero distinctæ ejusdem personæ: et sic de aliis, in præsenti vero licet objectum primarium idem sit; tamen diverso modo magis, vel minus claro et perfecto concipitur, cum conjunctione ad unum objectum secundarium, quam ad aliud, et hoc satis est, ut visiones individualiter distinctæ, natura sua habeant illam diversitatem in suis effectibus formalibus.

22. *Corollarium.*—Atque hinc primo intelligitur, falsum esse, quod Scotus et alii dicunt, fieri posse, ut stante eadem visione et in entitate invariata manente, nunc per illam videantur istæ creaturæ: postea aliæ, quia Deus est speculum voluntarium; patet enim ex dictis hoc non esse possibile, cum repræsentatio illa sit naturalis in genere causæ formalis, et per modum actus secundi et ultimi. Nec Deus dicitur speculum voluntarium, quia per quamcumque visionem possit manifestare, quæ voluerit, non enim potest privare formam suo effectu formali, manente illa in subjecto, nec etiam potest proprius effectus formalis unius formæ fieri per aliam, natura sua habentem distinctum effectum, sive individualem, sive specificum, quia servata proportione eadem est ratio.

23. *Alterum corollarium.*—Colligitur secundo, non posse illam visionem recipere variationem in ordine ad creaturas possibiles, quin recipiat in ordine ad Deum. Cujus contrarium sentiunt alii auctores, quia actus potest variari in ordine ad objectum secundarium, licet non varietur circa primarium. Haberet autem hoc locum aliquo modo, si objecta illa tantum con-

comitanter viderentur. At supposita superiori doctrina, id dici non potest. Ratio est, quia per illam visionem videntur creaturæ in Deo ut in causa et tanquam in primario objecto et medio cognito : ergo ut alii et alii effectus videantur in causa, necesse est, causam ipsam aliter et aliter videri. Item diximus, actum illum, quo videntur Deus et creatura, esse in sua entitate indivisibilem, ergo non potest in se recipere mutationem, quin in tota sua indivisibili entitate illam recipiat : ergo oportet, variari tam respectu Dei, quam respectu creaturarum. Nec refert, si quis opinetur, illum actum extendi ad creaturas per hoc, quod in se intensior fiat, quia necesse est etiam in ea opinione assignare aliquem gradum intensionis, quo posito manifestetur creatura in Deo et consequenter necessarium est, posito illo gradu, vel melius, vel aliter manifestari Deum, ergo cum necesse sit variata illa visione circa creaturas, variari aliquem gradum intensionis ejus, secundum illum oportebit variari visionem circa Deum.

24. *Tertium corollarium.*—Unde obiter colligitur tertio, cæteris paribus, eo perfectius videre Deum, quo plures, vel meliores creaturæ videntur in Deo. Non quia hæc sit ratio a priori melius videndi Deum, sed potius quia a posteriori et ab effectu colligimus eo causam perfectius videri, quo plura et meliora in eo videntur, cæteris paribus, quia hoc est signum, virtutem ejus perfectius penetrari et cognosci. Unde consequenter fit, ad hujusmodi visionem perfectius lumen requiri, quia actus secundus correspondet primo : Nec censeo necessarium distinguere, ut quidam faciunt, de pluribus speciebus creaturarum, vel de pluribus individuis, nec de pluribus substantiis, aut accidentibus, quia quacumque ratione plura simul in Deo videantur ex possibilibus, si cætera paria sint, necesse est, visionem Dei esse meliorem, quia revera virtus et potentia ejus perfectius cognoscitur.

CAPUT XXVII.

AN IN DEO VISO VIDERI POSSINT CREATURÆ SECUNDUM SUAM EXISTENTIAM ACTUALEM.

1. Diximus de rebus possibilibus : dicendum superest de rebus aliquando futuris : et prius dicemus, quid in hoc sit necessarium vel possibile : postea vero quid de facto contingat.

2. *Prima opinio.* — Prima ergo opinio fuit, quam refert divus Thomas, q. 20, de Veritate, art. 4, et Durandus in 3, d. 14, q. 2, et in 4, d. 49, q. 3, omnes beatos videntes Deum necessario videre omnia, quæ aliquando fuerunt, vel futura sunt, unde fit, omnes videre omnia quæ Deus scit scientia visionis. Quæ opinio potuit occasionem sumere ex illo Gregorii, 2, Moral., cap. 2. *Quid non vident, qui videntem omnia vident?* Item quia Scriptura sacra ita videtur loqui de sanctis angelis, ac si omnia sint præsentia eorum visioni. Ut est illud primæ ad Timotheum 5: *Testificor coram Deo et electis angelis,* et illud 1, ad Corinth. 11. *Oportet mulieres velamen habere super caput suum propter angelos.* Sed hæc valde infirma sunt. Oportet etiam ut hæc opinio supponat, viso Deo necessario videre in illo omnes creaturas possibiles, quia, nisi hoc supponatur, nulla potest reddi ratio, ob quam necessario videantur omnes creaturæ factæ. Quia illæ (absolute loquendo), non habent majorem connexionem cum omnipotentia Dei, quam possibiles, ut per se constat : voluntas vero libera, quæ ad has potius, quam ad alias creaturas terminata est, non necessario videtur, ut ostendimus : ergo necessario supponendum est in hac sententia illud fundamentum. Cui addendum est aliud, scilicet, visa aliqua creatura in Deo sub esse possibili, necessario videri quoad existentiam actualem, si illam de facto habitura est. Et hoc a simili suaderi potest : quia Deus per scientiam suam omnino eamdem et immutatam, qua videt res possibiles, necessario videt futura, si futura sunt : ergo idem credendum est de visione beatifica. Probatur consequentia, quia illa visio beata est eminentissima participatio scientiæ divinæ, et mensuratur æternitate, et est suo modo invariabilis ; ergo mirum non est, quod participet illam perfectionem.

3. *Hæreticam esse putant moderni, sed perperam.* — Hanc vero sententiam damnant, ut hæreticam, moderni (quod nec divus Thomas, nec Durandus fecerunt), quia videtur repugnare Scripturis, in quibus sanctis angelis tribuitur ignorantia aliquarum rerum, vel futurarum, vel existentium, si autem in Verbo omnia viderent, nihil ignorarent. Antecedens probatur primo, quia de fide est, angelos ignorare diem judicii, Matth. 24 : *De illa die nemo scit, neque angeli.* Secundo, quia Isai. 72. *Sancti angeli,* interrogant, *Quis est iste qui venit de Edom?* Ignorabant ergo id, quod interrogabant. Sicque intelligit Ambrosius, lib. de instit. Virg. et lib. de Mysteriis, c. 7, conjungens cum illis verbis illa Psal. 23 : *Quis est iste Rex gloriæ?* Ex quibus etiam Dionysius, c. 7, de

cœlesti Hierarch., collegit, inferiores angelos sanctos doceri et illuminari a superioribus. Tertio ex illo ad Ephes. 3: *Ut innotescat principibus et potestatibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei.* Ergo angeli per Ecclesiam multa de divinis mysteriis discunt, quæ prius ignorabant.

4. *Explicantur sacrarum litterarum testimonia præmissa.* — Hæc vero testimonia sunt probabilia argumenta, non tamen, quæ sufficiant ad certam fidem faciendam, cum res ab Ecclesia definita non sit. Nam quod ad primum attinet, non est de fide, angelos sanctos ignorare diem judicii, sicut enim in dicto loco dicitur, *Neque angeli,* ita etiam dicitur, *Neque Filius.* Ergo sicut hoc explicatur, quod Filius nescit ad dicendum, vel quod nescit, a se, sed a Patre, vel quod nescit scientia humana et naturali : ita posset quis sine errore de angelis explicare, ut latius in 3 p., q. 10, art. 2, dixi. Testimonium autem Isaiæ et Psalmi minus est efficax, quia multi intelligunt, non esse angelos, qui loquuntur ibi, sed prophetam ipsum, qui usus est illo loquendi genere, ut Christi triumphum altiori modo explicaret et amplificaret, ut ait Tertullianus, l. 4, contra Marcionem, c. 40. Deinde licet demus, angelos esse, qui interrogant et respondent, non tamen necesse est, ut propter ignorantiam interrogent, sed ex admiratione, ut ait Origines in Mattheum, et tom. 9, in Joannem, vel ex abundanti gaudio, ut significavit Augustinus, serm. 188, de Tempore. Non est autem necesse, ut admiratio procedat ex ignorantia, potest enim oriri ex novo genere experimentalis cognitionis, ut in Christo Domino constat. Adde, materiam illius interrogationis talem fuisse, ut non videatur potuisse ab angelis ignorari. Recte neque sciebant, quis esset Christus et quod propter redemptionem hominum passus esset : nam propterea in nocte Nativitatis ipsi canebant gloriam Deo et annuntiabant pacem hominibus. Denique locus ille ad Eph. 3, non ostendit ignorantiam in angelis, tum quia potest recte intelligi de scientia experimentali, seu effectus in se ipso, sicut intelligitur illud 1, ad Tim. 3 : *Magnum est pietatis Sacramentum quod apparuit angelis.* Tum etiam quia possunt illa verba explicari, non de bonis, sed de malis angelis, qui vel inviti mysteria Christi credunt, per ea, quæ in Ecclesia fieri vident, ut exponunt Ambrosius ibi et Augustinus in libro quæst. novi et veteris testamenti, q. 111.

5. *Non omnes beati vident in Deo omnia futura contingentia.*—Quamvis autem hæc testimonia non omnino convincant, nihilominus verum est et satis certum, non omnes beatos videre in Deo omnia futura contingentia, neque omnes omnium cordium cogitationes, neque omnia quæ Deus de rebus omnibus facere disposuit. Unde fit consequens, non necessario videre omnes beatos in Verbo omnium rerum existentia, quia si illud esset necessarium, omnibus de facto conveniret. Illud ergo primum, scilicet, quod de facto non omnia videant, suaderi potest ex communi modo loquendi sacræ Scripturæ, in qua legimus sepæ quosdam sanctos angelos alios instruere de rebus faciendis, quod supponere videtur, eos non omnia scire. Ut Apoc. 7: *Angelus clamavit magna voce ad quatuor angelos : Nolite nocere terræ, mari, neque arboribus, quoadusque signemus servos Dei,* Daniel 10. Unus angelus resistit alteri, quod omnes exponunt, quia unusquisque deprecabatur pro populo suo, ignorans, quid Deus facere disposuisset. Præterea non est dubium, quin hæc sit sententia Dionysii et aliorum Patrum, qui hinc colligunt, angelos de novo illuminari, quod non esset necessarium, si omnia viderent in Verbo, sicut Christi anima nullam novam illuminationem, vel revelationem suspicit, quia omnia videt. Unde etiam sumitur argumentum : nam theologi hoc tribuunt animæ Christi ut singulare, quod videat in Verbo omnia, quæ Verbum videt scientia visionis, non est ergo tam facile ad omnes alios sanctos extendendum. Denique nulla ratio afferri potest hujus necessitatis, quia ostensum est, non necessario videri omnia possibilia, ergo neque erit necessarium videre omnia futura, etiam sub esse possibili, quia licet futura sint, ex se non habent majorem connexionem cum omnipotentia Dei ; voluntas autem Dei libera non necessario videtur. An vero cognita in Verbo aliqua creatura, quæ aliquando futura est, necessario cognoscatur existentia ejus, dicemus statim.

6. *Secunda opinio.* — *Fundamentum.* — Secunda ergo opinio præcedenti omnino contraria negat posse videri in Verbo creaturas, ut existentes. Quam opinionem tenent Nominales, Ochamus in 4, quæstione 13, quem sequitur Gabriel in 3, dist. 14, item supplement. Gabriel in 4, dist. 49, dicit, intuitivam visionem intellectualem creaturæ in Verbo esse ejusdem speciei, cum intuitiva visione in proprio genere, quod est dicere, illam non esse in Verbo proprie et formaliter, sed causaliter tantum. Durandus etiam licet admittat cognitionem creaturarum in Verbo secundum esse essen-

tiæ, negat esse posse secundum esse existentiæ, ut patet in 4, dist. 49, quæst. 2. Quia cognitio existentiæ creaturæ est per visionem intuitivam illius, est autem contra rationem visionis intuitivæ, quod fiat per aliud medium cognitum, sed fieri debet immediate in re visa. Idem quesentit Henricus, quodlibet 7, quæst. 5, potestque fundari hoc modo opinio. Quia creaturæ videntur in Verbo ut in causa, ut dictum est, sed in Deo ut in causa non possunt videri creaturæ ut actu existentes, vel futuræ, sed tantum sub esse possibili, ergo. Probatur minor, quia in causa duo possunt considerari, unum virtus causæ, alterum actualis causalitas ejus. In virtutæ ergo causæ, seu in omnipotentia Dei non possunt videri creaturæ existentes, quia ut sic, non habent necessariam connexionem cum omnipotentia, nam si Deus nihil facere decrevisset, posset videri omnipotentia Dei, nulla creatura visa et existente. At in universum ex nulla causa, quantumvis cognoscatur ejus virtus, potest colligi existentia effectus, nisi illa causa sit necessario agens et cognoscatur applicata cum omnibus conditionibus requisitis ad operandum. At vero causalitas omnipotentiæ Dei non est in Deo, sed est actio transiens, ergo ut exercita et in actu posita, non potest cognosci in Deo, sed tantum in se, quia in Deo semper repræsentatur solum ut possibilis.

7. Dici vero potest, actionem illam ut exercitam, vel exercendam et terminum ejus, ut futurum, cognosci in voluntate Dei et libera ejus determinatione, per hanc enim determinatur potentia ad operandum, et illa voluntas non est actio ad extra, sed potius principium ejus, seu conditio necessaria ex parte Dei, ut actio ad extra fluat ex omnipotentia ejus, qua conditione, seu determinatione voluntatis posita, necessario fluit actio, et ideo in illa voluntate recte cognosci potest existentia effectus. Sed hæc responsio habet imprimis difficultates omnes supra tactas de cognitione determinationis liberæ voluntatis Dei et præsertim, quia illius cognitio quodammodo pendet ex cognitione effectus, vel saltem necessario habet illam conjunctam: unde non magis videtur cognosci effectus ex illa voluntate, quam voluntas in effectu. Deinde, quia cognitio effectus in voluntate, licet possit dici cognitio existentiæ futuræ effectus, tamen illa non est cognitio proprie intuitiva, sed potius abstractiva, quia ut sic, non terminatur ad rem, quatenus in se existit, ita ut ex directa et præcisa tendentia ad eam videatur existentia ejus.

8. Ultimo, quod difficilius est, quia non omnes res, quæ aliquando habent existentiam, possunt illo modo cognosci in determinatione divinæ voluntatis, ut actus liberi pravi, quos divina voluntas non absolute præfinit et omnes effectus, quia ab illis pendent. Nam circa hos actus non habet Deus absolutam voluntatem efficiendi illos ante præscientiam illorum, sed habet voluntatem permittendi illos, et voluntatem concurrendi ad illos cum voluntate creata simul se determinante. Unde quod talis effectus sit futurus, non solum pendet ex illa voluntate et concursu Dei, sed etiam ex influxu voluntatis liberæ, quæ non determinatur ad illum præstandum per solam divinam voluntatem, ergo ut effectus cognoscatur futurus, necesse est aliunde cognoscere, quod voluntas creata simul est determinanda ad illum effectum, hoc autem non cognoscitur in sola divina voluntate ; ergo ille effectus ut futurus, non potest in Deo tanquam in causa cognoci, imo neque in illa causa cognosci potest, sed in se ipso.

9. Explicatur etiam hæc difficultas, nam ita philosophandum est de visione beatorum, sicut de scientia Dei, saltem secundum quamdam analogiam et participationem, quia hæc visio est eminentissima participatio illius scientiæ, quam Deus de se habet. Sed Deus quatenus intelligitur habere scientiam intuitivam creaturarum, non intelligitur videre creaturas in se tanquam in causa, sed in se ipsis immediate intuendo varietates per se cognoscibiles: quia ante hanc scientiam visionis intelligitur Deus habere scientiam comprehensivam sui ipsius, ut esse potest causa omnium et ut sic, illa scientia non est intuitiva futurorum. Tamen quia infinitæ perfectionis est per se ipsam (nostro modo loquendi) extenditur ad intuenda objecta existentia in aliqua differentia temporis, supposito quod debeant existere. Ergo similiter beatus non potest videre in Verbo, ut in causa, existentias rerum, sed debet illas intueri in se ipsis quasi per quamdam extensionem. Unde ulterius necesse est, ut intercedat differentia inter hanc visionem et scientiam Dei, quod divina scientia, quia est infinita per se ipsam omnino et sine ulla additione, intelligitur terminari ad hæc objecta. At vero visio creata, cum sit limitata et finita, non potest extendi et terminari adhæc objecta sine additione alicujus perfectionis: hæc autem additio non potest fieri in eodem actu, nec per modum extensionis, ut supra probatum est, nec per modum intensionis, quia illa visio non potest intendi, nisi per ordinem ad Deum,

quem respicit, ut primarium objectum : hæc autem additio non fit in ordine ad Deum, sed immediate in ordine ad creaturam visam. Ergo necesse est, ut hæc intuitio creaturæ existentis fiat per novum actum distinctum a visione, qua videtur Deus, ita tamen ut ab illa visione derivetur aliquo modo, et ideo dicatur esse in Verbo, non proprie et formaliter, sed causaliter.

10. *Conclusio.* — Nihilominus non est recedendum a sententia D. Thomæ et communi. Unde dico, beatos et posse et de facto videre creaturas in Verbo, non tantum ut possibiles, sed etiam ut existentes, vel futuras in aliqua differentia temporis. Sic D. Thomas, 3 part., quæst. 12, art. 8, 9 et 10, quem sequuntur omnes ejus discipuli et alii auctores citati, præcedenti capite (exceptis Durando et Henrico). Sumiturque ex Augustino supposita sententia ejus supra tractata. Quando enim dicit, angelos videre in Verbo creaturas, non loquitur de possibilibus, sed de factis. Hoc prætera supponunt, qui docent (ut capite sequenti videbimus) videre beatos mysteria fidei in Verbo, loquuntur enim de mysteriis factis, non enim credimus, tantum posse hæc Deum facere, sed fecisse ; hoc ergo etiam videbimus, igitur videbimus existentias talium rerum. Alia etiam, quæ ex Bernardo et Concilio Senonensi supra adduximus, ad hoc confirmandum valent. Addere item possumus Laurentium Justinianum, sermone de Omnibus sanctis, qui ait: *Beatos videre clare pericula in quibus nos versamur.* Julianus etiam, Toletanus, tractans illa verba Matth. 18 : *Angeli eorum semper vident,* etc., dicit: Cum angeli huc veniunt ad nos custodiendos, non separari a visione Dei, *Quia si aspectum conditoris amitterent, nec jacentes erigere, nec ignorantibus vera nuntiare potuissent.* Supponit ergo in Deo videre ea, quæ annunciant. Dionysius etiam sæpe significat, superiores angelos illuminare inferiores de his, quæ in Verbo vident. Citari solent Nazianzenus, orat. 11, 18, 20 et 22, Cyprianus, lib. de Mortalitate, Tertullianus, lib. de Monog., c. 10. Quibus locis docent, beatos res nostras curare et videre, sed illi facile possunt explicari de revelatione facta extra visionem Verbi. Denique de anima Christi omnes docent, videre in Verbo omnia, quæ Deus scientia visionis. Quod negare nec pium esset, nec prudens, aut probabile, at vero si non videat ipsomet actu beatifico, dici non potest cum fundamento quod simul omnia videat, nec facile intelligi poterit, quomodo successive omnia illa exhauriat, cum sint infinita: oportet ergo fateri, in Verbo videre simul uno actu res infinitas.

11. Ratione tandem solum probari hoc potest, quia non implicat contradictionem ; nulla enim ostendi potest, ut patebit explicando aliqualiter modum et respondendo factis objectionibus. Deinde quia per se verisimile est, Deum posse per aliquam creatam scientiam per se infusam manifestare hujusmodi res secundum existentias suas, et multi probabiliter existimant, Christi animam per scientiam infusam cognovisse evidenter futura contingentia in se ipsis: ergo multo magis hoc fieri poterit per scientiam beatam, quæ est altioris ordinis, per quam perfectiori modo scientia et æternitas Dei participatur. Præterea sic explicatur : Nam Deus in seipso creaturas continet et perfectissimo modo illas comprehendit, non solum essentias et virtutes earum cognoscendo, sed etiam causalitates et omnes causalitates et omnes determinationes earum, quæ vel futuræ sunt, vel futuræ essent, si tales creaturæ fierent: aut si tali modo operari permitterentur : ergo simili modo potest Deus communicare intellectui creato talem, tamque perfectam visionem creaturarum in Deo, ut per eam videantur creaturæ cum omnibus virtutibus, causalitatibus, ac determinationibus earum. Quia tota difficultas, quæ potest esse in hac scientia creata, fere reperitur in increata, et nulla est aperta repugnantia in hujusmodi participatione.

12. Unde non est necesse hujusmodi existentiam, vel futuritionem effectus creati videri proprie et immediate in virtute aut in voluntate divina, tanquam in causa potente operari, vel actu operante: contra hoc enim recte procedunt difficultates positæ, quæ eodem modo urgent in scientia increata Dei: satis ergo est, quod creaturæ ipsæ simpliciter cognoscantur in Deo tanquam in causa et quod illa scientia propter eximiam perfectionem suam consequenter extendatur ad intuendum in creatura quidquid in ea esse potest, vel aliquando futurum est, ut in ultima objectione circa secundam opinionem sufficienter explicatum est.

13. *Quæsitum.* — Ut vero illi objectioni respondeamus (aliæ enim ex dictis expeditæ sunt) quæri potest, an hæc perfectio conveniat omni visioni beatificæ, ita ut omnis creatura, quæ per quacumque visionem beatam ut possibilis videtur, videatur etiam ut existens, si futura est, vel ut operans, si est operatura. Unde consequenter oportet exponere, ad satisfaciendum

difficultati supra positæ, per quid extendatur visio ad hujusmodi repræsentationem, si id non habebit præcise ex hoc, quod visio est. Et in utroque videri potest hæc necessario esse conjuncta in visione, et ideo nullam extensionem, vel additionem in visione necessariam esse. Et potest a simili declarari, nam angelus eodem lumine, quo rem singularem cognoscit possibilem, etiam videt existentem, quando existit.

14. *Responsum.* — Nihilominus probabilius videtur, non sequi necessario unum ex alio, ita ut licet res aliqua sit aliquando habitura existentiam, possit in Verbo videri quoad essentiam, non videndo, quod futura sit. In quo cum Durando et Henrico sentio. Et ratio est, quia sine dubio perfectior est visio, qua cognoscitur creatura in Deo intuitive, et ut existens, quam si videatur tantum ut possibilis, etiam si supponamus, illam creaturam habituram esse existentiam. Majoris item virtutis est cognoscere de voluntate creata, quid factura sit, quam cognoscere tantum, quid possit facere, ergo idem est de visione Dei; ergo non est necesse, ut omnis visio creata, quæ minorem perfectionem habet, habeat etiam majorem, cum illa visio limitata sit et possit recipere magis et minus. Præterea de ipsamet voluntate divina supra diximus, non esse necessarium, ut beatus videat, quid Deus decreverit, quamvis facillime videat, quid Deus possit velle, ergo idem est proportionaliter de voluntate creata visa in Deo. Tandem quia alias possunt inferri incommoda multa, ut quod omnes beati videant vel ultimam circulationem solis futuram, atque ita diem judicii, vel omnia futura contingentia earum saltem rerum, quas possibiles esse cognoscunt, quæ non sunt facile admittenda.

15. *Secunda conclusio.* — Unde ulterius dicendum est, visionem Dei, per quam videntur illa duo, esse distinctam ab ea qua videtur alterum tantum et priorem sine dubio esse magis perfectam: et consequenter esse talem, ut illa posita cum sua perfectione necessario hæc omnia videantur. Quia, ut sæpe dictum est, visio naturaliter repræsentat et per modum causæ formalis, quidquid repræsentare potest, sive primario, sive secundario, et ideo necessario habet hunc effectum, si talis visio actu existit et intellectum informat. Cum vero petitur, quid sit hæc perfectio, quam addit talis visio supra aliam, dicendum est, non esse partialem aliquam entitatem per modum extensionis: quia non est talis compositio in illa visione, nec esse solam intentionem, quia hæc sola non causat quasi extensionem in objecto, sed esse ipsammet individuam entitatem visionis, quia scilicet una est perfectior altera, et ideo ex se sufficiens ad manifestandum perfectius Deum et creaturas in Deo et consequenter ad comprehendendum melius aliquas creaturas, vel virtutes et determinationes, aut existentias earum, ut in præcedenti capite latius dictum est.

16. Atque hinc colligitur responsio ad ultimam interrogationem, quæ hic fieri potest, an scilicet visio beata, per quam videntur creaturæ existentes, simul et a principio repræsentet omnes, etiam antequam fiant: vel solum quando fiunt et existunt. Scotus enim et nonnulli ex Thomistis hunc posteriorem modum amplectuntur, propter quamdam difficultatem, quam attingemus, capite sequenti, et D. Thomas, 1 part., quæst. 89, art. 8, dicit: Beatos videre omnes res, quando sunt præsentes. Et quidam ex his auctoribus dicunt, hoc fieri sine ulla mutatione in illa visione, per solam mutationem objectorum. Quod videtur sentire Ferrarius 3, contra Gentes, cap. 59, et in eadem sententia plane sunt Bonaventura in 3, d. 14, art. 2, quæst. 3, Scotus, quæst. 2, § ult., Marsilius 3, q. 10, art. 2, 3, partis illius. Alius vero dicendi modus esse potest, non esse inconveniens admittere talem mutationem in visione Dei, quæ sit circa creaturas et non circa Deum, quia hoc non repugnat beatitudini.

17. *Vera opinio D. Thomæ.* — Sed contraria sententia est sine dubio vera et D. Thomæ, qui ubique asserit, in scientia beata omnia simul videri, 1 part., quæst. 12, art. 9 et 10, et 22, q. 83, art. 4 ad 2, et 3 part., quæst. 10, art. 2, et in 4, d. 45, quæst. 3, art. 1, ubi idem sentit Capreolus, quæst. 1, et Paludanus, quæst. 2. Unde addit ipse D. Thomas, quæst. 8, de Verit. art. 12, respectu illius visionis perinde esse, quod res sit facta, vel futura, et ex hoc principio docuit, 1 part., quæst. 10, art. 5 ad 1 visionem beatam mensurari æternitate participata, quia nimirum illa visio omnino invariabilis est. Quod etiam expresse docuit Augustinus, lib. 12 Confess., cap. 11 et 3, estque valde consentaneum illi visioni, ut beatitudo ultima est et ultimus terminus meritorum, quæ immutabilia erunt. Item quia lumen gloriæ incorruptibile est, et supra est otensum naturali necessitate prodire in actum sibi adæquatum et proportionatum. Hinc ergo, ut opinor, aperte concluditur visionem illam nec in objecto admittere successionem, quia illa successio non posset fieri sine mutatione aliqua in

ipsa visione, quia non potest fieri mutatio in effectu formali, quin fiat in forma. Præterea in visione illa non potest fieri mutatio circa creaturam, quin fiat circa Deum, cum perfectio visionis proveniat ex modo, quo creatura videtur in Deo. Imo, cum dictum sit, hanc perfectionem convenire tali visioni ratione suæ indivisibilis entitatis, non potest in ea intelligi talis mutatio, nisi facta mutatione in tota visione.

18. Ut ergo illa visio sit immutabilis, ut re vera est, oportet ut quidquid per illam videri potest in aliqua differentia temporis, a principio beatitudinis videatur. Neque hoc habet novam difficultatem, neque inconveniens ullum, quia rationes factæ probant hoc esse possibile, quod possibile est, etiam maxime decens et consentaneum beatitudini est. Ubicumque ergo D. Thomas docet vel angelis, vel animabus beatis revelare Deum aliquid novum, intelligit de revelatione extra Verbum, nam cum non videant omnes omnia, ut sequenti capite dicemus, capaces sunt revelationum et illuminationum circa multa contingentia, sed illæ revelationes extra visionem beatam fiunt. Unde nominales, cum negent beatos videre hæc contingentia formaliter in Verbo, consequenter dicunt, successive ea videre, causaliter in Verbo. Tamen quia inconveniens est de Christi anima ita sentire et de omnibus beatis quoad ea, quæ ad suum statum pertinent, ideo melius dicitur hæc, quæ ad statum pertinent, simul videri, alia successive et extra Verbum.

CAPUT XXVIII.

QUÆ RES DE FACTO VIDEANTUR A BEATIS IN DEO.

1. *Status quæstionis.*—Diximus, posse beatos videre in Verbo, tum res possibiles, tum etiam existentes et obiter significavimus videre aliquas, non tamen omnes. Hinc ergo oritur difficultas præsentis quæstionis, quæ nimirum regula servanda sit ad judicandum, quid videant et quid non videant: de qua re multa dicunt moderni. Ego tamen breviter expediam rem, quia est valde incerta. Ad tria vero capita possunt omnia revocari: primum continet mysteria fidei et res omnes supernaturales : secundum res naturales : tertium actus liberos et contingentes creaturarum, tam præsentes quam futuros.

2. *Prima conclusio.* — Circa primum dicendum est, beatos videre in Verbo mysteria fidei, quæ in via crediderunt. Hanc assertionem aliqui putant ita certam, ut contraria sit erronea, vel ut minimum parum tuta et parum consentanea fidei. Probant ex Paulo 1, ad Corinth. 13, dicente : *Ex parte cognoscimus, cum autem venerit, quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Quibus verbis significat, videre beatos in Verbo omnia, quæ in hac vita credunt, quod esse non posset, nisi in Verbo viderent creaturas, quia multa mysteria credita, creata sunt. Confirmatur, quia si hæc mysteria non vident, nullam creaturam in Verbo vident, ergo non esset unus beatior alio, quod est erroneum. Patet sequela, quia non alia ratione potest unus alio esse beatior, nisi quia plura videt in Verbo. Sed hæc posterior conjectura levis est, quia inæqualitas essentialis beatudinis non est nisi in videndo ipso Deo perfectius, vel minus perfecte, sive in illo videantur creaturæ, sive non, juxta vulgare dictum Augustini, 5 lib. Confess., capit. 4, qui licet de viatoribus loquatur, tamen cum proportione applicari potest ad beatos. Quomodo autem illa inæqualitas conjungatur cum visione creaturarum in Deo, statim explicabitur.

3. Testimonium etiam Pauli non sufficit ad faciendam certitudinem, Paulus enim ibi directe solum docet, visuros esse nos in patria Deum in propria sua natura, quam in via solum ex creaturis concipimus. Hoc enim significant illa verba: *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.* Hoc ergo solum habemus certum ex illis verbis. De aliis vero mysteriis fidei nihil ibi dicitur. Quia vero ibi docet evacuandam esse fidem, cum subjungit : *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est ;* inde potest probabiliter colligi, habituros nos in patria perfectam scientiam mysteriorum, quæ in via credimus. Quod autem illa scientia futura sit in Verbo formaliter, id est, per visionem beatam, non potest ex illo loco certo colligi. Nam ut in primo tomo de Incarnatione, quæstione undecima, dixi, etiam de mysteriis supernaturalibus potest dari evidens notitia aliquo alio modo. Est autem probabilis conjectura, quod hæc mysteria videnda sint in Verbo, quia visio correspondet fidei, et ideo conveniens est, ut omnia, quæ in via creduntur, in veritate divina testificante, videantur in patria in ipsamet veritate divina se manifestante. Unde Augustinus 20, de Civitate, c. 21 : *Quid videbimus nisi Deum et omnia illa quæ nunc videmus credentes ?* De mysterio etiam Incarnationis est valde verisimile, non posse exacte, et prout in se est videri, nisi eadem vi-

sione, qua videtur Verbum, videatur humanitas illa unita : quia illud admirabile compositum ex Verbo et humanitate non potest, prout in se est, videri, nisi viso utroque extremo.

4. *Additur aliud testimonium.* — Secundo potest addi aliud probabile testimonium ejusdem Pauli 2, Corinth. 3 : *Nos autem revelata facie gloriam Domini speculantes in eamdem imaginem transformamur a claritate in claritatem.* Quorum verborum probabilis sensus est, nos in lege gratiæ rejecto velamine veteris testamenti, expressius, ac distinctius cognoscere supernaturalia mysteria : quæ cognitio quamvis sit obscura, comparatione legis veteris dicitur claritas quædam. Ab hac autem claritate fidei, dicit Paulus, nos transformari in claritatem gloriæ. Ut sicut in lege gratiæ expressius, ac distinctius cognoscuntur, quæ in veteri erant adumbrata, ita speremus in gloria aperte et clare esse videnda, quæ hic credimus. Ita fere Ambrosius, Anselmus et D. Thomas in Paulum, et Augustinus, epist. 112, cap. 21 : *A claritate* (inquit) *fidei in gloriam contemplationis æternæ.* Et libro 15, de Trinitate, cap. 8 : *Transformamur de forma in formam, id est, de obscura in lucidam, de gloria fidei, in gloriam speciei, de gloria qua filii Dei sumus in gloriam qua similes ei erimus, quando videbimus eum sicuti est.*

5. *Hæc opinio est communis.*—Propter hæc, ergo, pia hæc opinio inter graviores scholasticos magis recepta est : eamque significat divus Thomas 1, part., q. 1, art. 2, ideo enim dicit nostram theologiam subalternari scientiæ beatorum, qua ipsi vident principia fidei quæ nos credimus, et 2, 2, q. 1, art. 1 et 1, 2, q. 4, articulo 3, dicit visionem succedere fidei. Ratio denique assignari potest, quia hujusmodi visio est præmium valde consentaneum fidei. Item quia fideles merito cupiunt videre quæ credunt : ergo verisimile est hoc justum desiderium explendum esse ipsa beatitudine essentiali, cum facile modo perfectiori fieri possit. Denique, quia mysteria fidei, quæ ad Divinatem pertinent, necessario videntur viso Deo, quæ vero pertinent ad Christi humanitatem, partim videri non possunt perfecte extra Verbum, partim sunt quasi proprietates consequentes mysterium Incarnationis, quo viso expediens est cætera videri. Neque circa hoc est nova difficultas.

6. *Duo dubia quæri possunt.—Prius dubium expeditur.* — Duo vero possunt interrogari, unum, an in hoc futuri sint æquales omnes beati, cum in hac vita non fuerint omnes æquales in credendo, ut per se constat. Respondetur in intensione seu claritate qua videbunt hæc mysteria, certum est non esse futuros æquales, nam qui fuerit beatior perfectius videbit. Tamen in extensione seu numero mysteriorum probabiliter credi potest omnes visuros omnia mysteria in Ecclesia militante credita, saltem quoad rationes præcipuas et specificas seu essentiales. Quia veluti per accidens est, quod non omnes omnia actu crediderint, nam quantum erat ex parte fidei et piæ affectionis voluntatis, parati fuerunt ad credenda omnia. Et ita applicari possunt hic fere omnes allatæ conjecturæ.

7. *Posterius dubium enodatur.* — Secundo quæri potest an videnda sint hæc mysteria in omnibus individuis eorum, vel tantum secundum rationes communes. Respondetur quædam esse quæ tantum in uno individuo existunt, ut constat de mysteriis divinis et de Incarnatione et omnibus quæ in particulari creduntur, de humanitate CHRISTI aut de Beata Virgine. Hæc ergo sine dubio videbuntur in particulari et individuo, quia ita creduntur, et quia hoc pertinet ad exactam eorum scientiam. Alia vero sunt mysteria, quæ in multis individuis multiplicantur, ut sunt, verbi gratia, mysterium Eucharistiæ vel resurrectionis et similia, et hæc non oportebit videri in omnibus individuis, quia nec necesse est ad perfectam mysteriorum cognitionem, nec etiam absolute creduntur in omnibus individuis, sed vel confuse, vel sub ratione communi, vel sub conditione, si adhibita sunt omnia necessaria ad mysterium perficiendum. Est autem credibile hæc omnia videnda esse in aliquibus individuis, ut visio sit magis clara et distincta, etiam prout terminatur ad tale secundarium objectum. Individua autem illa erunt, vel quæ præcipua fuerint, vel quæ magis in particulari fuerint credita, vel quæ ad unum quemque beatum magis pertinuerint.

8. *Secunda conclusio.—Contra rationem objicitur.—Responsum.*—Circa secundum caput dicendum est omnes beatos visuros in Verbo totam universi machinam, compositionem et ordinem, et omnes species rerum ex quibus constat, vel quæ in ipso factæ fuerint in aliqua differentia temporis. Sic divus Thomas, 1 part., q. 22, art. 8, ad 4, et 3, contra Gent., cap. 59, et ibi Ferrario et Soto 4, distinctione 49, q. 3, art. 3, conclusione sexta : et sumi potest ex doctrina Augustini supra tradita, quod angeli vident in verbo omnia opera sex dierum. Ratio divi Thomæ est, quia beatus naturaliter appetit hæc omnia scire, quoniam habet eorum om-

nium naturalem capacitatem, sed illa beatitudo explet omnem ordinatum appetitum etiam naturalem, ergo. Hæc vero ratio videri potest infirma, quia vel est sermo de capacitate absoluta intellectus, et hoc modo non solum est capax intellectus scientiæ, rerum quæ facta sunt, sed etiam omnium rerum possibilium: ergo vel ratio probat visuros beatos omnia possibilia, vel nihil concludit de his quæ facta sunt. Vel est sermo de capacitate proxima quæ est per lumen gloriæ, ut quidam divum Thomam interpretantes exponunt, et sic petitur principium, nam inquirimus an beatus per lumen gloriæ sit proxime capax ad videnda hæc omnia in Verbo. Respondetur neutro modo esse intelligendam divi Thomæ rationem, ut argumentum probat. Unde nec etiam intelligenda est de solo appetitu innato, qui fundatur in sola capacitate remota, vel est idem cum illa. Sed intelligenda est de quodam appetitu elicito rationabili et consentaneo humanæ naturæ, supposito ordine constituto a Deo in suis operibus. Nam creaturæ, quæ nunc pertinent ad constitutionem universi, sunt veluti in proxima dispositione expositæ cognitioni et inquisitioni hominum, et ideo consentaneum rationi est ut appetitus sciendi, qui est maxime naturalis, saltem circa hujusmodi res, in beatitudine expleatur.

9. *Secundo objicitur.* — *Dilucidatur.* — Sed tunc est secunda objectio circa alteram partem. Quia non est necesse ut formalis et essentialis beatitudo per se ipsam hoc conferat, sed satis est quod per aliquam perfectionem ab ipsa manantem id faciat, ergo ex illa ratione non potest concludi beatum hæc omnia scire per ipsam visionem Dei, et ad summum, quod ratione beatitudinis detur illi aliqua scientia perfecta hujusmodi rerum. Respondetur argumentum concludere, assertionem non esse certam. Est autem nihilominus valde probabilis, quia cum hic appetitus possit expleri per ipsammet visionem beatam, et perfectiori modo quam per aliam scientiam, cumque aliunde nihil obstet, quominus ita fiat, credibile est hujusmodi perfectionem tribui beatis. Item ut possint semper in actu habere totam illam scientiam, quod valde pertinet ad modum perfectum explendi appetitum illum.

10. *Primum dubium.—Prima opinio.—Vera opinio.— Secundum dubium.— Opinio Soti.* —*Vera opinio.*—Sed in hoc interrogari potest primo an sit intelligendum de omnibus speciebus, an tantum de perfectis. Quidam enim existimant non oportere ut beati videant in Verbo viliores rerum naturas et species, quia hoc ad perfectionem intellectus parum referre videtur. Sed D. Thomas generaliter loquitur, nec est cur addamus illam limitationem, quia hæc tota varietas pertinet ad perfectionem universi, et cujuscumque naturæ cognitio, quantumvis imperfectæ, est perfectio intellectus, et si videatur in Deo, est signum perfectioris visionis Dei, cæteris paribus. Rursus vero inquiritur an intelligendum hoc sit solum de naturalibus operibus, vel etiam de supernaturalibus. Sotus non hoc limitat ad species naturales, quia ad illas tantum extenditur naturale desiderium. Verumtamen nullo modo sunt excludendæ species supernaturales pertinentes ad ordinem universi, seu ad potentiam ordinariam, nam illarum cognitio maxima perfectio est, et valde consentanea appetitui naturali quem omnes habemus, supposita fide. Nec puto Sotum voluisse hæc excludere, præsertim quia hæ species pertinent ad fidei mysteria quæ per visionem Dei sciri supponit.

11. *Tertium dubium.* — *Enodatur.* — Præterea inquiri potest an videant beati solas species futuras in aliqua differentia temporis, vel etiam aliquas ex possibilibus quæ nunquam erunt? Respondetur ex his speciebus possibilibus quasdam esse quæ continentur in virtute ac potentia earum rerum quæ factæ sunt, et hæ cognosci poterunt a beatis, qui comprehendunt res factas et omnem virtutem earum. Et ita docuit de anima Christi D. Thomas, 3 part., quæst. 20, art. 2, ubi id Cajetanus notat, et idem credi potest de Beata Virgine. De aliis autem beatis res est incerta, quia non est necesse ut omnes æque comprehendant omnes res factas. Aliæ vero sunt res possibiles quæ in solius Dei potentia continentur, et de earum visione nihil est certum, quia per se non spectat ad statum beatorum ut hujusmodi res videant. Si ergo aliquis nonnullas ex his rebus videt, solum est ex abundantia perfectionis suæ beatitudinis.

12. *Quartum dubium.—Prior opinio.—Hæc opinio rejicitur.* — Tandem inquiri potest an videant beati etiam individua. Quidam enim dicunt non videre beatos res singulares, quia non pertinet cognitio rei singularis ad perfectionem intellectus humani, ut videtur docere D. Thomas in illa quæst. 12, art. 8, ad quartum. Sed hoc nullo modo placet, non enim videbunt beati cœlos vel angelos in communi, sed hos cœlos, hos homines, quia sine dubio est hæc distinctior et perfectior cognitio, et appetitus sciendi ad has res maxime determinatur. Unde falsum est non pertinere ad intellectus

perfectiorem cognitionem singularium: nam licet non semper sit ita necessaria aut debita nostro intellectui (quod fortasse voluit D. Thomas) tamen si habetur, non est dubium quin cæteris paribus augeat perfectionem. Nam si sit de rebus singularibus incorruptibilibus quæ sunt per se intentæ a natura, multum confert hæc cognitio ad perfectionem scientiæ speculativæ: si vero individua sint corruptibilia quæ sunt veluti per accidens, eorum cognitio minus est necessaria ad speculationem, multum vero confert ad perfectionem prudentiæ et providentiæ. Legatur D. Thomas, 1. p., quæst. 14, art. 11, et 3. part., quæst. 16, art. 2.

13. *Contraria opinio.* — *Fundamentum evertitur.* — Alii e contrario dicunt, beatos, qui vident species rerum, consequenter videre omnia individua illarum, vel possibilia omnia, vel saltem, quæ aliquando erunt, quia existimant non esse majoris perfectionis videri in Verbo hæc omnia individua, quam unum eorum, præsertim quando inter se sunt valde similia. Sed hoc fundamentum falsum est, ut supra ostendi, et ideo necessaria esse non potest conclusio in eo fundata. Neque per se verisimilis est, quia non oportet, ut beati videant omnia hæc individua corruptibilia, præsertim multa, quæ sunt impertinentia ad statum eorum. Censeo igitur, omnes beatos videre in singulis speciebus ea individua, quæ sufficiunt ad distincte cognoscendam naturam specificam et varietatem aliquam proprietatum, quam habere potest. Item ea, quæ ad providentiam statui uniuscujusque convenientem, necessaria, vel opportuna sunt. De cæteris nihil affirmari certo potest.

14. *Dubium.* — *Prima opinio.* — *Rejicitur.* — Circa tertium caput, difficultas est, de factis hominum mortalium et cogitationibus eorum, an et quomodo videantur a beatis. In qua re nonnulli ex antiquis Patribus dubii esse videntur, ut videre licet apud Origenem, libro 2, super Epist. ad Rom. Et Augustinus, lib. de Cura pro mort. agenda, cap. 13, quod notavit D. Thomas 1, part. quæst. 89, art. 8. Illi vero magis videntur dubitare de naturali virtute, quam de supernaturali cognitione. Unde quidam dixerunt animas creatas solum cognoscere, quæ hic fiunt ex relatione angelorum, ut Augustinus indicat capite quindecimo. Sed hoc non satis esset ad cognoscendas cordium cogitationes, quia neque angeli illas cognoscunt virtute naturali, sine consensu hominis cogitantis. Imo nec alia omnia etiam externa angeli semper cognoscunt, non quia non possunt, sed quia non semper attendunt. Si autem attendunt, etiam animæ sanctæ videntur posse virtute naturali cognoscere, quæ hic fiunt, ut Hieronymus, lib. contra Vigilantium sentit, dicens: *Animas mira celeritate posse esse ubique.* Quod si hoc intelligat de existentia ubique per realem præsentiam, et incertum est, quia non constat sanctas animas extra cœlum incedere: et non refert ad intellectualem cognitionem, quia præsentia localis non est causa illius, sicut neque distantia impedit, si principia cognoscendi, non desint: oportet ergo illud intelligere de celeritate per mentis attentionem et præsentiam. Hoc autem supponit (id quod verisimile est) habere animas sanctas species inditas omnium harum rerum, sicut habent sancti angeli, maxime post statum beatitudinis, ut Gregorius etiam supponit, lib. 12 Moral., cap. 12. At in sinu Abrahæ fortasse hoc non habebant animæ, ut sentit Augustinus supra, et colligi potest ex nonnullis testimoniis veteris testamenti, quæ ibi citat.

15. *Tertia conclusio.* — Præter hunc autem modum cognoscendi extra Verbum, credibile est, beatos videre in Verbo ex his actibus liberis, seu contingentibus effectibus, omnia, quæ spectant ad cujuscumque statum. Hanc regulam constituit D. Thomas, locis citatis, et 3 part., quæst. 10, art. 2 et 3, contra Gentes, c. 59, et eam sequuntur Ferrarius, Cajetanus, Sotus in 4, d. 49, quæst. 3, art. 3, ubi Capreolus, Paludanus et alii. Et juxta illam exponunt dictum Gregorii. *Quid non vident*, etc., scilicet quod ad eos pertineat. Quod etiam significavit Concilium Senonense in illo verbo. *Quod eorum intersit.* Ratio vero est eadem supra tacta, quæ eodem modo est explicanda, quia beati appetitu valde consentaneo rationi cupiunt hæc cognoscere, illa autem visio satiat omnem hujusmodi appetitum, quod si per se ipsam formaliter id facere potest, ad majorem perfectionem pertinet, ut ita faciat.

16. *Primæ inquisitioni satisfit.* — Sed quæres primo, quæ dicantur pertinere ad statum beati. Respondetur, duplicis generis hæc esse posse. Quædam spectantia ad ipsas beatitudinis operationes, id est, ad convenienter exercendas omnes actiones, quas beati in suo statu operantur et de his est major verisimilitudo. Quia vident quidquid necessarium est ad operandum ibi prudentissime et jucundissime. Neque in hoc occurrit aliqua difficultas. Solum adverto, aliquos hinc colligere, omnes beatos videre aliorum beatorum cogitationes: sed hoc neque necessarium est, neque verisimile. Quia

non est hoc consentaneum intellectualibus ac liberis creaturis : et ideo nullus scholasticus hoc docuit. Præsertim vero improbabile est, quod inferiores beati videant omnia cogitata superiorum, vel quod omnes viderent quidquid Christi anima agere disponit, etiam per voluntatem creatam, nam de increata jam supra dixi, non omnes videre omnia, quæ Deus facere disposuit. Unde etiam non spectat ad statum angeli custodis, ut videat omnia, quæ ventura sunt, vel quæ Deus disposuit circa hominem curæ suæ commissum, ut ex Daniele 10, colligitur : satis ergo est, quod unusquisque videat ea, quæ expediunt, ad suum ministerium convenienti modo exequendum.

17. *Secunda interrogatio. — Opinio Cajetani. — Non placet.* — In alio ordine constituuntur ea, quæ beati reliquerunt in hac vita et erant suæ curæ commissa, si talia sint, ut merito censeantur adhuc habere specialem curam eorum. Ut, verbi gratia, quod fundator alicujus religionis de illius progressu et augmento curam habeat et cupiat scire et sic de aliis. Et de his etiam censetur unusquisque videre, quæ ad suam providentiam aliquo modo pertinent. Potest vero de his interrogari, an censeantur hoc modo pertinere ad statum beati solum ea, quæ hic reliquit in instanti mortis suæ, an etiam, quæ postea fiunt. Nam Cajetanus, 3 p., quæst. 10, art. 2, priori modo explicat hujusmodi statum. Unde dicit, beatos solum videre in Verbo formaliter ea, quæ ad eos pertinent in instanti mortis; quæ vero ex illis postea eventura sunt, tantum causaliter, seu per novas revelationes in Verbo cognoscere. Sed hoc non placet etiam aliis Thomistis, quia ratio supra facta æque procedit de omnibus, et ideo melius dicitur, hæc omnia sive sint præsentia, sive præterita, sive futura, quæ pertinent ad aliquem beatum, ab ipso videri in Verbo. Addit tamen Ferrarius, dicto cap. 59, non videri simul a principio beatitudinis, sed successive prout res istæ fiunt. Sed hoc jam est a nobis in superioribus improbatum; quia non potest in visionem beatificam cadere mutatio, nec successio illa fieri potest sine mutatione aliqua. Quid autem hoc auctores moverit, statim dicam.

18. *Tertia inquisitio. — Prima opinio. — Secunda opinio vera putatur.* — Tertio inquiri potest, an orationes, quæ in Ecclesia funduntur ad sanctos, pertineant hoc modo ad statum eorum, ita ut in Verbo eas videant. Aliqui Thomistæ negant et aperte Cajetanus nuper citatus. Nihilominus idem Cajetanus 22, q. 83, art. 4, circa solutionem ad secundum docet, beatos videre has rationes in Verbo, et idem sentit D. Thomas ibi et 3 p., quæst. 10, art. 2, et in 4, d. 45, quæst. 3, art. 5, et inclinat Magister, cap. penult., Ferrarius 3, contra Gentes cap. 60, Sotus supra et Gabriel, lect. 3, in Cano, lit. E, et favet Concilium Senonense in decretis fidei, cap. 13. Videturque valde consentaneum consuetudini Ecclesiæ et modo, quo ad sanctos preces fundit : nam plane supponit eos actu videre has nostras actiones, ex vi suæ beatitudinis. Et ideo fortasse oramus potius nunc ad sanctos beatos, quam in veteri testamento, quando justi mortui Deum nondum videbant. Et hæc opinio magis pia videtur, et quæ eadem facilitate defendi potest qua dicitur, beatos videre quascumque alias res, quia revera merito desiderabunt beati cognoscere eos, qui in hac vita ipsos speciali amore prosequantur, aut eos honorent et cum eis loquantur, et hic appetitus altiori modo satiabitur per ipsam visionem : ergo si commode fieri potest, ita fiet.

19. *Objectio. — Responsum.* — Sed objici potest, quia ex his sequitur, ut interdum inferior beatus plura videat in Verbo, quam alius beatior, quia possunt plura pertinere ad illius statum, vel plures orationes ad illum fundi. Sed, omissis aliis solutionibus, respondetur, concedendo sequelam scilicet, quod ex rebus his, plures videri possint aliquando ab inferiori beato. Neque inde fit, eum simpliciter melius videre Deum, quia non erunt cætera paria. Nam alius beatior et clarius videbit Deum et ex aliis rebus vel plures, vel meliores agnoscet, si oportuerit. Item dici potest, licet aliquis beatus non postulet visionem aliquarum rerum, eo quod ad suum statum pertineant, tamen si ex perfectione, seu abundantia beatitudinis id sequatur fieri posse, ut ea videat : atque ita fortasse beatior videbit omnia individua et contingentia, quæ inferior beatus videt, licet non ex speciali ratione sui status, sed ex perfectione beatitudinis suæ.

20. *Secunda objectio. — Responsum.* — Hinc vero sumitur ultima objectio, quæ fere contra omnia dicta procedit. Nam perfectio beatitudinis commensuranda est juxta merita : fieri autem potest, ut aliquis non habeat tot merita, quæ visionem postulent adeo perfectam, ut sufficiat ad videnda omnia quæ diximus : ut videtur, verbi gratia, verisimile in infantibus. Sed ad hoc dicendum est, supposita probabilitate eorum quæ dixi, Deum ita dispo-

fuisse statum beatorum et perfectionem illius visionis, ut quælibet, etiam in infimo gradu, potens sit ad videndum omnia, quæ in prima et secunda parte hujus capitis dicta sunt. Unde licet beatus infimum habeat meritum, vel nullum proprium, accipiet visionem cum perfectione necessaria ad videndum res fidei et naturales. Unde fit, ut addita aliqua perfectione meritorum possit videri aliqua contingentia, quæ ad suum statum pertinuerint. Vel certe dicere possumus omnia, quæ in hoc capite diximus cum limitatione esse accipienda et quasi sub conditione, si talia fuerint merita beati in hac vita, ut per ea meruerit prædicta omnia obtinere et videre per suam essentialem beatitudinem. Quod si talia non fuerint, satis erit, quod per gloriam accidentalem, seu per novas revelationes aliqua videat.

CAPUT XXIX.

CUR VISIO DEI CLARA NON SIT EJUS COMPREHENSIO, ET QUOMODO AB ILLA DIFFERAT.

1. *Ratio dubitandi.* — Difficultatem hanc in hunc locum remisimus supra, capite quinto, quia non poterat comparatio hæc recte fieri nondum intellecta perfectione et objecto illius visionis. Est ergo ratio difficultatis, quia per visionem cognoscitur totus Deus et quidquid in illo est formaliter, ergo illa visio est comprehensio Dei, juxta definitionem Augustini, Epist. 112, cap. 8 : *Illud comprehenditur, quod ita videtur, ut nihil illius lateat videntem.* Sic enim nihil Dei latet videntem Deum. Et si enim latent creaturæ, illæ non sunt Deus, neque aliquid Dei, neque in Deo sunt formaliter : prout autem sunt eminenter, omnes videntur per illam visionem, ergo absolute nihil Dei latet videntem.

2. *Communis decisio.* — *Dubium.* — Ad hanc difficultatem communis responsio est, videntes Deum, licet totum Deum videant, non tamen videre totaliter, et ideo non comprehendere illum. Sed oportet explicare quid sit videre totaliter. Nam si sumatur ex parte objecti necesse est, videri totaliter, si totum videtur, quid enim esse potest ex parte objecti, quod aliquid videatur totaliter, nisi quod omnis res, vel modus, aut ratio realis, quæ in objecto fit, omnino videatur, nihilque occultetur : hoc autem modo videtur Deus a beatis. Si autem sumatur ex parte actus videntis, nihil aliud significabit, nisi quod objectum summe videatur per visionem summe claram et perfectam ex conatu et conditione videntis. Hoc autem modo non tantum Deus, sed etiam omnis creatura erit incomprehensibilis, nisi a solo Deo, quia a solo illo erit cognoscibilis summa claritate possibili. Atque ita Deum esse comprehensibilem non erit singulare attributum ejus, nec indicabit aliquam excellentiam in illo, quatenus cognoscibilis est.

3. *Prima opinio.* — *Refellitur.* — Propter hoc aliqui (quos supra retuli) dixerunt illud *totaliter* ex parte objecti, seu Dei, accipiendum esse, ita ut necessarium sit, videntem Deum, non videre in illo omnem perfectionem formaliter in eo existentem, vel non omnem modum ejus in ipsomet objecto existentem etiam formaliter, ut illum non comprehendat. Sed hæc sententia improbabilis est, ita enim defendit, Deum non comprehendi, ut inde plane sequatur, non etiam videri. Nam Deus summe unus et indivisibilis est, quare si aliquid illius non videtur, totus non videtur. Item sicut omnia attributa sunt de essentia Dei, ita modus realis cujuscumque attributi, qui in Deo ipso sit, est de essentia Dei : unde si videtur attributum sine tali modo, non videtur, ut est peculiare attributum Dei et consequenter non videtur Deus. Denique supra ostensum est, ex his, quæ in Deo sunt formaliter, nihil posse latere beatum, sive sit attributum, sive modus vel gradus ejus. Quæ veritas cum de potentia absoluta probabilior multo sit, de potentia ordinaria et de facto est longe certissima.

4. *Secunda opinio.* — *Quatuor modi incomprehensibilitatis.*—Aliter ergo Nominales, cum doceant, per visionem Dei nihil cognosci posse, præter ea, quæ in Deo sunt formaliter, fatentur omnem claram visionem Dei esse comprehensionem ejus, si sola definitio ab Augustino tradita consideretur , quia revera nihil Deum videntem latet. Ut autem dogma fidei defendant, quod Deus est incomprehensibilis, alios quatuor modos comprehensionis multiplicant. Inter quos unus est supra tactus, quod res videatur summa visione possibili ex parte videntis. Et hanc etiam vident non sufficere, propter argumentum a nobis factum. Addunt ergo tertium modum comprehensionis, quando totum aliquid ita videtur, ut partes ejus distinctissime penetrentur. Quomodo Deus comprehendi non potest, cum partes non habeat. Sed hæc comprehensio corporalium rerum, vel compositarum propria est, tamen ad communem rationem comprehensionis valde accidentaria est. Nam res invisibilis, ut punctum, vel

angelus comprehendi potest, unde cum dicitur de ratione comprehensionis esse, ut totum id, quod comprehendi dicitur, in comprehendente claudatur, illud *totum* non dicit relationem ad partes, sed absolute sumitur pro integra, seu perfecta re.

5. Addunt ergo quartum comprehensionis modum, ad quem dicunt necessarium esse, ut inter cognitionem et objectum tanta, ac talis servetur proportio, ut quantum objectum cognitum excedit in perfectione alia objecta cognoscibilia, tantum excedat cognitio comprehensiva ejus omnes alias cognitiones. Constat autem hoc modo, solam visionem increatam Dei ita comparari ad Deum, quia Deus infinite simpliciter excedit omnia objecta visibilia, infinitate (inquam) in genere entis et eodem modo excedit visio increata omnes visiones alias possibiles Dei, etiamsi cum intensione, vel claritate infinita intelligantur, quia in genere entis semper sunt finitæ simpliciter et ita excedun tur a visione increata infinita simpliciter. Sed hoc etiam non satisfacit, quia illa acceptio comprehensionis pro libito cogitata est ad fugiendam difficultatem. Et quia nulla ratione et usu loquendi probatur, illam proportionem esse necessariam ad comprehensionem intellectualem præsertim, quia si illa perfectio, in qua fit proportionalis comparatio, non deseruit ad manifestandum amplius *objectum cognoscibile*, materialiter et impertinenter se habet ad rationem comprehensionis ; ut in comprehensione corporali, a qua sumpta est metaphora, videre licet. Nam inter cœlos, verbi gratia non minus dicetur nonum cœlum comprehendere octavum, quam cœlum empyreum comprehendere nonum, etiamsi nonum cœlum non tantum excedat in perfectione substantiali octavum cœlum, quantum exceditur ab empyreo : et annulus argenteus non minus comprehendit digitum quam aureus, licet materialiter non sit tam perfectus.

6. Denique addunt alium modum nimirum, ad comprehensionem necessarium esse cognoscere rem sub omnibus prædicatis, quæ illi convenire possunt, et hoc modo aiunt solum Deum de se cognoscere omnia prædicata quæ illi tribui possunt et ideo solum ipsum se comprehendere. At enim, vel intelligunt necessarium esse cognoscere omnia illa prædicata, ut distincta, vel ut sunt unum in re. Primum necessarium non est ad comprehensionem, imo repugnat comprehensioni illius rei, in qua talia prædicata nullo modo distinguuntur. Quia oportet, ut videatur et intime cognoscatur, prout in se est, quanto autem melius cognoscitur, tanto magis cognoscitur, ut una et consequenter sine ulla distinctione attributorum, quæ de illa prædicari possunt. Atque ita Deus se comprehendit, non cognoscens aliquam infinitatem prædicatorum, quæ de ipso cognosci possint, sed simplicem perfectionem infinitam. Si vero id intelligatur secundo modo, sic omnes videntes Deum vident omnia, quæ de illo prædicari possunt, quia videt omnia, quæ in ipso sunt, ut diximus.

7. Est ergo valde difficile, congruentem rationem reddere, cur Deus non comprehendatur a videntibus ipsum, si in Deo ipso nihil aliud videri potest, nisi quæ in eo sunt formaliter. Quod etiam declaratur. Nam Deus ipse licet simul cognoscat se et creaturas, non se comprehendit, quia cognoscit creaturas, sed quia cognoscit omnia, quæ in ipso realiter, ac formaliter sunt, quia juxta prædictam sententiam, reliqua tantum concomitanter cognoscuntur et ita inde non percipitur cognitio Dei. Ideoque nihil potest ad ejus comprehensionem id pertinere. Ergo ex parte objecti cogniti per comprehensionem, non est differentia inter visionem increatam Dei, ut ad ipsum terminatur præcise et visionem beatorum, sed illa, ut sic est comprehensio, ergo et aliæ.

8. *Aliqui conantur reddere rationem.* — Nihilominus moderni, qui cum Nominalibus negant videri creaturas in Verbo, ex hoc ipso conantur reddere rationem, ob quam visio beatifica non est comprehensio Dei nimirum, quia de ratione comprehensionis est, ita videre totum, quod est in re formaliter et intrinsece, ut ex vi talis visionis etiam cognoscatur quidquid ex tali re consequi potest, vel ab ea pendere. In quo non oportet comprehensionem intellectualem æquiparare omnino corporali, a qua sumpta est metaphora : quia non oportet metaphoram esse similem in omnibus. In corporalibus ergo, ut unum corpus comprehendatur ab alio non oportet, ut in eo includantur omnia, quæ ab ipso pendent, quia non pertinent ad quantitatem ejus. In objecto autem intelligibili est necessarium ad comprehensionem illius, cognosci quidquid ab illo oriri, vel pendere potest, quia totum hoc censetur ad illud objectum pertinere, ut cognoscibile est. At vero per visionem beatam non potest ita cognosci Deus, ut simul per illam visionem et ex vi illius videantur creaturæ, quæ a Deo pendere et procedere possunt, ut hi auctores supponunt : inde ergo fit, ut illa visio non possit esse comprehensio.

9. *Non admittitur.* — Hæc vero responsio, licet vero principio utatur, ut mox dicemus, tamen non video, quomodo applicare illud possit, si consequenter loquatur. Tunc enim ad comprehensionem rei necessarium est, cognosci omnia, quæ ex illa manare possunt, vel pendere, quando hoc confert aliquo modo exactam rei cognitionem, vel quando in re, vel ex re comprehensa cognosci potest id, quod ab illa fit, vel fieri potest. Sed Deus non ita comparatur ad suos effectus, ut isti auctores dicunt, ergo cognitio effectuum nihil referre potest, ad comprehensionem Dei, sive eodem, sive diverso actu videantur. Major patet, quia si cognitio effectuum non est in causa, neque ex causa, nullo modo pertinet per se ad perfectam cognitionem causæ; ergo neque ad comprehensionem pertinere potest; nam comprehensio ultra cognitionem addit exactam cognitionem ejusdem rei, juxta mentem Augustini, locis supra citatis, et juxta communem usum illarum vocum.

10. Præterea declaratur in Deo ipso, consequenter loquendo in eadem opinione. Negant enim iidem auctores, Deum cognoscere creaturas in se, tanquam in causa, unde consequenter aiunt, licet Deus in se una scientia cognoscat se et creaturas, tamen illam scientiam esse comprehensivam Dei, ut est omnino absoluta a creaturis etiam possibilibus. Imo etiam aiunt, illam scientiam non esse tam necessariam, ut terminatur ad creaturas possibiles, quam ut terminatur ad Deum: inde etiam dicunt, verbum divinum procedere ex scientia Dei, ut est de Deo, non vero, ut est scientia creaturarum: et nihilominus non negabunt Verbum esse ex scientia comprehensiva Dei, et consequenter dicere debent scientiam comprehensivam Dei esse magis necessariam, quam scientiam creaturarum, ergo scientia creaturarum non pertinet ad comprehensionem, ergo scientia beatorum erit comprehensio, nam ad comprehensionem impertinens est, quod repræsentet, vel non repræsentet creaturas.

11. Respondere possunt, licet scientia, quam Deus habet, non requirat actualem terminationem ad creaturas, ut sit comprehensio Dei, tamen postulare, ut sit talis scientia, quæ necessario repræsentet creaturas, si illæ sunt possibiles, vel futuræ. Et ita in illo primo signo, in quo intelligitur esse in Patre comprehensio divinitatis suæ et nondum attingere creaturas possibiles, jam est scientia illa repræsentativa creaturarum, si sint, et hoc tam necessario illi convenit sicut esse scientiam, vel comprehensionem divinitatis. Hoc autem non ita invenitur in visione creata Dei, et ideo non est comprehensio.

12. Sed hæc responsio non satisfacit, tum quia si illa scientia Dei non est repræsentativa creaturarum ex vi divinitatis cognitæ, tanquam medii ducentis ad cognitionem creaturarum, illa perfectio talis scientiæ, scilicet, quod sit repræsentativa aliorum objectorum scibilium, parum refert comprehensionem Dei, quia solum se habet concomitanter ad cognitionem Dei et non provenit ex illa, sed ex entitativa perfectione illius scientiæ, quasi materiali. Tum etiam quia non repugnabit facere visionem Dei creatam, quæ illam perfectionem habeat, nam dicti auctores docent, posse Deum manifestare per scientiam creatam omnes res possibiles in se ipsis, per propriam cognitionem: docent etiam possibile esse unico actu Deum et creaturas videre, etiamsi non videantur creaturæ in Deo, sed concomitanter: ergo etiam poterit facere Deus unam visionem creatam, qua Deus ipse, et omnes creaturæ possibiles et futuræ videantur: ergo illa visio esset comprehensio, vel certe dicendum est, concomitantiam illam non referre ad comprehensionem, quia neque supponit, neque indicat magis perfectam cognitionem divinitatis, quam si sola ipsa sine creaturis videretur.

13. *Redditur ratio.* — Superest ergo, ut ad cognitionem creaturarum in Deo, tanquam in causa recurramus et dicamus, ad comprehensionem non satis esse cognoscere totum id, quod in re cognita formaliter inest, sed etiam illa omnia ita cognoscere, ut ex vi talis modi cognoscendi ea comprehendantur omnia, quæ quovis modo ab illa essentia emanant, aut emanere possunt. Et hoc ipsum est cognosci non tantum rem totam, sed etiam totaliter, idemque est rem comprehensivam scientis comprehensione finiri, ut Augustinus dixit 12, de Civ., cap. 18, et in idem redit, quod dicitur, oportere, satisque ad comprehensionem esse, *ut nihil lateat videntem*, utique eorum, quæ in tali objecto quocumque modo videri possunt. Quia ergo visio creata hoc non habet, neque habere potest, ideo comprehensio non est. Et hæc fuit ratio D. Thomæ, 1 p., q. 12, art. 8. Nec est diversa ratio, quam in articulo septimo habet, dum probat, Deum non posse comprehendi a beatis, quia lumen gloriæ non potest esse infinitum. Nam hæc est ratio quasi remota et a causa efficiente, altera est proxima et a causa formali: visio enim creata ideo non est comprehensio, quia non ostendit in Deo

omnia, quæ possunt ostendi : ideo autem non omnia illa ostendit, quia finita est, et a lumine finito procedit : finito (inquam) et essentialiter et intensive, neutro enim modo potest esse infinitum. Hinc ergo concludit divus Thomas in illo articulo septimo, Deum finite cognosci per visionem creatam, et ideo non comprehendi, quia non cognoscitur quantum cognoscibilis est.

14. Et hoc etiam est, quod in eodem art. 7 ad 3, dicit : *Deum non videri totaliter, quia modus objecti non est modus cognoscentis*, id est, quia objectum est cognoscibile infinite, et visio non est infinite cognoscitiva, unde licet videns essentiam Dei, videat ipsam esse infinite cognoscibilem, tamen simul videt a se non infinite videri, et ita suam visionem non habere modum adæquatum objecto, et ideo non comprehendere illud. Quid autem sit objectum illud esse infinite cognoscibile, explicat D. Thomas in articulo octavo, per hoc, quod in eo potest videri quidquid possibile, vel cognoscibile est, quod fieri non potest per visionem finitam. Quocirca nunquam D. Thomas docuit, ad comprehensionem, ut sic, necessarium esse, ut in genere entis sit tam perfecta cognitio sicut est objectum comprehendendum, nam hoc plane falsum est, neque ad rem præsentem erat necessarium. Unde nec ad comprehensionem Dei per se, ac formaliter D. Thomas requirit visionem in genere entis æqualem visioni increatæ Dei, quia hoc etiam per se non pertinet ad rationem comprehensionis. Quamquam hoc consecutione quadam sit necessarium. Quia cum Deus sit objectum infinite cognoscibile objective, non potest comprehendi, nisi infinite cognoscatur : non potest autem infinite cognosci, nisi per virtutem infinitam, quia nulla minor potest penetrare omnia infinita cognoscibilia, quæ in eo latent. Non potest autem esse vis cognoscendi infinita, nec visio sic infinita, nisi increata sit. Atque eamdem rationem habet D. Thomas 3 p., q. 10, art. 2, ubi disp. 26, sect. 2, hanc materiam et rationem latius prosecuti sumus, et ideo in præsenti loco hæc sufficiunt.

CAPUT XXX.

SIT-NE DEUS OMNINO INVISIBILIS HOMINI IN VITA MORTALI, ITA UT PRO HOC STATU VISIO CLARA DEI ILLI COMMUNICARI NON POSSIT.

1. Hæc sola quæstio superest ad plenam declarationem hujus attributi et non proponitur de comprehensione, quia cum illa in omni statu sit homini impossibilis simpliciter, etiam in ordine ad potentiam absolutam, multo magis in statu vitæ mortalis. De visione autem est peculiaris difficultas, quia interdum dicitur Deus invisibilis in hac vita, Joannes 1 : *Deum nemo vidit unquam,* et idem Joannes 4. Addit vero Paulus 1 Timoth. 6: *Quem nemo hominum vidit, sed nec videre potest.* Nam Exod. 33, ait Deus Moysi : *Non videbit me homo et vivet.* In contrarium vero est, quia interdum dicitur, mortales homines in Scriptura videre Deum et faciem Dei, ut Augustinus, Ep. 112, a cap. 4, late disputat.

Prima conclusio.—Breviter tamen dicendum imprimis est, non esse absolute impossibile hominem in corpore mortali elevari secundum mentem ad videndum clare Deum. Hæc assertio certissima est in theologia. Probatur enim aperte, quia Christi anima conjuncta corpori mortali habuit visionem illam permanentem, ac perpetuam a primo instanti creationis suæ, ut late probatum est in 1 tom., 3 part., disp. 25, sect. 1; ergo posset Deus idem concedere cuilibet homini mortali, etiam si humanitas ejus non esset Verbo hypostatice unita. Nam illa unio nec physice concurrit ad visionem, nec dat capacitatem physicam illius nec formaliter aufert impedimenta illius, sed solum adducit secum quamdam congruentiam, et quasi debitum connaturalitatis, ut ratione illius elevanda fuerit anima sic Deo unita substantialiter, ad summam unionem accidentalem. Ratio vero a priori est, quia in hoc nulla est implicatio contradictionis, quia licet anima unita corpori mortali non possit naturaliter intelligere, nisi per species a phantasmatibus acceptas et cum dependentia ab illis : tamen a Deo elevari potest ad intelligendum per species per se infusas et sine concursu phantasiæ : ergo eadem ratione potest elevari ad visionem Dei.

3. *Secunda conclusio.* — Dico 2, de communi lege et potentia non conceditur hominibus mortalibus clara visio Divinæ essentiæ. Hæc assertio est D. Thomæ 1 p., q. 12, art. 11 et 12, q. 5, art. 3, 2, 2, q. 180, art. 5, estque de fide, illam enim probant testimonia Scripturæ in principio adducta, quæ in hoc sensu Patres interpretantur, quos paulo inferius referemus, et quos supra retulimus, capite quinto, contra Anomæos. Nam illi hæretici non solum damnati sunt, quia dicebant, Deum posse comprehendi, sed etiam, quia dicebant in hac vita comparari claram Dei cognitionem. Sicut etiam

Begardi et Beghinæ non solum damnati sunt, quia dicebant videri Deum naturaliter, sed etiam, quia in hac vita putabant comparari lege communi illam visionem, ut patet ex Clement. *Ad nostram*, de Hæret. Ratio vero a priori est, dispositio divinæ providentiæ nobis revelata ; et ipsa experientia satis nota. Hujus vero divinæ ordinationis duplex est ratio. Una moralis : altera physica.

4. *Duplex assignatur ratio. Prior.—Posterior ratio.* — Prior est, quia tempus hujus vitæ est tempus merendi et pugnandi, post hanc autem vitam est status præmii, quod maxime in visione Dei confertur. Unde Paulus aiebat 2, Cor. 5 : *Dum sumus in corpore, perigrinamur a Domino, per fidem enim ambulamus et non per species*, et 1', Cor. 13 : *Cum venerit quod perfectum est*, etc., et infra : *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem*, et 1, Joan. 3 : *Cum apparuerit, similes ei erimus.* Quasi dicat, non esse hoc in hac vita expectandum, sed in futura. Posterior ratio est, quia status animæ in corpore mortali est ineptissimus ad perfectionem illius visionis. Quia in hoc statu nihil potest intelligere anima nostra nisi modo materiali, id est, ad modum rerum corporalium, a quibus cognitionem accipit. Deus autem videri non potest nisi modo purissimo et maxime spirituali. Et hac ratione maxime utitur D. Thomas, 1 p., quæst. 12, art. 11 et 3, contra Gentes, cap. 47, et quæst. 12, de Verit., art. 9; et ex illa concludit, impossibile esse videre Deum in corpore mortali, quod aliqui intelligunt, id est, cognitione accepta per corpus mortale, seu ministerio sensuum. Atque ita aiunt hoc esse impossibile simpliciter. Sed hoc licet verum sit, non est ad rem, quia supponimus, visionem esse supra naturalem modum cognoscendi hominis, et absolute quæritur, an sit possibilis in hoc statu. Item alias non oporteret, Christum, vel alios excipere, quos D. Thomas excipit. Sensus ergo est, id esse impossibile de lege ordinaria fundata in illa conditione homini naturali.

5. *Dubium. — Dupliciter visio animam a corpore abstrahere potest.* — Dubitari vero potest circa hanc rationem, an illa visio communicata divinitus animæ hominis in corpore mortali, ex natura et vi sua extrahat eam ab hac vita mortali aliquo modo : dico *natura sua*, quia interveniente Divina potestate et actione certum est, non semper habere illum effectum. Sicut in Christo Domino fuit visio beata toto tempore vitæ mortalis, sine abstractione animæ a substantia (ut sic dicam), vel officio illius vitæ. Ideo etiam dixi *aliquo modo*, quia duobus modis intelligi potest, visionem illam habere vim abstrahendi animam a corpore mortali. Primo separando illam omnino etiam quoad substantialem informationem talis corporis. Secundo abstrahendo illam ab omni operatione præsertim sensuum, et raptum seu extasim faciendo, ita ut omnino per visionem impediatur, ne aliquid pro tunc sentire vel percipere possit.

6. *Priori abstractione est conclusio.* — De priori abstractione certum esse judico, ex vi visionis non fieri talem separationem animæ a corpore, etiamsi speciali Dei protectione non impediatur visio, ne talem affectum efficiat. Hoc satis probat exemplum Christi Domini. Nec enim putandum est peculiare, ac continuum miraculum fuisse, quod visio illa animam Christi a corpore non separaverit. Idem confirmat, quod talis visio sine speciali miraculo erit in beatis post resurrectionem, neque oportebit, Deum speciali quadam actione supernaturali aliquid efficere, ut possit illa visio esse in anima informante corpus. Quod vero illud corpus sit immortale ad hoc parum refert, ut statim dicam. Ratio ergo a priori est, quia visio illa nec formaliter, neque effective, repugnat physice cum informatione substantiali animæ in corpus, ut videtur per se notum.

7. *Objectio—Responsum.*—Dices, non repugnare cum informatione per se, repugnare tamen cum corporis mortalitate. Respondeo imprimis informationem animæ quoad substantialem unionem, ejusdem rationis esse in corpore mortali et immortali. Deinde, dotes gloriæ, quibus corpus efficitur immortale et quodam modo spirituale, aptiusque ad serviendum spiritui, non manare physice et effective a visione beata, sed solum per quamdam congruentem Dei ordinationem suo modo connaturalem illi statui : et quoad hoc fuisse miraculum in Christo habere illam visionem sine gloria corporis. Tamen supposito illo miraculo (quod Deus suspendit gloriam corporis, non obstante visione) dicimus, non esse peculiare miraculum, quod anima illa conservetur corpori unita, cum eadem visione. Quia formaliter non magis repugnat illa visio cum unione ad tale corpus, quam unio hypostatica. Sunt enim res diversi ordinis et in diversis subjectis proximis, unde non habent formalem repugnantiam inter se. Neque unio illa per se est effectiva per actionem aliquam transeuntem, ut possit effective tollere unionem, vel alterare corpus, aut privare illud dispositionibus necessariis ad unio-

nem cum anima, quibus permanentibus non dissolvitur unio.

8. *De alia abstractione est dubium.* — De alio puncto est nonnulla major difficultas, nam Augustinus et D. Thomas interdum significant, visionem illam vi sua connaturali ita raptare animam, ut omnino abstrahat illam et impediat ab omni sensuum operatione. Sic ait Augustinus 12, Gen. ad. lit., cap. 27 : *Neminem videntem Deum vivere vita ista, qua mortaliter vivitur istis sensibus corporeis. Sed nisi ab hac vita quisque quodam modo moriatur, sive omnino exiens de corpore, sive ita aversus et alienatus carnalibus sensibus, ut merito nesciat, sicut Apostolus ait, an in corpore, vel extra corpus sit, cum in illam rapitur et subvehitur visionem.* Atque hanc sententiam secutus est D. Thomas 2, 2, q. 175, art. 4, et rationem reddit, quia per visionem tota intentio animæ, et intellectus ad Deum avocatur, et ideo non potest simul attendere ad operationes sensuum, unde concludit, esse impossibile stante illa visione uti sensibus.

9. *Conclusio.* — Sed imprimis certum est, non esse impossibile de potentia absoluta, ut in Christo Domino patet. Quod exemplum persuadere videtur etiam sine speciali miraculo id fieri posse. Nam in Christo nullum aliud intervenisse videtur, præter suppositionem gloriæ corporis non obstante visione. Illo autem posito, naturali modo potuit Christus attendere et uti sensibus. Respondet autem divus Thomas ad 2, *dispensative factum esse, ut simul esset viator et comprehensor, et ideo non esse de illo similem rationem.* At enim illa dispensatio solum hoc facit, quod esset gloria animæ, sine gloria corporis, usus vero sensuum postea naturalis fuit, ergo idem esset in quolibet homine, si daretur ei visio sola et suæ naturæ in reliquis relinqueretur.

10. Præterea si ratio supra adducta efficax esset, etiam in corporibus resurgentium impediretur naturalis vis activa sensuum. Nam quod ibi ait D. Thomas ad 1 : *In illis corporibus futuram redundantiam a gloria animæ.* Verum est quoad dotes gloriæ : tamen quoad naturalem vim sentiendi eamdem retinebunt et secundum eam connaturaliter operari poterunt, non obstante visione, ergo valde probabile videtur ex vi visionis illius non fieri talem abstractionem a sensibus. Estque urgens ratio, quod visio illa beatifica non impedit naturales operationes animæ, etiam ipsius intellectus, ut in angelis constat et in anima Christi et in aliis beatis, ergo neque impediet operationes sensuum, etiam in corpore mortali, si in eo infundatur illa visio : quia eadem est ratio de illis operationibus et in corpore mortali non est speciale impedimentum, quoad sensuum actiones.

11. *Ratio a priori.* — Ratio autem a priori est, quia illa visio non sit per naturalem virtutem animæ, sed per lumen gloriæ, concurrente anima per virtutem obedientialem et ideo naturalis virtus ejus semper manet expedita, ut non obstante visione suas naturales actiones exercere possit. Sed de hac re et de extasi in universum dicturi sumus latius t. 1, de Relig., lib. 3, qui est de Orat., mentali cap. 11.

12. *Dubium expenditur.*—Aliud hic superest grave dubium. An in hac lege, quam diximus esse ordinariam, ut visio Dei non communicetur homini mortali, sit aliquando dispensatum. Nam quod Deus dispensare possit dubium non est. Duobus autem modis potest intelligi talis dispensatio. Primo, ut aliquis homo (præter Christum) toto tempore vitæ mortalis, vel pro aliqua magna parte ejus, habuerit illam visionem permanenter et immutabiliter. Et in hoc sensu certum est, non esse factam dispensationem, neque oppositum affirmari posse sine magna temeritate et errore. Quia est contra regulam Scripturæ et sine ullo fundamento, vel in Scriptura, vel in Patribus, aut traditione Ecclesiæ, vel probabili ratione. Denique etiam de beata Virgine in 2 tomo ostendimus non habuisse hoc privilegium in hac vita, quis ergo audeat alicui puro homini illud attribuere ?

13. Alio ergo modo intelligitur illa dispensatio de aliqua visione Dei per breve tempus, quasi in transitu et hoc modo creditum est, factas esse aliquas dispensationes. Prima est de Moyse, quam affirmavit Augustinus 12, Gen. ad lit., c. 27 et 28, et epist. 112, c. 12, et secutus est D. Thomas supra, et ante illos videtur fuisse sententia hæc Basilii, hom. 1, Exam. Ambrosii, lib. 1, Exam. cap. 2. Quos postea multi secuti sunt, ideoque illa sententia gravis est et probabilis. Ut verum tamen, non video in Scriptura sufficiens illius fundamentum. Nam duo testimonia afferuntur : primum, Exod. 33, ubi Moyses ipse a Domino petiit : *Ostende mihi faciem tuam*, et iterum, *ostende mihi gloriam tuam.* In quibus verbis dubium est, quid Moyses petierit. Ego autem probabilissimum credo, petiisse videre ipsam naturam et substantiam Dei, nam hoc est, quod maxime appetere poterat, quia visiones alias

in figura, vel gloria corporali satis magnas, satisque familiares habebat. At hoc ipsum illi denegavit Deus dicens: *Non poteris videre faciem meam,* unde etiam Augustinus et qui ejus sententiam sequuntur non magnam vim in hoc loco constituunt.

14. Aliud testimonium est, Numer. 12, ubi sic dicit Dominus : *Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum. At non sic servus meus Moyses, qui in omni domo mea fidelissimus; ore enim ad os loquar ei et palam et non per ænigmata et figuras Deum videt.* Sed hæc verba licet magis faveant, non cogunt: nam ad summum ostendunt quamdam majorem familiaritatem Dei cum Moyse, quam cum aliis prophetis et majorem excellentiam revelationum et apparitionum Dei, vel in visione intellectuali, vel in splendore aliquo et claritate sensibili. Et hic sensus videtur verisimilis. Tum quia non est credibile, Moysem vidisse tam frequenter et familiariter divinam essentiam, Deus autem ibi loquitur de ordinario modo, quo solebat loqui cum Moyse. Tum etiam, quia fere eadem verba habentur, Exod. 33, cum dicitur: *Loquebatur Dominus ad Moysem facie ad faciem, sicut solet loqui amicus ad amicum suum.* Et nihilominus ibidem, paulo infra negat illi Deus visionem faciei suæ. Imo in fine illius capitis videtur negari illi talis visio pro futuro tempore indefinite, ac simpliciter. Tum denique, quia si nec in monte Sina, neque in tabernaculo, Exod. 23, Moyses vidit divinam essentiam, certe non apparet ex Scriptura, ubi illam videre potuerit.

15. Atque ita de Moyse sentiunt Evaristus papa, epist. 1, Dionysius, de Cœlest. Hierar., cap. 4, et epistol. 1, ad Caium, Irenæus, lib. 4, c. 37, Nazianzenus, orat. 34, Gregorius 18 Moral., cap. 28, Orig., 1. Per, cap. 4, et hom. 1, in Isaiam, et alii innumeri. Ex quo a fortiori constat, ante Christi Domini adventum nullum hominem vidisse Deum clare, etiam ad momentum. Estque optima conjectura etiam contra Moysem, quia non expediebat, hominem aliquem ante Christi animam videre Deum, etiam brevi tempore, quod indicavit Joannes, capite primo: *Deum nemo vidit unquam; unigenitus Filius qui est in sinu Patris, ipse enarravit,* unde quoties in veteri testamento dicuntur Abraham, Jacob, vel alii vidisse Deum facie ad faciem, certum est, esse sermonem de visione imaginaria, vel sensibili, ut late Augustinus, epist. 112, et D. Thomas 2, 2, quæst. 174.

16. Secunda dispensatio est de Paulo, quam etiam affirmant Augustinus et Thomas supra, et Anselmus, 2. Corint. 12, et alii moderni. Illam vero negant Dionysius, dicto capite quarto, de Cœlest. Hierarch., et Nazianzenus, dicta orat. 34, Tertullianus, contra Praxeam, cap. 14, et generaliter Hieronymus, Dialog. 3, contra Pelag., in fine, et in cap. 6. Isaiæ, Isidorus, lib. 1, de Sum. bono, cap. 7, Athanasius, quæst. 12, ad Antioc. Et mihi quidem etiam videtur ex sacra Scriptura non colligi.

17. Solum enim afferuntur verba 2, Cor. 12, ubi dicitur : *Raptus est in paradisum et usque ad tertium Cœlum et audivisse arcana verba,* et similia, quæ non cogunt. Primo quia non sunt verba propria, sed metaphorica, variis exposita interpretationibus de *Paradiso,* de *tertio cœlo* et de verbo *audiendi.* Nam hoc verbum licet interdum sumatur pro clara visione, tamen proprietas vocis non cogit. Item, quia totus ille raptus prout ibi narratur satis proprie intelligitur, si Paulus elevatus est, ad intuendam ipsam Christi humanitatem et gloriam et consortium beatorum, ibique intellexit arcana fidei mysteria. Imo verisimile est, raptum illum non fuisse sine cooperatione phantasmatum, inde enim orta est alienatio a sensibus et quod postea nescierit, an in corpore, vel extra corpus tunc fuerit.

18. Tertia dispensatio ab aliquibus creditur facta cum sancto Benedicto, propter quædam verba Gregorii 2 Dial., cap. 5. Verum illa non admittit D. Thomas 2, 2, quæst. 180, art. 5 ad 3 et quodlib. 1, art. 1. Ubi Gregorius interpretatur. Nam revera solum refert quamdam insignem revelationem factam sancto Benedicto. Quare non sunt tam facile hujusmodi dispensationes afferendæ, aut extendendæ. De beatissima autem Virgine pie credi potest, et quidem si alicui hoc privilegium concessum est, illi maxime datum est, ut in 2, t. 3. part., dixi, et licet cum aliis contentis in regula non fuerit dispensatum; ipsa non solet ita sub his generalibus regulis comprehendi, quin ratione suæ dignitatis secum afferat sufficientem rationem dispensationis, vel exemptionis, et ideo pie, ac probabiliter credi potest, gratiam hanc singularem interdum accepisse.

CAPUT XXXI.

AN DEUS INEFFABILIS SIT, SEU INNOMINABILIS.

1. Ex cognitione oritur sermo et nominum impositio, et ideo ex prioribus attributis, quæ

ad cognitionem Dei pertinent, oriri censetur hoc, quod sumptum est ex ordine ad sermonem de Deo. Cujus attributi occasione tractant fuse theologi de nominibus Dei, præsertim divus Thomas, 1 part., quæst. 13 et latius Alensius 1, part. a quæst. 48, usque ad 70. Ille vero ibi congerit omnia, quæ de variis modis loquendi de Deo, ut uno et ut trino, tractari solent, et non solum de essentialibus, sed etiam de notionalibus disserit. Nos vero ea, quæ ad Trinitatem pertinent, in suum locum reservamus, sicut et D. Thomas facit. Ex his vero, quæ de nominibus Dei et locutionibus, quæ ex illis formari possunt, D. Thomas tractat in illa quæst. 13, multa sunt a nobis tractata in libro primo, tractando de attributis divinis in generali, quia vix erat possibile rem sine vocibus explicare, utrumque vero simul et brevius et clarius expedire potuimus. Unde, si quis recte consideret, quæ in art. 2, 3, 4, 7 et 12, illius quæst. 13, D. Thomas tractat, ea declarata inveniet in dicto lib. 1, cap. 9 et sequentibus. Quæ vero spectant ad analogiam nominum communium Deo et creaturis, de qua divus Thomas agit in art. 5 et 6, ejusdem quæstionis, in disputatione 28 Metaphysicæ, satis a nobis disputata sunt, nam eadem est ratio de nomine *Ens* et de cæteris Deo et creaturis communibus. Reliqua vero, quæ pro explicando hoc attributo, videri possunt necessaria et utilia ad intelligenda, quæ in Scriptura, vel Patribus reperiuntur de nominibus Dei, in hoc et sequenti capite breviter comprehendi possunt.

2. *Prima assertio.* — Atque imprimis dicendum est, Deum vere, ac proprie dici et esse ineffabilem. Quamvis enim hoc attributum sub his terminis in Scriptura non reperiatur, illud nihilominus sub illamet voce tradidit Concilium Lateranense, in capite *Firmiter*, de Summa Trinitate, sumiturque ex doctrina Patrum dicentium, non posse Deum a nobis nominari, nec sermone explicari. Sic enim Dionysius, cap. 1, de Div. nomin., dixit : *Dei neque nomen esse, neque sermonem.* Et Augustinus 7, de Trinitate, cap. 4 : *Verius* (inquit) *cogitatur de Deo aliquid, quam dicitur.* Quod etiam retulit Prosperi, in lib. sanct. Augustin, sen. 61. Unde Platonis et Trismegisti dictum celebratur a Patribus : *Deum intelligere difficile esse, loqui autem impossibile*, ut commemorat Cyrillus, lib. 1, contra Julianum, et Nazianzenus, orat. 2, de Theolog., qui addit utrumque esse impossibile. Ratio vero horum Patrum est, quia nos effari non possumus, nisi quæ cognoscimus, at Deus qualis sit, cognoscere non possumus, est ergo nobis ineffabilis. Quam rationem his verbis attigit Augustinus, in Ps. 85. *Quæres, quid sit Deus, quod oculus non vidit, neque auris audivit, neque in cor hominis non ascendit. Quid quæris, ut ascendat in linguam, quod in cor hominis non ascendit :* quasi dicat, non posse linguam nominare, quem sicut est, non cognoscit.

3. *In quo sit difficultas.* — Difficultas autem est, quomodo hoc attributum intelligendum sit, quia simpliciter dicere non possumus, Deum esse ineffabilem, cum de nulla re frequentius loquamur, nec innominabilem, cum tot nominibus illum appellemus. Unde acute, ut solet, Augustinus, lib. 1, de Doct. Christ., cap. 6, non videtur nobis permittere Deum dicere ineffabilem, ne in ipsamet voce contradictoria dicere videamur. Cum itaque de Deo aliqua dixisset, interrogat : *Diximus ne aliquid dignum de Deo? Si dixi non est hoc, quod dicere volui. Unde hoc scio nisi quia Deus ineffabilis est, quod autem a me dictum est, si ineffabile esset, dictum non esset,* et subjungit : *At per hoc nec ineffabilis quidem est dicendus Deus, quia hoc cum dicitur aliquid dicitur et fit, nescio quæ pugna verborum, quoniam si illud est ineffabile, quod dici non potest, non est ineffabile, quod, vel ineffabile dici potest. Quam verborum pugnam,* ait statim Augustinus, *silentio potius pacandam esse, quam voce.* Nihilominus tamen conandum est nobis cum theologis explicare, quomodo Deus ineffabilis dicatur. Ratio enim Augustini evidenter convincit, Deum non in eo sensu dici ineffabilem, ut nullum possit habere nomen, quo mediante de illo loqui possimus, id enim constat esse falsum ex usu, non tantum Scripturæ et fidelium, sed omnium etiam philosophorum et hominum. Videndum ergo est, quo modo ineffabilis dicatur, quomodove de illo loqui possimus, eique nomina imponere, et quæ sint hæc nomina, et quomodo nobis, aut aliis illum indicent et significent.

4. *Deus dicitur ineffabilis sermone humano.* —Supponendum autem imprimis est, Deum dici ineffabilem humana voce, ac sermone et verbis, seu nominus vocalibus : nam in ordine ad conceptus, seu verba mentalia dicitur Deus, vel incomprehensibilis, vel invisibilis, ut videmus. Unde nihil in hoc loco tractamus, de modo, quo angeli, de Deo loqui possunt, quia illi (ut credimus) non loquuntur per signa significantia ad placitum, quæ nostris conceptibus, seu vocibus proportionalia sint, sed suos conceptus manifestando, unde eadem est ratio de eorum locutione et de conceptione, seu co-

gnitione, nam locutio solum addit voluntatem objiciendi alteri conceptum proprium, ut ab eo videatur. Et ob eamdem causam non agimus de videntibus Deum, ut sic, quia si ipsi inter se loqui possunt de Deo, ut a se viso (quod ego satis dubito propter ea, quæ in sequentibus insinuabo) non loquentur more humano, sed angelico, vel potius divino, suos conceptus in se ipsis, manifestando. Nunc ergo tantum sermo est de vocibus humanis, quæ totam vim suam habent in significatione, nam ratione illius locutioni deserviunt, quatenus voces sunt signa conceptuum, ut Aristoteles dixit. Hæc autem significatio vocum et nominum non est naturalis, sed impositionem humanam vel divinam, seu cujuscumque habentis auctoritatem ad tribuendam illam, ut constat.

5. Ex his intelligi potest, omne nomen, seu verbum humanum ex cognitione oriri et ad cognitionem tendere. Nam cum significet ex impositione, supponit in imponente cognitionem ejus rei, ad quam significandam imponendum est nomen, quia impossibile est loqui de re incognita; et longe impossibilius est, ut quis imponat nomen rei, quam nullo modo cognoscit. Et ideo dicitur Genes. 2, adduxisse Deum animalia ad Adam : *Ut videret, quid vocaret ea,* quia nisi ea præcognovisset, non potuisset ea nomina imponere. Ordinatur autem nomen ad generandam cognitionem rei significatæ per illud in mente audientis, nam omnia sensibilia signa ad hanc finem ordinantur. Quia de ratione signi sensibilis est: *Ut præter speciem, quam ingerit sensibus, aliquid aliud faciat in cognitionem venire,* ut Augustinus, l. 2, de Doct. Christ., in principio, tradidit, et scholasticis et dialecticis vulgare est.

6. Et inde consequenter habent voces humanæ, ut sint instrumenta, quibus homines possunt inter se conceptus suos, et sensa manifestare, quomodo dixit Aristoteles, lib. 1, de Interpret. : *Sunt autem ea, quæ sunt in voce earum quæ sunt in animo passionum notæ.* Quamvis enim nomina directe imponantur ad significandas res conceptas, ut per se notum videtur, et ideo directe etiam moveant ad cognoscendas res, quas proxime significant (quæ interdum esse possunt res externæ, ut homo, leo, interdum cognitiones ipsæ, si ad ipsas significandas voces impositæ sint, ut est hæc ipsa vox *cognitio* aut verbum *cogito*, aut nomen *intellectio*, et similia) nihilominus nomina non significant res, nisi ut objectas conceptibus loquentium et objiciendo illas mentibus audientium, et ita deserviunt ad manifestandos et reprimendos proprios conceptus. Nam quia non possumus alteri manifestare nostros conceptus in se ipsis, utimur verbis ad illos manifestandos.

7. Ex quibus intelligere licet, id, quod ad dicenda valde necessarium est, nomina rerum, non posse in nobis virtute sua generare intuitivam rei significatæ, sed tantum abstractivam cognitionem. Probatur, quia nomen vi sua non confert nobis propriam speciem illius rei, cujus est nomen, sed tantum sui ipsius, et mediante illa specie, facit nos venire in alterius cognitionem rei significatæ, quæ esse debet per propriam speciem ejus. Item illa repræsentatio vocis, per se et natura sua est independens ab actuali existentia rei significatæ, quod adeo verum est, ut licet ipsa vox significet rem existere, nihilominus ipsa vox non ostendit re vera ita esse, quia potest retinere illam significationem, etiamsi vera non sit, at intuitiva cognitio esse debet de re existente, ut existens est, ergo non potest nomen ducere in cognitionem intuitivam rei. Denique nomen non significat menti nisi mediante auditu, auditus autem non confert intuitivam cognitionem nisi ipsius soni sensibilis, atque ita in præsenti confert intuitivam cognitionem ipsius nominis, non tamen rei significatæ per nomen.

8. Quocirca etiamsi, is, qui loquitur, vel qui nomen ad significandum imponit, habeat intuitivam cognitionem illius rei, quam nomen significat, vel significare debet, nihilominus nomen ex vi suæ impositionis non potest repræsentare intuitive rem quam significat. Quia semper facit illam cognoscere, non in se ipsa, sed in signo extraneo. Unde visio imponentis tale signum, vel per illud loquentis est quasi per accidens, quia nomen non significat loquenti, vel imponenti, ut tales sunt, sed audientibus, ut sic : et hic est veluti intrinsecus et connaturalis finis talium signorum.

9. Ex quo tandem concludo, talium signorum, nominum, seu verborum significationem mensurandam esse ex cognitione, quam generare possunt in mente audientium, nam si illa cognitio fuerit perfecta, vel imperfecta, tale etiam erit nomen : si cognitio fuerit quidditativa, vel essentialis, etiam nomen dici poterit essentiale, et sic de aliis. Ratio est, quia tota ratio signi consistit in habitudine ad significatum, ut sic. Item, quia hæ voces non significant res, prout in se sunt, sed prout objiciuntur mentibus humanis, et ideo dicuntur significare conceptus objectivos et exprimere formales. Neque refert, quod interdum imponi

possint ab habente altiorem cognitionem, ut a Deo ipso, quia semper debet signum accommodari illi, pro quo instituitur, quia ad illum tanquam ad finem ordinatur, illumque respicit per modum termini, ad quem tendit, a quo solent hujusmodi res speciem sumere. Quod ita etiam declaratur, nam vox humana non potest ad finem cognitionis deservire, nisi prius homines concipiant et sciant significationem ejus ; ergo non potest vox aliqua perfectius significare hominibus rem aliquam, quam homines ipsi possint rem illam concipere, ergo inde mensuranda est perfectio talis signi, non ex cognitione imponentis, licet alioqui excellentior sit.

18. *Assertio secunda.* — His positis, dico secundo. Nullum est nomen Dei, quod ipsum quidditative significet, seu repræsentet, et hac ratione merito ineffabilis dicitur, et in eodem sensu dici potest innominabilis, licet hæc vox adeo usitata non sit. Ita docet D. Thomas, q. 23, art. 1, et cum eo cæteri theologi statim citandi. Idemque sentiunt Dionysius, Cyrillus, Nazianzenus et Augustinus in principio citati. Damascenus, lib. 1, cap. 4, sic ait : *In Deo impossibile est, quidnam essentia sua, ac natura ipsa sit dicere.* Gregorius 27 Moral., cap. 16 : *Si homo de Deo loqui cœperit, illico quam sit nihil ostenditur, quia magnitudinis illius immensitate devoratur : quia fari ineffabile cupiens, ipsa suæ ignorantiæ angustia deglutitur.* Idem sumitur ex Justino Apolog., 2, pro Christ., et Orig., lib. 6, contra Celsum, post medium, et aliis infra citandis. Favet etiam scripturæ, in qua significatur : *Deum esse super omne nomen, quod nominatur non solum in hoc sæculo, sed etiam in futuro.* Ita enim explicat Paulus ad Ephes. 1, dignitatem, quam Christus habet ex eo, quod est Filius Dei naturalis, supponit ergo illam esse excellentiam propriam Dei. Unde est illa interrogatio Proverb. 30 : *Quod est nomen ejus, aut quod nomen Filii ejus, si nosti?* Et Gen. 32 : *Cur quæris nomen meum?* Ratio denique facilis est ex dictis, quia nobis impossibile est in hac vita Deum cognoscere quidditative, ergo, nec habere nomen, quod ipsum quidditative repræsentet.

11. *Nonnulli positam assertionem varie coarctant.*—At vero theologi conclusionem hanc limitant variis modis. Quidam dicunt, quod licet viatores non possint imponere nomen, Deum quidditative significans, tamen Deus ipse et beati possunt illud imponere, quia ipsi Deum quidditative cognoscunt. Tale autem nomen a Deo, vel beatis impositum de se quidditative significaret Deum, licet nobis fortasse non significaret pro statu hujus vitæ. Hoc videtur supponere D. Thomas in illo art. 1, clarius 1, contra Gentes, cap. 30, et sequentibus. Significat etiam cap. 1, dist. 22, quæst. 1, art. 1, ubi citantur Bonaventura et alii. Et Alensius, 1 p., quæst. 48, art. 1, sed non satis clare loquuntur de beatis et de viatoribus aperte negant. At vero illud de beatis videtur admittere Cajetanus, quæst. 13, art. 1, saltem de possibili, licet de facto neget datum esse hominibus tale nomen, quia esset inutile.

12. Alii vero ut Scotus in 1, distinctione 22, quem sequuntur Gabriel et Ochamus ibi et nonnulli moderni expositores divi Thomæ, dicunt. Etiam viatores posse Deo nomen imponere, quod se quidditative Deum repræsentet, quia licet non repræsentet ipsis hominibus viatoribus, beatis et angelis poterit repræsentare. Utiturque Scotus quodam mirabili fundamento, quod potest quis imponere nomen ad significandum clarius et distinctius rem, quam ipse imponens nomen illam cognoverit. Nam hæc vox *substantia* significat substantiam prout in se est, ex hominum impositione, quamvis homines in hac vita non cognoscunt substantiam prout in se est, sed per species accidentium. Item argumentantur alii, quia interdum qui nomen imponi, solum habet cognitionem abstractivam rei et illi semper significat obscure et confuse, aliis vero, qui rem illam viderunt distinctius significant, quia audito illo nomine, statim concipiunt rem illam, prout illam viderunt. Nominis autem significant non his, qui illa imposuerunt, sed audientibus, ergo possunt distinctius significare illi qui eis utitur quam fuerit assecutus is, qui ea imposuit et clarius, quam ipse cognoverit rem significatam per tale nomen.

13. *Nomen habere non potest expressiorem significationem cognitione illius a quo nomen tali rei impositum est.* — Ut autem ab hac posteriori sententia incipiam, incredibile profecto est, nomen habere perfectionem et magis expressam significationem, quam fuerit cognitio illius, a quo impositum fuit ad significandum. A quo enim habere illam potest ? non enim ab imponente, quia nemo dat, quod non habet, nec effectus virtutem causæ potest excedere. Item, si ille nullo modo rem talem cognosceret, non posset illi nomen imponere, ergo cum illam imperfecte cognoscit, non potest imponere nomen, quod illam perfectius significet, quam ab ipso cognoscatur. Deinde inductione satis constat, (maxime in præsenti materia) omnia no-

mina, quibus Deum significamus, significare juxta modum concipiendi nostrum, ut constat ex dictis supra, lib. 1, cap. 9, et ult. et ex hic dicendis amplius constabit. Præterea commune axioma est, facilius esse rem concipere, quam verbis explicare, ut supra ex Trismegisto Platone, Nazianzeno, Cyrillo et Augustino retuli, estque experientia notum. Et ratio suffragatur, quia nobiliori modo operatur mens per se ipsam et faciliori modo, quam per corpus. Unde licet interdum contingat, aliquem plus significere verbis, quam ipse intelligat, ut Scotus objicit, illud est casu, sicut fons prolatus a psitaco, plus significat, quam ipse assequatur, quia non habet significationem ab illo, sed materialiter ab illo profertur, nam significationem habet ab impositione, nunquam tamen significatio vocis, potest excedere suam impositionem, nec mentem ejus, qui illam imposuit. Quod maxime verum habet in vocibus simplicibus, nam per compositionem simplicium multa possumus nos fingere, quæ primus impositor non concepit et componendo voces simplices, unus explicat melius mentem suam quam alius, quia hoc non pendet ex impositione, sed ex meliori compositione simplicium terminorum, quæ pendet ex facultate utentis. Sic ergo illa significatio vocis, quæ ex sola impositione est, nunquam potest excedere conceptionem imponentis.

14. *Definitio signi.* — Nec exemplum de nomine *substantia* contrarium ostendit, quia sicut imponimus substantiæ proprium nomen, ita illam concipimus proprio conceptu aliquo modo. Quod si conceptus hic imperfectus est, confusus vel connotativus, illum etiam significandi modum vox ipsa involvit. Argumentum autem aliorum parum efficax est, nam licet demus, eum qui rem videt, audito nomine ejus distinctius illam concipere, quam is, qui nomen imposuit ex sola abstractiva cognitione: non inde sequitur nomen ipsum distinctius significare, quia clarior illa cognitio in tali persona non provenit ex significatione vocis, sed ex speciebus, quas de re ipsa conservavit. Cum autem agimus de significatione nominis, considerandus est effectus, quem per se et quasi vi sua causat tale nomen in mente audientis, juxta definitionem illam : *Signum est quod præter speciem quem sensibus ingerit, aliquid aliud facit in cognitionem venire.* Id ergo, quod signum ipsum facit, ad ejus significationem pertinet. Quod autem aliunde provenit quasi per accidens ex dispositione audientis : non facit ut nomen melius significet. Alias non haberet nomen determinatam perfectionem significationis, sed pro varietate audientium, qui non ex nomine, sel aliunde habent majorem, vel minorem rei cognitionem, haberet unum et idem nomen ex vi ejusdem impositionis multiplicem significandi modum, quod frivolum est, quia ex his, quæ sunt extrinseca et per accidens, non est propria vocis significatio variari, aut mensurari. Unde licet verum sit, nomen habere significationem suam in ordine ad audientem, ut supra dixi, et in ordine ad eumdem esse considerandum perfectionem significationis, id tamem intelligendum est, de significatione per se, et ex vi talis nominis, non de his, quæ sunt per accidens et ex alio modo cognoscendi proveniunt.

15. *Corollarium.*—Unde colligo impossibile esse, ut nomina, quæ nobis imperfecte Deum repræsentant, beatis significent Deum clare et prout est in se. Quia licet beati alias videant Deum in se ipso, eumque quidditative cognoscant, illa cognitio nullo modo ex his nominibus excitatur, aut generari unquam potuisset, unde impertinens est et per accidens ad horum terminorum significationem. Nomem enim non dicitur significare, nisi quatenus facit in cognitionem venire, ut ex definitione signi ab Augustino tradita constat, ergo licet beati audientes nomina Dei, quibus nos utimur, videant Deum, si illa nomina non faciunt illos in illam cognitionem venire, non possunt dici significare ipsis ratione talis cognitionis ; ergo non possunt repræsentare illis clare Deum vel quidditative, quia non repræsentatur illis hoc modo, nisi mediante visione, quæ visio fieri non potest ex perceptione talium nominum.

16. *Aliquorum responsio.* — *Diluitur.* — Respondent aliqui, quod licet beatus antea videat Deum, nihilominus audito nomine Dei, quo nos utimur, intelligit beatus nostros sermones esse conformes visioni, quam ipse habet de Deo, et hoc dicunt esse satis, ut illa nomina beatis, clare et quidditative Deum significent. Sed hoc non satisfacit, quia significatum vocis non est attendendum nisi ex conceptu et cognitione, quam vi sua formare facit, nomen autem Dei perceptum a beato, non facit illum cognoscere Deum intuitive, sed abstractive tantum illum concipere et ibi sistit ejus cognitio, quantum est ex vi nominis. Alia vero ulterior cognitio quasi comparativa, qua beatus percipit sermones nostros esse conformes suæ visioni, non est ex vi significationis nostrorum nominum, sed ex visione, quam ipse aliunde habebat. Quod præterea declaro,

nam cum ducitur beatus videre illam conformitatem nostrorum sermonum, cum sua visione, vel videt illam per ipsammet visionem beatam, et sic illa cognitio non causatur ex nominibus nostris, ut per se constat et consequenter non pertinet ad illorum significationem, ut dictum est, vel habetur illa cognitio per alium actum extra visionem et sic neque ille actus esse poterit cognitio quidditativa Dei, quia hæc per solam visionem habetur, nec etiam est ex vi significationis nominis, sed ex quodam quasi discursu, quem intelligitur facere beatus comparando id, quod audit, ad id, quod videt, qui magis est ex virtute ejus, quam ex vi nominis, cujus significatio sistit in eo conceptu, quem formare facit immediate, ex vi auditionis suæ.

17. Exemplo declaratur, nam homo, quatenus est ad imaginem Dei, non magis repræsentat beato quidditative Deum, quam nobis, licet beatus videndo clare Deum et hominem, clarius etiam possit cognoscere convenientiam hominis cum Deo. Item cœli, licet enarrent gloriam Dei et sint quædam signa naturalia divini esse, non possunt ostendere quidditative ipsum esse Dei, etiam beato videnti Deum, quia licet beatus alias videat Deum, nunquam potest videre ex vi illius medii. Et licet habita simul cognitione per tale medium et visione, possit illam comparare et conformitatem aliquam inter id, quod videt et quod per illum effectum significatur, clare cognoscere, id tamen satis esse non potest, ut effectus ille dicatur significare beato Deum quidditative, ergo multo minus id dici potest de nostris nominibus significantibus Deum ex sola impositione et imperfecto modo.

18. Unde ulterius colligo contra priorem sententiam, non solum nos non posse tale nomen imponere, verum etiam nec beatos ipsos, imo nec Deum posse nomen sibi imponere, quod ipsis beatis Deum quidditative significet, aut prout in se est. Hæc sententia placet multis modernis theologis. Et probatur ex fundamento posito, sistendo semper in definitione signi. Quia nomen in tantum significat, in quantum facit devenire in cognitionem rei, quam significare dicitur, ergo non potest aliquod nomen significare rem aliquam, quam non potest facere cognoscere, ergo non potest illam significare illo modo, quo non potest illam facere cognoscere. At nunquam potest nomem aliquod impositum ad significandum Deum, facere audientem cognoscere Deum quidditative, seu prout in se est, quantumvis illud nomen sit a beato, vel a Deo impositum, ergo nec potest significare Deum prout in se est quidditative. Minor probatur, quia nomen ex vi significationis suæ nunquam generat visionem intuitivam, ut supra ostensum est, et extra illam visionem non cognoscitur Deus quidditative et prout in se est, ut supponimus.

19. *Quorumdam objectio.*—Sed aiunt, unusquisque potest imponere nomen ad significandum tam perfecte rem quantum a se cognoscitur, sed Deus et beati cognoscunt Deum quidditative, ergo possunt imponere nomen eodem modo significans Deum. Respondeo falsam esse majorem, licet enim verum sit, non posse aliquem imponere nomen ut perfectius significet rem, quam a se cognoscitur, non tamen e contrario, semper potest tam perfecte significare rem per nomen illi impositum, quam a se cognoscitur. Tum quia generatim loquendo facilius est, rem mente concipere, quam verbis exprimere, ut supra dicebam ex Patribus, et maxime verum est, quando perceptio mentis fit per superiorem intellectum: explicatur autem inferioribus mentibus, ac minus perfectis. Tum etiam quia significatio nominis, licet pendeat ab imponente, ut a causa, non tamen commensuratur illi, sed audienti. Unde non potest esse perfectior, quam possit esse cognitio ex vi illius genita in mente audientis. Fieri autem nullo modo potest, ut per alicujus nominis significationem perveniatur in cognitionem quidditativam Dei, vel exprimatur, quomodo Deus sit in se, ergo repugnat nomen Deo imponi eo modo significans illum.

20. Unde recte dixit Augustinus, libro 15, de Trinitate, cap. 11: *Quando verbum mentis per sonum dicitur, vel per aliquod corporale signum, non dici sicuti est, sed sicut potest videri, audirive per corpus.* Sic etiam dixit Henricus, in Summ., art. 73, q. 9. Non posse Deum sibi imponere nomen, quod se comprehensive significet, quia licet Deus ipse se comprehendat, nunquam potest facere, ut qui audit nomen ejus, in ipsis cognitionem comprehensivam deveniat et ad significationem vocis hoc est necessarium, nec imponentis cognitio sufficit. Idem autem profecto est de cognitione quidditativa, licet de illa aliter Henricus loquatur, non tamen consequenter, meo judicio. Quia licet in hoc differant, quod cognitio comprehensiva Dei nunquam potest communicari creaturæ, quidditativa autem potest, nihilominus in hoc conveniunt, quod neutra comparari potest per auditionem nominis Dei et

hoc est, quod ad nominis significationem per se, ac formaliter necessarium est.

21. *Aliorum objectio. — Dissolvitur.* — Sed objiciunt alii, quia vox non significat naturaliter, sicut species intelligibilis, vel conceptus, sed ex impositione, vel conventione, qua conventum est, ut audito tali nomine, statim intelligatur talem rem esse in mente proferentis, ergo nihil obstare potest, quo minus possit beati nomen Deo imponere, quo audito alii videntes Deum intelligant quidditative Deum, ergo tale nomen significabit quidditative Deum. Respondeo imprimis, aliud esse, quod nomen significet Deum, aliud quod significet videri a loquente, sunt enim hæc duo valde diversa, ut per se constat. Unde posito priori nomine, possemus nos viatores uti illo sine falsitate, non tamen posito posteriori. Si ergo loquamur de priori impositione, licet non repugnet, eum qui audit tale nomen videre Deum et per visionem eum quidditative cognoscere, repugnat nihilominus quod illud nomen faciat ipsum, vel alium, cognoscere Deum illo modo et hoc est significare. Item repugnat, quod audito illo nomine beatus videat, vel cognoscat ex vi nominis eum, qui loquitur, videre Deum, quia hoc non significatur per nomen ut supponitur. Sed ad summum significatur eum, qui loquitur, habere aliquem conceptum, vel apprehensionem rei significatæ per nomen, quæ significatio magis est naturalis per modum effectus significantis causam suam, quam ex impositione, quanquam illa significatio naturalis non haberet locum, nisi prior significatio et locutio supponeretur. Si vero loquamur de posteriori nomine, licet per illud significaretur, loquentem videre Deum, non tamen ex vi nominis illius cognosceretur quidditative tota visio Dei, ne dum ipse Deus. Sicut nunc multis verbis, vel orationibus nos significamus beatos videre Deum, non tamem possumus quidditative visionem illam explicare. Sic ergo, licet locutio esset inter ipsos beatos per signa ad placitum, nunquam per illam quidditative Deum dicerent, non solum uno nomine, verum nec multis sermonibus, quia per talia signa non potest generari quidditative cognitio Dei. Unde respondendo in forma dicitur, nihil quidem obstare, vel loquentes et utentes nominibus Dei a se impositis, vel a Deo, alia via cognoscant quidditative Deum, tamen quod talem cognitionem quidditativam per talia nomina comparent, aut exprimant esse impossibile et hoc est necessarium ad nominum significationem.

22. *Tertia assertio.* — Tertio principaliter dicendum est, posse Deo imponi nomina, quæ illum significent et hac ratione non esse Deum innominabilem, aut ineffabilem omnino. Hæc assertio per se evidens est, et certa ex Scriptura, in qua multa nomina Dei leguntur, de quibus paulo inferius Exod. 15: *Omnipotens nomen ejus,* Jud. 9, *Dominus nomen est tibi.* Et similia sunt multa, quæ supra, lib. 1, tractata sunt. Recte enim addunt Patres, quia unum nomen non potest Deum satis exprimere, ideo variis nominibus nominari, Dionsyius 1 capite, de Divin. nom, Clemens Alexand., libro 5 Stromat., a medio, et Cyrillus Hierosolymitan., Cateches. 6: *Deus* (inquit) *multorum nominum est, et substantiæ ejusdem.* Ratio vero clara est, quia Deus non est omnino ignotus hominibus in hac vita, sed cognosci ab eis potest, ergo et nominari poterit aliquo modo.

23. *Postremæ assertionis pars probatur.* — Hinc etiam manifesta est ultima pars conclusionis, quam probat sufficienter ratio quædam in principio facta cum testimonio Augustini. Nam si Deus diceretur ineffabilis, quia omnis sermo de illo et nomen ejus esset nobis impossibile, pugna et contradictio in ipsis verbis involveretur: non potest ergo in eo sensu esse ineffabilis. Duobus ergo modis ineffabilis dici potest. Primo quia nullum nomen imponi potest, quod divinam substantiam, prout in se est, significet, sicut declaratum est; et hoc sensu dicitur innominabilis, nomine, utique, adæquato, vel quidditative eum exprimente, seu significante, ut explicatum est. Et in hoc sensu explicant frequentius hoc attributum Patres, superius citati, et Dionysius de Divinis nominibus, cap. 1, Justinus, orat. Paræinet. ad Gent. et Apolog. 1 et 2, pro Christ., ubi in hoc sensu dicit: *Nullum esse nomen Deo impositum,* Gregorius Nyssenus, homil. 8, in Eccl., Arnobius, l. 3, contra Gentes, Joannes Cyparissioti decade 4, supra citata, ubi alia ex Patribus refert.

24. Secundo modo dici potest ineffabilis Deus, non solum quia uno nomine satis exprimi non potest, sed etiam, quia vel longo et prolixo sermone nunquam satis ejus excellentia, et natura explicari potest. Est ergo ineffabilis, quia licet in infinitum sermo de illo proferatur, nunquam totum, quod in illo est, poterit effari. Ad hunc modum dixit Leo papa, sermone 10 de Passione Domini. *Divinæ considerationis materiam ex quo est ineffabilis fandi tribuere facultatem, quia non potest deficere, quod dicatur, dum non potest esse satis, quod dicitur.* Quo sensu, dum Deus ineffabilis dicitur quodam modo summe effabilis appel-

latur, quia non potest unquam satis effari. Quod etiam indicasse videtur Nazianzenus, oratione 49, dicens: *Hoc est Deus, quod cum dicitur, non potest dici; cum æstimatur, non potest æstimari; cum definitur, ipsa definitione crescit*, id est, omnem definitionem excedit, quæ verba usurpavit etiam Augustinus, sermone 190, de Tempore, et inveniuntur in Ambrosio, libro de fide contra Arianos, cap. 6.

CAPUT XXXII.

DE VARIIS NOMINIBUS DEI.

1. *Prima conclusio.*—Quamvis Deus ineffabilis sit et quadam ratione innominabilis, nihilominus (ut diximus), aliquibus nominibus potest a nobis significari, ut aliqualiter de illo loqui possimus. Hac ergo occasione tractant hic theologi de nominibus Dei, quæ nos breviter expedire poterimus, quia res facilis est, et de illa multa in superioribus tracta sunt. Supponimus autem sermonem esse de nominibus, quæ Deo, ut unus est, tribuuntur: nam de nominibus ad mysterium Trinitatis pertinentibus in proprio tractatu differimus.

2. *Proprium bifarium sumitur. Imprimis opponitur metaphorico.*—Primo ergo dicendum est, posse Deum habere aliquod nomen proprium. Ita docuit D. Thomas, dicta quæst. 13, art. 1 ad 3, estque certum et explicatur facile, distinguendo illam vocem *proprium*, habet enim duos sensus et in utroque vera est assertio. Primo ita sumi solet, ut proprium metaphorico opponitur, et hoc modo probatum est supra, libro primo, capite nono, perfectiones illas, quæ in suo formali conceptu imperfectionem non includunt, vere, ac proprie in Deo. Nomine ergo illa, quæ tales perfectiones formaliter significant, proprie dicuntur de Deo. Idemque est clarum in nominibus negativis, per quæ alias imperfectiones a Deo excludimus, ut in primo libro, capite sexto et sequentibus diximus, ubi etiam explicuimus, quomodo hæc nomina in re, seu forma significata non involvant imperfectionem, et ideo propria sint, quamvis in modo significandi habere videantur imperfectionem, vel quia ex rebus imperfectis sumpta sunt, vel quia sunt accommodata nostro imperfecto modo concipiendi.

3. *Secundo modo communi contradicit.* — Secundo modo dicitur nomen proprium, ut distinguitur contra commune ei sic dicitur proprium nomen Dei, quod illi soli vere et proprie tribui potest, ut de hoc nomine *Deus* et similibus infra dicemus. Solum est observandum, quod supra, libro primo, capite tertio, notavi, nomina Deo imposita accommodata esse conceptibus nostris. Nos autem prius concipimus quasdam rationes communes Deo et creaturis, quam ad proprium aliquem Dei conceptum perveniamus, ut concipimus causam, bonitatem sapientiam et similia: tunc vero addimus aliquid, quo conceptum illum generalem Deo proprium faciamus, ut primam causam, a qua omnia pendent, ipsa est nullo, summe sapientem, infinite bonam. Et ita ad significandum Deum proprio nomine utimur, vel similibus vocibus complexis, aut incomplexis æquivalentibus ex impositione. Et ita potest habere Deus proprium nomen, licet nunquam significet id, quod est proprium Dei, prout est in ipso, sed subintelligendo negationem aliquam, vel comparationem cum excessu ad omnia alia, qui etiam est conceptus satis confusus, et aliquo modo negationem includens, ut supra dixi.

4. *Secunda conclusio.—Tria nominum Dei genera.—Objectio.—Responsio.*—Secundo dicendum est, posse Deum habere nomen substantiale, id est, substantiam ejus significans. Hanc assertionem, fere sub eisdem terminis docuit D. Thomas, 1 part., quæst. 13, art. 2, ubi distinguit in Deo tria genera nominum : quædam sunt negativa, alia, quæ dicunt respectum ad creaturas, alia absoluta. De primis nominibus ait D. Thomas, non dici de Deo substantialiter. Quod intelligitur quantum ad formale significatum, nam quoad materiale sine dubio significant rem quamdam, quæ subesse intelligitur illi negationi, quæ non est nisi substantia Dei. Tamen, quia modus significationis et prædicationis juxta formale significatum attenditur, ideo dicuntur talia nomina non prædicari substantialiter de Deo, quia negatio non est de substantia Dei. Dices, ergo prædicantur accidentaliter. Respondeo primo, non prædicari accidentaliter secundum rem, sed ad summum secundum nomen, quia negatio nihil reale est. Deinde etiam illo modo non prædicari accidentaliter, id est, contingenter, quia necessario prædicantur: nam esse incorruptibilem, immensum, infinitum et similia necessario Deo conveniunt. Possunt ergo dici prædicari ad modum proprii necessario consequentis essentiam Dei, non secundum rem, sed secundum rationem, cum fundamento in re. Quod quidem in dialectico rigore verum est et non habet in re inconveniens: tamen si non attendamus modum significandi, sed id, quod per illam negationem indicare intendimus, illud

sine dubio est ipsa substantia et essentia Dei et hoc modo sæpe Patres vocant hæc omnia attributa substantialia, ut libro primo vidimus. Quo etiam modo dicere solemus irrationale, verbi gratia, esse differentiam subalternam et substantialem animalis.

5. *Nomina secundi generis* — De secundis nominibus, scilicet, dicentibus relationem ad creaturas indistincte, loquitur divus Thomas. Tamen sine dubio intendit loqui de nominibus significantibus relationem ad creaturam fundatam in objectionibus liberis Dei ad extra. Nam omnipotentia etiam dicit suo modo respectum ad creaturas, nihilominus de Deo substantialiter dicitur, ut idem divus Thomas sentit 1 parte, quæstione 25. Et idem dicendum est de scientia simplicis intelligentiæ creaturarum, ut dicemus. Hæc ergo attributa, quæ videntur dicere relationem necessariam ad creaturas, sub absolutis comprehenduntur, quia non significant relativa secundum esse, quamvis secundum dici videantur relativa, seu transcendentalem relationem importantia. Hæc ergo nomina inter absoluta computamus. Imo etiam nomina, quæ significant actus liberos Dei æternos cum respectu aliquo ad creaturas inter absoluta potius, quam inter relativa comprehenduntur, quia principaliter significant actus existentes in Deo, qui reales et absoluti sunt, licet a nobis significentur ad modum relativorum.

6. Nomina ergo relativa proprie dicuntur a D. Thoma, quæ relationem aliquam ex tempore in Deo important, correspondentem relationi temporali creaturæ ad Deum, ut sunt nomina creatoris, Domini et similia. Hæc enim ita significant, ac si relationem prædicamentalem indicarent. De his ergo nominibus etiam docet D. Thomas, non dici de Deo substantialiter. Quod duplici ratione verum est. Primo quidem non dicunt Dei substantiam, quod intelligendum est sicut de negativis nominibus, quantum ad formalissimum significatum, quia dicunt relationem rationis, quæ in Deo non est, et consequenter non dicunt substantiam Dei. Nihilominus verum est ratione materialis, quod nostro modo intelligendi substernitur illi relationi, per has voces significari substantiam Dei. Secundum etiam verum est non dici substantialiter, quia quoad formam prædicationis dicuntur de Deo accidentaliter, non solum ad modum proprii sicut negativa prædicata, sed ad modum quinti prædicabilis, quia contingenter prædicantur, et ita dicuntur de Deo, ut possint de illo non affirmari.

7. Et hinc fit ut talia nomina possint de Deo ex tempore prædicari, in quo ab aliis omnibus distinguuntur, ut notavit divus Thomas, dicta q. 13, art. 7, et reliqui theologi in 1, d. 30, ubi Bonaventura, Richardus et alii: Alensis, 1. p., q. 35, per totam. Estque res per se facilis, quia hæc nomina in sua significatione involvunt denominationem extrinsecam a creatura existente, ut supra notavimus, capite secundo, tractando de immensitate Dei. Unde fundamentum (ut sic dicam) illius denominationis est res temporalis, et ideo mirum est quod talia nomina possint dici de Deo ex tempore, quia dicuntur sine mutatione Dei. Denominatio enim extrinseca non ponit in Deo mutationem. In qua re explicanda interdum dubium fuit Augustinus, ut videri potest, lib. 12, de Civitate, cap. 15; tamen in lib. 5, de Trinitate, cap. 5 et 16, modo dicto illam expedit. Hac vero occasione tractant hic theologi: an relationes temporales Dei ad creaturas sint reales vel rationis, sed ea res sufficienter a nobis disputata est in Metaphysica, disp. 47, sect. 15, a n. 15, usque ad finem.

8. *Nomina tertii generis.—Damasceni locus objicitur. — Explicatur. —* De nominibus tertii generis nimirum absolutis et affirmativis maxime procedit conclusio posita, nam hæc nomina præcipue substantialia sunt, ut D. Thomas, dict. art. 2, docet, et cæteri theologi in 1, dist. 22, Marsilius, quæst. 25, Alensis, 1 part., quæst. 48, M. 4, art. 3, § 2. Probaturque facile, quia hæc nomina significant perfectionem aliquam absolutam in Deo realiter existentem, sed quidquid in Deo est hujusmodi est substantia ejus: ergo significat divinam substantiam. Sed objici potest Damascenus, lib. 1, cap. 4, dicens: *Quæcumque de Deo per affirmationem dicimus non ipsius naturam, sed quæ circa ipsius naturam sunt, ostendunt, ita sive bonum, sive justum, sive sapientem, sive quodcumque tandem aliud dicere libeat, non Dei naturam, sed quæ naturæ Dei insunt, exponunt.* Sentit ergo hæc nomina non significare substantiam Dei. Respondetur hoc dictum esse a Damasceno propter duo. Primum quia nullum nomen significat vel declarat Dei substantiam prout in se est, sed secundum aliquam rationem communem confuse conceptam et applicatam Deo, per quamdam excellentiam conceptam etiam confuse, vel per quamdam comparationem ad alia. Secundo propter modum significandi, maxime aliquorum nominum quæ per modum qualitatis perfectionem aliquam formalem indicant, ut sapiens, justus et similia, nihilominus tamen, quoad rem si-

gnificatam, omnia significant substantiam Dei.

9. *Inter hæc nominum genera, præcipuam difficultatem habent quæ actus Dei liberos significant.* — Sed in hac trimembri divisione, nominum Dei peculiarem difficultatem habent nomina illa quæ significant actus liberos Dei cum relatione ad creaturas,ut *Præscientia,* seu *Scientia visionis exemplar,* prout tantum est de rebus faciendis, *Prædestinatio, Electio, Providentia,* an hæc dicantur de Deo substantialiter. Quod enim ita dicantur probari potest, quia etiam illi actus in Deo non sunt aliud quam substantia Dei, nam etiam ut liberi non addunt Deo aliquid reale quod extra substantiam ejus sit. In contrarium vero est, quia hæc nomina non dicuntur de Deo necessitate absoluta, sed potius contingenter seu libere, licet cum immutabilitate postquam semel dicuntur, quæ autem substantialiter dicuntur debent necessario convenire. Respondeo breviter ex doctrina D. Thomæ, dicta quæst. 13, art. 7, ubi videtur explicare quod de nominibus Dei significantibus relationem ad creaturam generaliter dixerat in 2 art. ejusdem quæstionis.

10. Respondeo hæc nomina directe significare substantiam Dei, connotare tamen relationem aliquam rationis ad creaturas et ratione prioris significati dici de Deo substantialiter: ratione tamen connotati non dici de Deo ex necessitate simpliciter, sed aliquo modo contingenter. Quia illa relatio potuisset non esse, absolute loquendo, ratione sui termini qui contingens est. Declaratur quia hæc nomina significant in Deo directe et per se aliquem actum immanentem Dei, vel conceptum mentis, vel voluntatis propositum qui actus est ipsa substantia Dei, non tamen significant illam omnino absolute, sed ut habentem pro objecto actuali aliquam creaturam secundum aliquid quod non necessario convenit creaturæ. Quia dicit habitudinem ad existentiam in aliqua differentia temporis, quæ existentia absolute necessaria non est. Et ex hoc capite significatur ipsamet substantia Dei per illa nomina, non ut necessarium ens absolute et simpliciter, sed connotando talem relationem quæ resultare potest posito termino. Ergo talia nomina, quoad modum significandi, non dicuntur substantialiter, licet substantiam Dei indicent.

11. Et eodem modo loquitur D. Thomas in illa solutione ad primum de his vocibus, creator, Salvator et similibus: quia videtur supponere actionem significatam per has voces esse ipsummet actum immanentem in Deo. Sed adhuc hoc supposito intercedit differentia, quia hæc connotant relationem ad rem temporaliter existentem in se, et ideo dicuntur de Deo non solum contingenter sed etiam ex tempore. Alia vero connotant relationem ad rem tantum, ut futuram vel præsentem in æternitate, et ideo licet dicantur contingenter, ab æterno et immutabiliter dicuntur. Unde in universum affirmare possumus nomina quæ dicuntur de Deo ex tempore, non significare directe substantiam Dei, sive formaliter significent relationem, ut D. Thomas censet de hoc nomine *Dominus,* sive significent actionem seu originem, quæ est ratio fundandi relationem, ut D. Thomas vult, de hoc nomine *Creator,* quia et relatio non est in Deo, et actio illa temporalis etiam est extra Deum, quia transiens est et extrinsece denominat Deum creatorem. At vero nomina significantia actus Dei immanentes ex æternitate de Deo dicuntur, propter rationem dictam. Non desunt tamen qui putent has voces *videre* vel *intueri creaturas,* ex tempore Deo convenire, licet significent actum immanentem, quia connotant relationem ad terminum existentem actu in propria differentia temporis. Et fortasse non repugnaret aliquod nomen ita imponi, tamen nullum invenio ita significans, nam de illis verius est ab æterno convenire Deo, et solum dicere habitudinem ad terminum existentem secundum præsentiam objectivam in æternitate.

12. *Nomina substantiam Dei significantia varie dividuntur.* — Ex quibus possumus variis modis distinguere nomina significantia substantiam Dei. Nam primo dividi possunt in ea quæ omnino necessario Deo conveniunt et quæ contingenter seu libere. Quorum membrorum differentia jam satis explicata est. Et juxta illam dicere possumus priora et significare substantiam et substantialiter ac essentialiter prædicari, posteriora vero, licet substantiam significent, non tamen prædicari essentialiter, nec omnino substantialiter, quia connotant respectum qui est extra substantiam Dei, ratione cujus non sunt prædicata essentialia. Unde quoad modum et figuram prædicationis videntur imitari accidentia inseparabilia, quæ postquam semel insunt, separari amplius non possunt.

13. Rursus inter prædicata necessaria significantia substantiam Dei, quædam sunt omnino absoluta quæ in suo conceptu neque includunt, nec connotant relationem ad creaturas etiam ut possibiles, qualia sunt hoc nomen *Deus, Qui est, Summa substantia, Scientia* et *amor Dei de se ipso, Beatitudo Dei* et similia. Et hæc censentur maxime substantialia

et essentialia; sunt vero quædam alia quæ licet necessario Deo conveniant, connotant relationem ad creaturas, ut possibiles, ut *Omnipotentia, scientia simplicis intelligentiæ, ideæ*, prout dicuntur rationes rerum factibilium, et de his quidam dicunt, licet significent Dei substantiam, non tamen prædicari de Deo substantialiter, id est, essentialiter, quia non sunt tam necessaria quantum est essentia Dei. Sed contrarium censeo verum: nam hæc etiam essentialiter DEO conveniunt, ut supra generaliter dictum est de attributis, et in particulari de Scientia et Omnipotentia, ut infra, libro tertio dicetur, et iterum in libro nono, de Trinitate. Quia quidquid intelligi potest necessarium ad illum respectum ex parte fundamenti est esentiale Deo, et ex parte termini habet tantam necessitatem quanta desiderari potest, ut ibidem ostendemus.

14. Tandem hæc ipsa prædicata substantialia et necessaria possumus distinguere, quia quædam significare videntur, quid est Deus, alia qualis sit Deus: licet omnia essentialia sint. Sicut enim dialectici distinguunt prædicata essentialia, quia quædam dicuntur in quid, alia in quale quid, ita in omnibus significantibus substantiam Dei, licet omnia essentiam Dei significent et essentialiter dicantur, juxta ea, quæ tractavimus, in fine primi libri, nihilominus quædam videntur de illo dici in quid, ut *Deus*, et similia. Alia vero in quale quid, ut *Sapiens, justus*, et fortasse de his posterioribus locutus est Damascenus, quando dixit non naturam, sed aliquid circa naturam significare. De his ergo nominibus, quæ qualis sit Deus, indicant, nihil occurrit dicendum, præter ea, quæ attributis et eorum numero dicta sunt superiori libro; et quæ libro sequenti de affirmativis attributis in particulari dicemus, nam quædam aliæ questiones, quæ de his nominibus hic solent disputari, alibi a nobis tractata sunt. Ut an sint synonyma supra, libro primo. An sint univoca vel analoga, prout sunt communia Deo et creaturis, in disp. 28 Metaphysicæ, sect. 2. De nominibus autem quæ indicant, quid sit Deus et ejus substantia, pauca adnotanda supersunt.

15. *Tertia conclusio.*— Dico ergo tertio. Duo sunt præcipua nomina quæ maxime significant, quid est Deus, significando substantiam ejus. Hæc assertio patebit proponendo hæc Dei nomina et illa breviter explicando. Supponendo imprimis cum Dionysio, cap. 2, de Divin. nomin., hæc nomina maxime esse a nobis sumenda ex Scripturis: *Nam omnes* (inquit) *Deo dignæ denominationes non per partes, sed in tota integra ac perfecta et plena Deitate a Scripturis sanctis celebrantur.* Sumuntur autem ex Scriptura plura nomina Dei, ut statim ex Hieronymo referemus. Propter quod dixit de Deo Cyrillus Jerosolymitanus, Catech. 6: *Multorum nominum est, et substantiæ ejusdem.* Primum ergo nomen est, hoc ipsum *Deus.* Unde Hieronymus, Epist. 136, recensens et breviter explicans decem Dei nomina, quæ in Scripturis habentur, hoc ponit primo loco, dicitque in Hebræo illi respondere nomen אל El, Græce θεος, ita enim priorem vocem septuaginta interpretantur, cui latine respondere vocem *Deus* manifestum est.

16. *Objectio.* — De hoc ergo nomine certum est, significare substantiam Dei, seu quid ille sit, prout in hac vita concipi potest. Unde Athanasius in Epist., de decretis Nicenæ Synodi post medium: *Cum audimus* (inquit) *vocabulum Deus, nihil aliud nisi ipsam incomprehensibilem Dei substantiam significari intelligimus.* Dices, nomen Deus ab operatione, vel cognitione Dei sumptum esse, juxta Damasceni doctrinam, lib. 1, cap. 12, ubi tres etymologias illius nominis refert. Una, ut dictum sit a verbo θέειν, quod est currere, aliam a verbo αἴθειν quod est urere, vel a verbo θεᾶσθαι, quod est prospicere, quia providentia sua omnia prospiciat, omnia percurrat, ac moveat et omnem iniquitatem urat et absumat, et Theophylus Antiochenus, lib. 1, ad Autholicum addit quartam dicens: *Deus nominatur a verbo τεθεικένε ab eo quod omnia in sua securitate collocavit.* Et deinde adjungit primam etymologiam Damasceni.

17. Respondemus ex D. Thoma, dicto art. 8, aliud esse, unde nomen sumptum est, aliud ad quod significandum impositum est, ut est vulgare exemplum de nomine *lapis*, quod a lædendo pedem dictum est, non tamen id formaliter significat. Sic ergo nomen Deus ab operatione sumptum est, tamen quia sub illa operatione, cognitione, vel providentia, quamdam summam substantiam intelligimus, eam nomine Dei significamus. Cujus signum est, quia ignorantes etymologiam significatum concipimus: et licet etymologiæ sint plures, significatum est unum. Denique sicut nomen angelus, licet ex actione sumptum sit, substantiam significat, ita est nomen Deus, est enim idem significandi et concipiendi modus. Estque nomen *Deus*, maxime substantivum, nec de formali, vel de connato significat aliquid præter substantiam Dei, licet nos ex imperfectione nostra non concipiamus ejus substantiam sine

conceptu aliquo modo connotativo, quod fere in omnibus nominibus substantiarum nobis contingit, magis vero in spiritualibus et maxime in Deo.

18. *Quomodo nomen Deus creaturis tribuatur.* — Quia vero hoc nomen *Deus*, attribuitur interdum creaturis, inquiri solet, qua ratione id fieri possit, si nomen Deus substantiam Dei significat, quæ una tantum est? Ut hoc explicem, adverto ex D. Thoma d. quæst. 13, art. 9 et 10, nomen Deus, licet habeat modum termini communis quoad sonum, seu vocem et modum concipiendi nostrum, re tamen vera esse terminum singularem, quia significat naturam omnino singularem, incommunicabilem multis Diis, seu naturis. Unde fit, si hoc nomen, quatenus per illud significatur vera Dei natura, alteri quam vero Deo in propria significatione tribuatur, falso ei tribui, quia dicitur de re, quam non significat. Nec per talem prædicationem mutatur significatio vocis, sed male applicatur, ut si vox homo tribuatur lapidi, non propterea lapidem significat, nec mutatur ejus significatio vocis, sed male applicatur, ut si vox homo tribuatur lapidi, non propterea lapidem significat, nec mutatur ejus significatio, sed male applicatur. Si vero nomen Dei non sumatur ut significat veram naturam Dei, id est, quæ est ex se infinite et summe perfecta. sic jam illud nomen non est proprium Dei, de quo tractamus, et quod dicimus esse proprium et singulare unius veri Dei.

19. *Quarta conclusio.* — Unde ulterius dicendum est, nomen *Deus* sumptum latiori et translata significatione, dici solere de iis, qui non sunt verus Deus. Patet ex usu Scripturæ, nam interdum vocat Deos, idola gentium, juxta illud, *Omnes Dii gentium Dœmonia*, et illud Pauli 1. Cor. 8. *Et si sunt qui vocantur Dii sive in cœlo sive in terra, nobis tamen unus est Deus.* Illi ergo dicti sunt dii, vel alia significatione, vel falsa existimatione et applicatione nominis Deus. Addit vero D. Thomas hoc nomen sumptum in hac duplici significatione non esse æquivocum, sed analogum. Duplicem autem analogiam in eo esse significat, unam, qua dicitur de aliquibus, qui excellentias Dei per peculiarem modum participant. Et hæc analogia est clara et frequens, ac multiplex in Scriptura, sic enim sancti et fideles vocantur Dii, Psalm. 81. *Ego dixi dii estis;* exponente Christo, Joan. 10 : *Illos dixit Deos, ad quos sermo Dei factus est.* Item sacerdotes et judices, Exod. 22. *Diis non detrahes,* et cap. 7 : *Constitui te Deum Pharaonis,* et Psalm. 81. *Deus stetit in synagoga Deorum.* De qua analogia videri possunt Gregorius, lib. 5, in 1. Reg. cap. 4, et Basilius, Epist. 141. Altera vero analogia est, quia Deus dicitur de vero Deo, vel opinato. Sicut enim homo dicitur analogice de vivo et picto, ita Deus dicitur de Deo vero vel ficto, per illam opinionem, et errorem.

20. *Objectio.* — Dices, ergo sic vere appellamus Deos homines secundum dictam analogiam, ita etiam falsos Deos vere dicemus Deos, quia subintelligitur semper dicta analogia, hoc autem falsum est, quia Gentiles vocantes sua idola deos, errant; ergo non tribuunt secundum analogiam, sed in propria et univoca significatione veri Dei, et in hoc consistit eorum error. In hoc etiam nos illis contradicimus, unde necesse est, ut univoce utamur illo termino, alias non fieret contradictio, ergo nomen *Deus,* de vero et falso non dicitur analogice, sed univoce et cum errore dicitur de falso Deo.

21. *Responsio.* — Respondeo duplicem esse usum illius vocis *Deus,* attribuendo illud falsis diis cum vera fide. Unus est affirmativus et in illo usu sumitur cum analogia quam divus Thomas posuit, et sic Scriptura vocat deos idola gentium, scilicet, opinatos seu fictos errore gentium. Alter usus est negativus, quo negamus simpliciter idolum esse Deum, et tunc sumitur Deus in significatione propriissima quæ non est univoca, sed singularis, nam ad negandum nomen aliquod de alio, non oportet, ut nomen quod negatur de alio significet eamdem rem cum illo, imo contrarium necessarium est. Ut cum Petrum negamus esse Paulum. Infideles autem, qui contrarium affirmant, revera utuntur nomine *Deus* in eadem significatione ut argumentum factum probat, non tamen inde fit, nomen *Deus* esse etiam illo modo univocum in re ipsa, sed putari univocum ab infideli, et ab ipso ita accipi ac si esset univocum, quod satis est ad veram contradictionem. Ut si nunc quæramus, an relatio Dei ad creaturas sit vera relatio, intelligendo per veram relationem, realem relationem, qui affirmaverint, consequenter opinabuntur, relationem univoce dici de relatione creantis et illuminantis, et non tamen inde fit, illud nomen esse univocum revera ad illam relationem, imo hoc ipsum negat qui negat illam relationem esse realem, tamen ut conveniat cum alio in disputatione utitur illa voce in eadem significatione. Nunquam ergo nomen Deus communem conceptum ad verum et falsum Deum habet, neque ad plures Deos, et

consequenter neque univocum est, nec commune in suo proprio significato, licet per errorem possit multis applicari, ut dictum est.

22. Secundum nomen et maxime proprium Dei est illud, *qui est*, de quo D. Thomas tractat in dicta quæst. 13, art. 11, et imprimis supponit illud esse unum ex nominibus Dei, quod non omnes admittunt. Aliqui enim putarunt illud non fuisse nomen Dei, sed orationem quamdam, qua Deus significavit se futurum esse præsentem in favorem sui populi, ut videre licet in Beda, Hugone et Burgense, et aliis Exodi 3. Sed communis sententia Patrum est ibi Deum declarasse illud tanquam proprium nomen suum. Ita Hieronymus supra, ubi sexto loco hoc nomen ponit: idem habet Damascenus, lib. 4, cap. 12. Imo docet hoc esse primum et maxime proprium nomen Dei: *Quia universum id quod est, tanquam immensum quoddam, et infinitum essentiæ pelagus complexu suo continet.*

23. Unde Patres ex illo nomine varias Dei proprietates colligunt, ut Ambrosius, Epist. 63: *Hoc est* (ait) *verum nomen Dei semper esse.* Alii ibi intelligunt significari Dei immutabilitatem et æternitatem, ut Augustinus, lib. 83, q. 10, et Psalm. 101, et Hilarius 1, de Trinitate, in principio, Bernardus, lib. 5, de Considerat. Item Deum ex se habere esse, et non ab alio, et ideo esse summum esse, ut Augustinus 12, de Civitate, cap. 2, et optime Bernardus, dicto lib. 5, cap. 6. ubi in hoc nomine contineri putat omnem perfectionem essendi. Quod est frequens in Patribus, de quo nonnulla dixi supra libro primo, capite primo. Et sane ex ipso contextu Exodi videtur satis clarum illud esse traditum a Deo, ut proprium nomen suum. Nam interrogante Moyse: *Si dixerint mihi quod est nomen ejus? Dixit Deus ad Moysem: Ego sum qui sum, sic dices ad eos: Qui est misit me ad vos.* Ubi prius videtur Deus dixisse rationem nominis, quam nomen, atque ita priora verba, *Ego sum qui sum,* non continent nominis impositionem, sed orationem explicantem essentiam Dei: posteriora vero continent nominis impositionem per quam Deus Moysi satisfecit.

24. His nominibus addi solet nomen *Jehova,* quod Tetragrammaton, id est, quatuor litterarum. Hoc etiam nomen esse distinctum a præcedenti supponit D. Thomas, dicto articulo undecimo ad primum, ubi comparat hæc tria nomina: *Deus, Qui est,* et *Jehova,* et dicit, *Qui est* esse maxime proprium, quantum ad id unde sumptum est, scilicet, esse, et quantum ad modum significandi abstractissimum. Nomen autem *Deus* esse magis proprium quoad rem significatam, quia significat propriam Dei naturam. Tertium vero adhuc esse maxime proprium, quia significat naturam ut incommunicabilem multis Diis. Hieronymus etiam, in dicta epistola hæc nomina ponit ut distincta, et hoc Tetragrammaton 9 loco ponit. Et videtur consentaneum verbis Exodi, nam post citata verba subditur: *Dixitque iterum Deus ad Moysem: Hæc dices filiis Israel, Dominus Deus Patrum vestrorum, Deus Abraham, Deus Isaac et Deus Jacob misit me ad vos, hoc nomen mihi est in æternum.* Ubi ponitur nomen Jehova. Unde videtur Deus non unum tantum nomen, sed duplex voluisse tradere Moysi, unum quo majestatem suam significaret, aliud, quo indicaret benignitatem et benevolentiam erga suum populum.

25. Alii vero existimant hoc nomen non esse distinctum a præcedenti, quia juxta propriam inscriptionem Hebraicam eisdem verbis constat et ab eodem verbo derivatur, quod esse significat. Quam sententiam censeo valde probabilem, præsertim quia doctissimi in Hebræa lingua illam sequuntur, ut Theodoretus in Exod. quæst. 15, Lipomanus et Eugubius, Exod. 3, Pagninus, et Mercerus in Thesauro, Genebrardus, lib. 1 de Trinitate, Bellarminus, lib 1 de Christo, cap. 7, Galatinus, lib. 2, de Arcan. Cath. ver., cap. 10. Qui de illo nomine multa mysteria scribunt, et late hanc sententiam confirmant.

26. Alia vero nomina Dei, quæ supra refert Hieronymus, vel ad hæc reducuntur vel significant relationem ad creaturas, ut *Dominus,* vel simpliciter per antonomasiam dictum, vel cum addito, *Dominus exercituum.* Vel dicuntur per comparationem ad creaturas per excellentiam quamdam, ut *Altissimus, Excelsus, Fortis* et similia. Dionysius, etiam cap. 3, de Divinis nomin., nomen *Bonus,* tanquam proprium Dei ponit, juxta illud: *Nemo bonus nisi solus Deus,* eique primas partes attribuit, nam (ut meminit etiam Damascenus suprà) *Primarium Dei nomen esse censet Bonum.* Hoc vero D. Thomas limitat ad nomina quæ significant Deum sub ratione causæ, quod etiam notavit Clictoveus in Damascenum. Vel certe intelligendum est de nominibus quæ adjective dicuntur de Deo, ut cum dicimus, Deus est sapiens, justus, bonus, nam inter hæc merito præfertur *bonus,* non vero respectu eorum nominum, quæ substantive DEUM ejusque naturam significant.

FINIS LIBRI SECUNDI.

INDEX CAPITUM LIBRI TERTII.

DE ATTRIBUTIS DEI POSITIVIS.

LIBER TERTIUS.

DE PROPRIETATIBUS

QUÆ POSITIVAM PERFECTIONEM DEO ATTRIBUUNT.

Ad tria præcipua capita revocari videntur hæc affirmativa, seu positiva attributa, videlicet, ad Scientiam, Voluntatem et Potentiam. Quorum sufficientia sumi potest ex conditione naturæ intellectualis creatæ, per cujus analogiam, vel comparationem res divinas explicamus, ablatis imperfectionibus, et addita in omnibus summa excellentia et perfectione. In rebus ergo intellectualibus duas facultates intelligimus, quæ proprios actus internæ vitæ eliciant, scilicet, intellectum et voluntatem, quibus additur aliqua potentia, operativa extra ipsammet substantiam intellectualem. Et præter has nullam aliam invenimus, quæ in suo conceptu formali dicat perfectionem sine imperfectione. Nam licet angelus habeat potentiam ad se movendum, illa imperfectionem involvit, et licet anima rationalis in corpore alias facultates habeat, nulla earum dicit perfectionem simpliciter. Tres autem superiores in sua ratione formali abstrahi possunt ab omni imperfectione, vel quoad potentias ipsas, vel quoad actus earum. Et ideo tantum illa tria DEO proprie attribuuntur et significantur per illa tria, scientia, voluntas et potentia, et ad hæc reducuntur omnia, ut ex discursu hujus libri constabit. In quo de his attributis breviter dicemus, quia in aliis nostris operibus multa de illis diximus, quæ suis locis designabimus.

CAPUT I.

DE SCIENTIA, QUAM DEUS DE SE HABET.

1. *In Deo esse scientiam.*—De hoc attributo, quatenus ratione naturali cognosci potest, disserui in Metaphysca, disp. 30, sæpe citata sect. 15, et imprimis supposui, sermonem esse de

scientia, ut dicit claram et evidentem rei cognitionem intellectualem et immaterialem, abstrahendo a ratione accidentis, qualitatis, habitus et cujuscumque potentialitatis. Quo sensu evidentissimum est naturali lumine in Deo esse scientiam. Quod etiam nostra fides confirmat Esther 14: *Domine, qui habes omnem scientiam.* Ecclesiast. 24: *Cognovit Dominus omnem scientiam.* Job 21: *Numquid Deum docebit quispiam scientiam.* Denique ipsamet Scriptura, ut divina esse possit, supponit in Deo scientiam, alias quomodo contineret verba Dei, cum nemo loqui possit, nisi qui cognitionem rationis et intellectus habet quam nunc scientiam appellamus. Ratio a priori est, quia Deus est in perfectissimo et supremo gradu, qui a nobis cogitari potest, nam licet sit etiam ultra omnem ordinem rerum creatarum, tamen quatenus cum illis potest habere aliquam formalem convenientiam, licet analogia, dicitur esse in supremo gradu, sed hic gradus es intellectualis, ergo. Atque ita supra, libro primo, capite tertio simili discursu conclusimus, Deum essentialiter esse intellectualem. Addi vero potest ex dictis, eodem libro primo, capite quadragesimo-quinto, et sequentibus, Deum ita esse essentialiter intellectualem, ut per essentiam habeat omnem actualitatem intelligendi, quia in omni perfecta ratione entis et præsertim in illo gradu, est perfectissimus actus. Ex quo principio intuli in citato loco Metaphysicæ, non esse in Deo scientiam per modum actus primi, sed per se et connaturaliter esse in actu secundo, vel potius esse ipsum actum secundum, non elicitum vere ab actu primo, sed per essentiam, ac per se subsistentem. Quæ omnia et satis clara sunt, et in dicto loco sufficienter tractata.

2. His vero addendum est, hæc omnia maxime convenire divinæ scientiæ, quatenus est de ipsomet DEO, ejusque natura, ac de omnibus, quæ intra ipsum vere, ac realiter sunt. Quamvis enim scientia, quam DEUS de se habet, non distinguatur in re ab ipso: nihilominus quatenus scientia est, intelligibitur a nobis versari circa aliquod objectum, quia omnis scientia necessario esse debet de aliqua re scibili. Primarium ergo objectum divinæ scientiæ est DEUS ipse, quia se per seipsum intelligit et sibi est conjunctissimus cum summa actualitate et immaterialitate, ideoque nihil intelligere potest prius, quam se, se autem aliquo modo prius saltem ratione cognoscit, quam cætera, ut infra dicemus. Item nullum est objectum ita intelligibile, sicut Deus, nec tam intimum suæ intellectioni, cui est omnino necessario conjunctum. Maxime ergo Deus habet scientiam sui ipsius. Scit ergo Deus per illam scientiam, quidquid in ipso est. Item scit illud perfectissimo modo et propterea merito dicitur, se comprehendere, ut notavit divus Thomas, dicta quæst. 14, art. 3, et supra tetigimus, lib. 2, cap. 5 et 29, tractando de incomprehensibilitate, et ex dictis in sequentibus capitulis amplius declarabitur.

3. *Scientiam convenire Deo cum summa excellentia.* — Tandem concludendum est, huic scientiæ, quatenus est de Deo ipso convenire cum summa excellentia perfectiones omnes, quæ in scientia desiderari possunt. Nam imprimis est de novissimo objecto. Secundo est adæquata illi et comprehensiva ejus. Tertio est perfectissima, non solum, quia substantialis et actualissima est, sed etiam, quia habet omnes perfectiones et proprietates scientiæ, ut scientia est in perfectissimo gradu. Sunt autem hujusmodi proprietates, imprimis veritas, quam constat in scientia primæ veritatis de se ipsa summam esse. Deinde est claritas et evidentia, a qua non separatur, nam hæc est perfectio simpliciter, et ideo non potest deesse Deo, *qui lucem habitat inaccessibilem*, imo qui solus est, *lux vera, quæ illuminat omnem hominem,* ut dicitur Joannes 1, et late prosequitur Dionysius, de Divinis nomin. Præterea est illa scientia summe necessaria et invariabilis, ut terminatur ad Deum, sic enim illam nunc consideramus, infra vero ostendemus respectu omnium objectorum habere has perfectiones. Quia in intellectu perfectio magna est, semper in actu esse, maxime vero hoc est necessarium in scientia Dei, ut est de ipsomet Deo, quia Deus est objectum summe intelligibile et ipsum intelligere Dei etiam est ex se necessarium et invariabile, cum sit esse per essentiam: ergo illud intelligere, quatenus est scientia talis objecti, est summe necessarium, ac invariabile. Et ideo per illud procedere potest verbum infinitum et immutabile, quod sit verus Deus, ut infra videbimus.

4. *Dubium.*—Denique est illa scientia simplicissima sine compositione, sive discursu, aut alia simili imperfectione. Quia nec infinita capacitas divinæ mentis capax est similium imperfectionum, nec objecti simplicitas illam admittit, cum cognoscitur, prout est in se et modo perfectissimo. Neque obstat, quod illa scientia summam veritatem habeat in ordine ad tale objectum, ut diximus. Idque sit non solum apprehensiva, sed etiam judicativa, ut

vera ratio scientiæ postulat. Nam hæc omnia possunt esse in simplicissima cognitione et intuitione, ac comprehensione rei simplicis prout in se est. Nam per illam simplicissime indicatur, rem ita esse, sicut est, ut dixit D. Thomas, 1 part., q. 16, art. 5, ad 1. Et in disp. 8, Metaphysicæ, sect. 3, in fine tetigimus.

5. *Dubium.* — Circa totam hanc doctrinam non invenio difficultatem alicujus momenti, solum de actibus liberis Dei, dubitari potest, quomodo perhanc scientiam cognoscantur. De qua re aliquid tetigimus in libro secundo, occasione scientiæ beatorum, et aliquid addemus, capite tertio, nam illa difficultas conjuncta est cum scientia, quam Deus habet de creaturis futuris. Inquiri etiam hic potest, an hæc scientia quam Deus de se habet, possit dici scientia, *quia*, vel *propter quid.* Dico tamen breviter, neutram dici posse proprie. Non quidem dici potest scientia *quia,* quia hæc est imperfecta et per medium extrinsecum. Cognoscit quidem Deus dependentiam suorum effectuum a se, ut infra dicemus: unde etiam scit se posse ab aliis cognosci per effectus suos, ipse autem non se cognoscit per effectus, quia illa cognitio imperfecta est. Non est etiam scientia illa *propter quid,* quia hæc est scientia per causam, et Deus non habet causam. Est igitur altior scientia quæ potest dici per se ipsam, et ita dicit D. Thomas, quæst. 14, art. 2 et 3, Deum intelligere et comprehendere se per se ipsum. Unde negative potest dici esse propter quid, quia est per ipsam quidditatem rei, quæ aliam causam non habet, sed per sese talis est.

Reliqua de hac scientia sufficienter tractata sunt in citato loco Metaphysicæ. Nonnulla vero quæ sunt propria hujus scientiæ, ut in ea et per eam potest esse productio verbi, dicentur in tractatu de Trinitate.

CAPUT II.

DE SCIENTIA, QUAM DEUS HABET DE CREATURIS UT POSSIBILIBUS.

1. *Habere Dei scientiam de omnibus rebus.* — In hoc puncto non est difficultas, quin Deus hæc omnia cognoscat, nam evidentibus rationibus illud probatur, ut in dicta disp. 30 Metaphysicæ sect. 15, ostendi, num. 22 et seqq. Et in Sripturis est notissima. Dicitur enim ad Hebræos 4: *Non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus,* et ad Coloss. 2: *In quo sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ.* Et Roman. 4. de Deo dicitur: *Vocat ea quæ non sunt, tanquam ea quæ sunt.* Ubi vocandi verbum, aut significat cognitionem, aut supponit, quia non posset Deus vocare, quæ non sunt, id est jubere, seu facere, ut sint, nisi ea præcognosceret. Unde etiam certissimum est, habere Deum scientiam de omnibus rebus, quæ fieri possunt secundum proprias rationes earum, propriasque differentias, quibus inter se distinguuntur, alioqui non posset illas producere : Quia nisi cognosceret eas secundum esse proprium possibile, sed solum secundum esse, quod habent in Deo, hoc non esset creaturas cognoscere, sed se tantum, ut latius in citato loco Metaphysicæ prosecuti sumus. Et dicemus etiam in capite sequenti, ubi omnes alias proprietates illius scientiæ attingemus, de quibus eadem est ratio in creaturis possibilibus, vel aliquando futuris.

2. *Punctum difficultatis.*—Solum de modo, quo Deus scit has creaturas possibiles, est aliqua controversia inter theologos. Nam licet omnes conveniant in hoc, quod Deus non accipit hanc scientiam a creaturis, nec indiget extraneo principio, specie, aut actu, ut illas cognoscat, sed omnia cognoscit per suam substantiam et essentiam, quæ sufficiens est ad omnia intelligibiliter repræsentanda. Nihilominus in modo explicandi hanc scientiam non satis inter se conveniunt : variis enim modis intelligi potest Deus cognoscere creaturas possibiles in sua essentia, vel per illam. Primo cognoscendo illas in se tanquam in causa, ita ut ipsamet essentia sit veluti medium cognitum per quod creaturæ quoad suas essentias et existentias possibiles cognoscuntur. Secundo, cognoscendo illas, immediate ex vi suæ essentiæ habentis nostro modo intelligendi vim speciei intelligibilis impressæ et expressæ ad repræsentandas illas non mediante essentia, sed immediate. Tertio quasi per reflexionem nostro modo intelligendi, quia nimirum, in scientia Dei prius secundum rationem intelligitur esse quasi verbum, seu conceptus expressus creaturarum, et deinde Deus intuendo se ipsum, ut talis conceptus et notitia est, in se tanquam in imagine expressa, creaturas repræsentatas intuetur. De his ergo modis, quid sentiendum sit breviter dicam, quia de hac re in 1 tom., 3 part., et præcedenti libro, cap. 26, multa dixi, et in fine lib. 9, de Trinitate, tractando de processione Verbi Divini, aliqua necessario attingenda sunt.

3. *Sententia D. Thomæ.*— D. Thomas ubicumque de hac scientia Dei agit, primo tantummodo illam explicat, ut videre licet 1

part., q. 14, art. 5, et idem supponit, q. 12, art. 7 et 8. Idem habet 1, contra Gentes, cap. 48, 49 et seqq. Quam ita intelligunt et sequuntur Capreolus, cap. 1, d. 32, q. 1, art. 1, concl. 1 et 2, Cajetanus et Ferrarius in D. Thomam supra. Et moderni Thomistæ communiter. Idemque Alensius, 1 part., q. 23, m. 2, art. 1, Henricus, Quodlib. 9, q. 2, Ægidius 1, dist. 35, q. 3, et ibi Durandus et Argentinus, q. 1. Mihique videtur verissima hæc sententia, quatenus affirmat, Deum hoc modo cognoscere creaturas in se, non tractando modo de exclusione aliorum modorum. Et sine dubio est clara sententia Dionysii, cap. 7, de Divinis nom., docet enim aperte Deum cognoscendo se, ut supremam causam omnium, *unico complexu causæ*, id est, comprehensione ejus, cognoscere omnia. Multaque verba habet, quæ omitto, quia in citato loco lib. 2, illa retuli. Et nulla possunt esse tam clara, maxime in Dionysio, quæ non possit subterfugere, qui contradicere voluerit. Sed facile constabit contextum consideranti, non satisfacere et sufficiens signum est, et D. Thomam, et alios expositores, et theologos ita Dionysium intellexisse. Hanc etiam sententiam a fortiori supponunt Augustinus, Bernardus et omnes, qui docent, beatos videre creaturas in Verbo, ut in causa, et objecto cognito, ut præcedenti libro, docuimus : et omnia, quæ ibi in confirmationem illius veritatis adduximus, hanc confirmant, nam ex illa hæc a fortiori sequitur, licet a posteriori.

4. *Prima ratio.*—Ratio autem a priori hujus assertionis est, quia Deum hoc modo cognoscere creaturas in se ipso, non involvit repugnantiam, neque ostendi potest impossibile, et alioqui est perfectissimus modus omnium, qui cogitari possunt, ergo ille attribuendus est Deo. Consequentia evidens est ex dictis supra de perfectione Dei. Major ostenditur, respondendo ad rationes contrariæ sententiæ : Minor declaratur : primo ex parte creaturarum, quia quo res aliqua inferior per altius et nobilius medium cognoscitur, eo perfectius cognoscitur, quia nobilitas cognitionis ex medii excellentia maxime sumi solet, sed divina essentia est medium excellentissimum, quod cogitari potest, ut per se constat, ergo dicetur, melius esse cognoscere rem directe et in se absque medio, quam per medium, quantumvis excellens. Respondetur. Hæc cognitio per medium non tollit, quin tandem objectum illum secundarium in se etiam et directe, et secundum illum respectum immediate cognoscatur, et ita hæc cognitio habet totam perfectionem alterius, et addit aliam, quæ est, habere talem cognitionem, ut conjunctam tali medio, quod non potest non addere magnam perfectionem. Quod ulterius hoc modo declaratur. Quia creatura essentialiter est participatio divini esse et ab illo essentialiter pendet ; ergo, si cognoscitur in ipsa causa, et ex vi illius nobilissimo modo cognoscitur, quia habet cognitionem maxime a priori, qua ejus essentia comprehenditur.

5. *Secunda ratio.*—Secundo idem probatur ex parte ipsius Dei, nam imprimis a posteriori loquendo, hoc est signum maxime comprehensionis causæ, ergo si possibilis est, indicat comprehensionem summam, quæ cogitari potest. Deinde a priori videtur hoc necessarium ad perfectam comprehensionem, quia nisi cognoscatur Deus exacte et perfecte sub ratione causæ primæ sufficientis, quantum est ex se ad omnia, non comprehenditur, ut per se notum videtur : non potest autem cognosci perfecte sub illa ratione, nisi cognoscendo omnes emanationes rerum possibilium, quæ ab illo esse possunt. Dicunt aliqui, ad comprehensionem satis esse, quod Deus in se cognoscatur per talem scientiam, quæ sufficiat simul repræsentare omnes creaturas possibiles, quamvis non repræsentet illas ex vi causæ, nec media divina essentia, sed immediate et directe. Sed hoc impugnatum in superioribus est, quia, vel hæc scientia creaturarum ut sic, solum se habet concomitanter ad scientiam de se ipso, vel est ex illis, eo modo, quo unum attributum potest esse ex alio. Si hoc secundum dicatur, facile admittemus responsum, quia ex illo sequitur id quod intendimus, scilicet, scientiam, quam Deus habet de se ipso, esse rationem cognoscendi creaturas, quia illa scientia non terminatur ad Deum, et creaturas tantum concomitanter, sed cum ordine alicujus causalitatis secundum rationem, ita, ut vere dicamus, terminari ad creaturas, quia terminatur ad essentiam Dei : sive intelligantur ut scientiæ distinctæ secundum rationem, sive ut una et eadem secundum inadæquatam conceptionem habitudinis ejus, quod parum refert.

6. Si autem dicatur se habere primo modo, scilicet concomitanter tantum, sic cognitio creaturarum nihil conferre potest ad comprehensionem Dei, quia ex eo, quod illa scientia extendatur ad creaturas, non perfectius cognoscitur Deus, quam si creaturæ non cognoscerentur. Fingamus enim scientiam in Deo præcise terminatam ad essentiam Dei cum suis relationibus ad intra : quæ non posset extra

Deum aliquid repræsentare et quod in reliquis conditionibus et perfectionibus entitatis, luminis, claritatis, etc. Sit tam exacta, sicut scientia, quam Deus modo habet et interrogo, an illa esset comprehensio Dei, vel non? Si esset, ergo concomitantia, quam nunc habet in cognitione creaturarum nihil refert ad comprehensionem Dei : si non esset, ergo vel nunc etiam non est comprehensio Dei scientia, quam de se præcise habere intelligitur præscindendo a creaturis : vel oportet nunc intelligere perfectius cognosci Deum per scientiam, quæ ad creaturas extendi potest, quam tunc cognosceretur. Quia non potest una scientia esse comprehensio Dei et non altera, nisi Deum ipsum perfectius attingat. Ergo signum est, hanc repræsentationem creaturarum, quæ nunc fit per illam scientiam, habere connexionem, per se et subordinationem cum scientia de Deo ipso, ut sic, et non tantum concomitantian.

7. *Effugium.—Rejicitur.*—Video posse aliquem subterfugere dicendo, illam concomitantiam esse signum scientiæ perfectioris, quam esset sine illa. Et præterea argumentum factum procedere ex hypothesi impossibili, quod non solet esse efficax. Sed revera hoc non satisfacit, quia illa concomitantia per se non indicat, nisi ad summum majorem perfectionem quasi extensivam in ordine ad diversa objecta, non vero majorem perfectionem ad unum et idem objectum, quod necessarium est ad comprehensionem, ut supra de visione beatorum diximus. Sicut divina illa perfectio, quæ in re est intellectus Divinus, non posset quidem in re esse tanta, quanta nunc est, nisi possit simul esse voluntas et alia attributa, et nihilominus quod intellectus Divinus sit comprehensivus divinitatis et principium, quo producitur, Verbum infinitum simpliciter, non habet ex concomitantia aliorum attributorum, sed præcise ex perfectissimo modo attingendi Deum ipsum per suum proprium actum : ita ergo si scientiæ Dei de se et de creaturis solum se habent concomitanter, scientia de creaturis nihil conferet ad hoc, ut scientia de Deo sit comprehensiva illius, necne. Atque ita hic possunt applicari omnia, quæ libro secundo, capite vigesimo nono, diximus, cur visio beatorum non sit comprehensio.

8. *Tertia ratio.* —Tertio confirmare hoc possumus ex comparatione illorum extremorum inter se, quia ad perfectam cognitionem Dei et creaturarum non satis est illa extrema directe, et simpliciter cognoscere, sed etiam illa inter se comparare cognoscendo habitudinem unius ad aliud, vel secundum excessum, vel secundum dependentiam et emanationem possibilem, vel secundum quamcumque aliam rationem cogitabilem vere et cum fundamento. Ergo hoc modo cognoscuntur a Deo. Non cognoscentur autem hoc modo per solam concomitantiam absolutæ cognitionis utriusque extremi, absolute sumpti, et sine habitudine ad aliud, ut videtur per se clarum. Nec vero cognoscit Deus hæc omnia quasi per compositionem etiam secundum rationem, vel quasi per tertiam cognitionem comparativam ratione distinctam, nam hoc ipsum indicat minorem perfectionem in priori cognitione simplici et directa. Nec denique cognoscit hæc Deus solum in creatura, videndo in illa dependentiam, quam habet a Deo et inæqualitatem ac omnem aliam comparationem, quia tota hæc cognitio respectu Dei est quasi a posteriori, nec per illam, ut sic cognoscitur a priori, possibilis influxus Dei in creaturas, nec modus, quo unaquæque a Deo emanare potest, ergo perfectissimus modus cognoscendi omnia est, per simplicem comprehensionem causæ, et in illa omnia penetrando.

9. *Conclusio.* — Hanc ergo communem sententiam verissimam judico : non desunt tamen qui putent hunc modum cognoscendi esse impossibilem, tamen respondendo ad rationes illorum constabit non ita esse. Una est, quia Deus est res omnino absoluta. Alia, quia non continet in se creaturas formaliter et secundum eamdem omnino rationem. Sed hæ duæ rationes solutæ sunt tractando de visione beata. Tertia ergo ratio est, quia si Deus cognosceret creaturas in se, maxime ratione omnipotentiæ, sed hoc dici non potest, ergo. Major supponitur, ut clara est sententia D. Thomæ. Minor probatur, quia Deus non ideo omnia scit, quia est omnipotens : sed e converso, ideo est omnipotens, quia cognoscit omnia, nam per scientiam suam operatur, et ideo per scientiam constituitur omnipotens. Confirmatur, quia illa duo ita concomitanter se habent, ut argumentando per locum intrinsecum, etiam si Deus fingeretur non esse omnipotens, non propterea desineret omnia scire, ergo non ideo omnia scit, quia est omnipotens, ergo aliunde omnia cognoscit, quam per suam essentiam cognitam, ut omnipotentem.

10. Hæc vero ratio non videtur magni momenti. Primo quia negamus, Deum constitui formaliter loquendo omnipotentem per scientiam. Quia, ut infra dicemus, scientia non est quasi principium per se et physicum effectio-

nis rerum, sed est tantum directiva actionis. Duo ergo in actione considerantur, unum est substantia actionis seu effectus, et sic est a virtute physice effectiva, quæ est omnipotentia. Aliud est modus actionis, quod, scilicet, sit modo intellectuali et artificioso, et sic est a scientia. Quando autem dicitur Deus cognoscere omnia in sua essentia, ut omnipotente, sermo est de omnipotentia quoad principium physicum, et ut comparatur ad effectus secundum essentias seu entitates eorum.

11. Unde secundo dicimus veram esse illam causalem, quia Deus est omnipotens, ideo scit omnia possibilia : falsam vero alteram, quia scit omnia, potest efficere omnia in sensu prædicto. Utrumque constat ex dictis, et magis constabit legenti ea, quæ de potentia Dei effectiva ad extra dixi, in disp. 30 Metaph., sect. ult., conclusione 4. Quæ in fine hujus libri breviter perstringam. Quocirca illa propositio hypothetica : *Si Deus non esset omnipotens, omnia nihilominus sciret,* gratis et sine probatione sumitur, unde eadem facilitate negatur, quia tunc Deus non haberet medium cognoscendi quod non habet. Item, quia tunc creaturæ non essent possibiles, repugnat enim effectum esse possibilem, si causa non esset possibilis. Item quia essentia divina non contineret eminenter omnia. Unde etiam si daremus, nunc Deum cognoscere omnia per suam essentiam immediate, tanquam per speciem intelligibilem eminentem, etiam hic modus sciendi omnia tunc esset impossibilis Deo, quia essentia ejus non haberet rationem speciei intelligibilis, quam nunc habet. Unde in omni sententia argumentum illud procedit et necessario solvendum est. Nam cum tota omnipotentia Dei in essentia ejus, ut talis tanquam perfecta est, radicetur nostro modo loquendi, vel potius revera in illa formaliter consistat, negari non potest, quin ratio omnipotentiæ saltem radicalis et essentialis, nostro concipiendi modo, supponatur ad omnem scientiam creaturarum, vel ut medium cognitum, sicut nos volumus, vel ut possit esse species intelligibilis ad cognoscendum omnia. Et ita potest argumentum contra oppositam sententiam retorqueri.

12. *Objectio.* — Alia objectio fieri potest contra nostram sententiam, quia sequitur cognoscere Deum creaturas quodam virtuali discursu, ex uno aliud inferendo. Nam ex omnipotentia sua, possibilitatem creaturarum et essentiam earum cognoscit. Hanc objectionem propono, non quia difficilis sit, sed ut ejus occasione, magis explicem dictam sententiam, eamque confirmem. Duobus ergo modis intelligi potest consequens illud de virtuali discursu. Uno, quod ratio discursus sit, in Deo proprie, ac formaliter, licet in re non sint actus distincti, sed tantum virtualiter, et sic falsum est consequens, et illatio nullius momenti. Quia formalis discursus esse non potest sine vera causalitate unius actus cognoscendi ex alio et vera prioritate saltem naturæ, quæ in Deo non sunt, nec ex prædicta sententia hæ imperfectiones sequuntur, ut per se notum est et statim declarabitur. Secundo ergo intelligi potest de discursu virtuali, id est, de simplici cognitione, quæ virtute continet discursum, per emanationem unius cognitionis ex alia, secundum nostrum modum concipiendi, et sic sine absurdo ullo, vel inconvenienti admitti potest antecedens et sequela, licet necessaria non sit, neque fortasse ita fiat.

13. *Objectio.* — *Resolutio.* — Nam hæc ipsamet cognitio creaturarum potest dupliciter intelligi. Dico primo, quia Deus ex cognitione sui ita transit ad cognitionem creaturarum, ut a nobis possint ibi concipi tanquam duo actus ratione distincti, quorum unus est ratio alterius, ideo virtualis discursus dicitur, quod non est majus inconveniens, quam quod unum attributum sit ratio alterius. Et juxta hunc modum videtur procedere objectio facta, et prima responsio data. Alio modo intelligi potest Deus unico et simplicissimo actu, intueri se, et in se creaturas, ita ut quando actus ille quo se intelligit, concipitur a nobis transire ad creaturas, non intelligitur esse quasi novus actus etiam ratione distinctus, sed idem conceptus secundum utrumque terminum, quem habet, primarium et secundarium. Et hic est optimus et verus modus concipiendi in Deo scientiam, quam habet de creaturis in se, quia unico complexu simplicissimo (ut Dionysius dixit) videndo suam essentiam videt omnes alias essentias participabiles ab illa et videndo suam necessitatem essendi, videt possibilitatem aliorum entium. Hic ergo modus scientiæ est simplicissimus et perfectissimus, carens omni umbra discursus etiam secundum rationem, ut in visione beatifica intelligendum etiam est. Solet vero objici, quia non est tam necessaria possibilitas creaturarum, quam est necessaria scientia, quam Deus de se habet. Sed de hoc dicam ex professo libro nono de Trinitate: pertinet enim ad illum locum, et in summa, vel potest negari assumptum, vel responderi, satis esse, quod sit tanta necessitas,

ut possit habere necessariam connexionem cum divina existentia, sicut revera habet.

14. *Alius modus dicendi.* — Venio ad secundum modum, quo cogitari potest scientia creaturarum possibilium in Deo, scilicet, quod divina essentia intelligatur esse de se eminens species intelligibilis, non solum sui, sed etiam creaturarum, nam sui esse potest principium se cognoscendi, quatenus est idem secum realiter et formaliter, et est objectum summe intelligibile in actu. Creaturarum vero potest esse virtualis species intelligibilis, quatenus eas omnes virtute, et eminenter continet. Sic ergo intellectus divinus constitutus in actu primo intelligendi (nostro concipiendi modo) sicut ex rei illius principiis prodit directe in cognitionem sui, ita etiam (juxta hanc sententiam quam explicamus) prodit directe in cognitionem creaturarum immediate terminando suam scientiam quoad hanc partem (ut sic dicam) ad essentias et existentias possibiles creaturarum. Et sic per hanc scientiam dicetur cognoscere creaturas in se, quia per se ipsum habet omnia principia necessaria ad cognoscendum illas, et quia est ipsummet intelligere illarum, non quia in se ut in causa illas cognoscat et consequenter (juxta hanc opinionem) adæquatum objectum talis scientiæ Dei sunt Deus et creaturæ possibiles. Et licet Deus sit prius cognitione et actualitate et fortasse etiam necessitate, tamen non est proprie objectum primarium, ita ut sit alteri objecto partiali ratio cognoscendi, sed sub ea ratione quasi ad æqualitatem, seu concomitanter se habet. Ita videtur hanc scientiam explicare Scotus in 1, dist. 35, quæst. 1, § *Ad ista,* et sequuntur Ochamus, Gabriel et Aureolus.

15. Rationes quæ ab his auctoribus pro hac sententia afferuntur, solum eo tendunt ut probent Deum non ita cognoscere creaturas in se, quin Dei cognitio vere terminetur ad illas secundum proprias et formales ac singulares rationes earum: quod in omni opinione certum est, et controversia quoad hoc inter hos auctores et Thomistas est de nomine. Ex illis ergo relationibus non potest probari ille modus cognoscendi creaturas, prout explicatus est, quia etiam priori modo cognoscuntur creaturæ secundum proprias rationes suas. Duobus ergo modis potest hæc sententia intelligi, primo in affirmando hunc modum, ut prior excludatur, et sic non invenio novam probationem alicujus momenti. Secundo adjungendo hunc scientiæ modum priori, quia non est necessarium, ut hoc posito excludatur alius jam explicatus. Quia una et eadem res potest duobus modis cognosci, sicut beati vident creaturas in Verbo et habent scientiam earum in proprio genere. Ita ergo potest intelligi Deus habere quasi duplicem scientiam creaturarum ratione distinctam, unam in se et per se tanquam per medium cognitum, aliam immediate de illis per suam essentiam, tanquam per rationem cognoscendi, conceptam a nobis, sive per modum speciei, sive per modum ipsiusmet actus intelligendi. Unde ulterius si hoc non repugnat, nec ponit imperfectionem in Deo, non est cur ei denegetur, quia videtur pertinere ad majorem perfectionem quasi extensivam.

16. Hæc sententia sic exposita non caret probabilitate, nec habet inconveniens propter quod oporteat multum cum auctoribus ejus contendere. Nihilominus tamen divus Thomas ubique, non solum docet priorem modum cognoscendi esse verum, sed etiam excludit hunc secundum, et maxime in primo contra Gentes, cap. 48, ubi ex professo probat non posse dari in Deo hanc duplicem cognitionem creaturarum, sed primam tantum. Et licet rationes non sint evidentes, sunt satis verisimiles, ut ubi videri potest. Unde Cajetanus et alii supra citati in prima sententia, in hoc sensu illam defendunt, et mihi etiam magis probatur. Primo, quia non oportet multiplicare scientias, etiam secundum rationem, sine necessitate, hic vero nulla est necessitas. Imo potest habere incommodum. Quia illa duplex scientia non sequitur ex perfectione Dei, nec ponit in illo perfectionem simpliciter. Probatur prior pars, quia ex eo quod Deus comprehendat se, et quidquid in ipso est, et per ipsum cognosci potest, non sequitur in ipso talis modus scientiæ. Posterior vero pars patet, quia modus repræsentandi et concurrendi speciei intelligibilis non pertinet ad perfectionem simpliciter, et ideo non oportet illam tribuere essentiæ divinæ respectu creaturarum. Scientia etiam quæ habet creaturas pro immediato et directo objecto suo ad quod immediate tendat, non pertinet ad perfectionem simpliciter. Imo videtur a summa perfectione deficere, tum quia talis scientia per se spectata non potest esse omni ex parte perfecta et comprehensiva talium rerum secundum omnem respectum, et capacitatem earum tam naturalem quam obedientialem. Tum etiam, quia talis scientia solet dicere transcendentalem habitudinem ad objectum suum, et ab illo speciem, vel rationem aliquo modo sumere.

17. Dici vero potest perfectionem divinæ scientiæ in hoc consistere, quod divina essentia

eo ipso quod primario repræsentat se, inde habet posse repræsentare et formaliter facere cognoscere creaturas, non tantum in Deo cognito, sed directe in se ipsis. Neque illi scientiæ per hunc posteriorem respectum intelligitur addi perfectio aliqua realis, quia scientia illa intelligitur esse scientia creaturarum possibilium, et non esset in Deo nisi creaturæ essent possibiles, nulla autem perfectio realis deesset Deo, etiam si creaturæ possibiles non essent. Solum ergo repræsentat eas ex absolutissima perfectione quam habet in eo quod se ipsam intellectualier repræsentat. Unde non posset sic repræsentare creaturas, nisi prius secundum rationem intelligeretur, repræsentare se ipsam: et nihilominus secundum hanc considerationem non repræsentat illas media divina essentia, ut medio cognito, sed immediate in se ipsis. Et ita cessant objectiones, quia talis modus repræsentandi, licet sit directe talis objecti creati respectu illius scientiæ, ut est sub illo respectu: non vero respectu illius secundum suam realem perfectionem, nec commensuratur illi, sed est altioris ordinis. Declararique hoc potest, quia ita philosophamur de scientia visionis comparata ad scientiam simplicis intelligentiæ, ut infra videbimus.

18. Hæc vero responsio et consideratio imprimis non suadet hunc modum sciendi creaturas Deo sufficere (ut quidam intendunt), quia illo solo modo non satis explicatur, quo modo illa scientia sit omnino comprehensiva Dei, et creaturarum secundum omnes respectus, quia inter illa extrema intelligi possunt, neque etiam est per supremum medium et causam per quam esse potest. Et quod mihi difficilius est et maxime movet, auget sine necessitate obscurissimam quamdam theologiæ difficultatem circa divinam scientiam et voluntatem, quomodo scilicet terminetur ad objecta creata contingenter seu libere, sine ulla reali modificatione seu perfectione addita ipsi Deo secundum nostrum modum intelligendi. Hæc vero sententia addit idem reperiri in scientia necessaria creaturarum, etiam si nec illam habeat Deus sciendo se ipsum, nec tanta necessitate quanta se cognoscit. Quod sane mente capi non potest. Unde cum neque fides illud doceat, nec pertineat ad perfectionem scientiæ divinæ, ut ostendimus, non putamus esse credendum.

19. Et declaratur exemplo adducto de scientia visionis; illa enim supponit in Deo scientiam earumdem rerum ut possibilium, et ideo mirum non est, quod possit easdem repræsentare futuras sine augmento reali suo, etiam secundum perfectionem aliquam realem rationem distinctam. Quia in re actu existente revera nihil reale est, quod non prius fuerit possibile. At vero scientia simplicis intelligentiæ creaturarum, solum supponit scientiam repræsentantem essentiam divinam secundum suum esse increatum, ut supponitur et consequenter et ex vi hujus repræsentationis non habet connexionem necessariam, aut per se cum repræsentatione creaturarum, nec est quasi imago intentionalis earum. Quomodo ergo intelligi potest, quod intelligatur extendi ad repræsentendas illas, et ut sit idea, vel exemplar intellectuale earum, sine ulla reali perfectione, ratione distincta a priori. Et præterea si hæc repræsentatio creaturarum nullo modo oritur, ex repræsentatione prioris objecti, nec est per se connexa cum illa, quantum est ex parte objectorum, gratis et sine ratione dicitur esse ita dependens a priori, quod non posset illa scientia intelligi repræsentans creaturas, nisi prius repræsentet Deum. Hæc autem difficultas cessat in nostra sententia quam ponimus connexionem per se ex parte objectorum, et ideo non intelligimus repræsentationem creaturarum in illa scientia per modum extensionis, et quasi additionis etiam secundum rationem, sed intelligimus unicam et indivisibilem repræsentationem Dei, ita connexam cum repræsentatione creaturarum possibilium, ut non possit esse sine illa ac subinde æquali necessitate et quasi habitudine tendentem ad utrumque objectum per modum unius, licet cum subordinatione primarii et secundarii objecti. Posito hoc modo sciendi creaturas impertinens est adjungere alium, per concomitantiam etiam rationes factæ in illo procedunt, quia revera modus ille ex suo genere non est omnino perfectus et comprehensivus: nec a perfectionem divinæ essentiæ spectat, ut illo modo se habeat tanquam species intelligibilis respectu creaturarum.

20. *Alius modus cognoscendi.* — Circa tertium modum cognoscendi creaturas in ideis divinis, seu in ipsamet scientia. Imprimis si quis recte advertat non potest illa esse veluti prima et directa scientia, quam Deus habet de creaturis, sed ad summum quasi reflexa: hic autem inquiremus quomodo intelligendum sit, formare Deum (ut sic loquar) primam notitiam, seu conceptum et quasi verbum creaturarum (extendendo nomen verbi ad intellectionem essentialem, ad rem explicandam). Deinde, quod Deus habendo in se verbum creaturarum, simul videat se habere tale verbum et per illud

repræsentari creaturas facillimum est: tamen supponendum necessario est, Deum prodire prius secundum rationem in actualem scientiam et cognitionem creaturarum, eas in se directe concipiendo et repræsentando. Et hæc est propria scientia, de qua D. Thomas et theologi tractant, quia illa posita, altera quasi reflexa est extrinseca Deo, respectu omnium quæ cognoscit, ratione suæ eminentissimæ perfectionis, ex qua habet, ut dum sunt aliquid, tam perfecte et expresse sciat suam essentiam et repræsentationem ejus, sicut objectum cognitum: et ita Deus cognoscendo creaturas, scit se cognoscere illas, sicut cognoscendo se, scit etiam se habere scientiam sui. Hic ergo modus reflexionis non constituit peculiarem modum cognoscendi creaturas in se: præsertim quia repræsentio verbi non est objectiva, ut supra de visione beatifica dixi. Est ergo hæc solum quædam reflexio intime inclusa in priori scientia propter perfectum modum cognoscendi Dei.

21. Supererat hoc loco dicendum, quomodo creaturæ possibiles terminent cognitionem Dei, vel quod esse habere intelligantur, ut illam scientiam terminare possint. Sed hæc quæstio Metaphysica est, quam attigi, disp. 30 Metaphysicæ sect. 15, n. 27, et late tractavi, disp. 31, sect. 2. Ideo breviter dicitur, nullum esse reale, verum et actuale poni in creaturis sic cognitis, sed tantum esse possibile, quod ab æterno non est actu, nisi in potentia Dei: esse autem in tempore in se ipso per actionem ejusdem potentiæ Dei. Et hoc est satis, ut per ipsam scientiam ita cognoscatur, ut in se objective terminet cognitionem Dei, et hoc modo declarat hanc scientiam D. Thomas, dict. quæst. 15, art. 9, ubi vocat illam scientiam non entium, de qua appellatione aliquid, capite sequenti, addemus.

CAPUT III.

DE SCIENTIA, QUAM DEUS HABET DE CREATURIS ALIQUANDO FUTURIS SEU EXISTENTIBUS.

1. *Deum cognoscere clare et distincte creaturas omnes, quæ sunt, vel fuerunt, vel erunt.* — In hoc capite brevissime comprehendam cætera omnia, quæ de hac scientia Dei tractari solent, quia vel facilia sunt, vel in aliis locis sunt a nobis sufficienter pro captu nostro tractata, quæ loca hic designabo, quia eadem hic repetere non videtur necessarium. Primo ergo certum est de fide, Deum cognoscere distincte, clare, et in particulari creaturas omnes et actiones earum, quæ sunt, vel fuerunt, vel erunt in quolibet tempore, vel duratione. Veritas hæc passim invenitur in Scriptura, Gen. 1: *Vidit Deus cuncta, quæ fecit;* 2. Paralip. 6: *Oculi Domini contemplantur universam terram;* Hebr. 4: *Omnia nuda et aperta sunt oculis ejus.* Et quia maxime videntur abditæ hominum cogitationes, frequenter dicitur, has etiam nosse Deum, Prov. 24, dicitur, *Inspector cordis, etc.;* et cap. 16; *Omnes viæ hominis patent oculis ejus;* 1 Joan. 3: *Major est Deus corde nostro et novit omnia;* Jerem. 17: *Pravum est cor hominis et inscrutabile, quis cognoscet illud? Ego Dominus.* Et quod hæc scientia sit distinctissima, et in particulari patet ex illo Psalm. 32: *Qui fingit sigillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum*, et Matth. 6 et 10, ubi Christus commendat Dei providentiam circa res minutissimas.

2. Unde ratio a posteriori sumitur ex rerum effectione et gubernatione, ac providentia, non enim posset Deus omnia efficere et omnibus in particulari providere, nisi ea cognosceret. Ratio autem a priori sumitur ex infinitate Dei in omni genere, item quia omnia etiam individua et minutissima quæque in se continet, et ideo omnia etiam intueri potest. Quas rationes et alias, latius tractavimus in disput. 30 Metaphysicæ, sect. 15, n. 28 et seqq. Et a num. 40, errorem philosophorum circa hoc refutavimus et ab illo longe abesse Aristotelem ostendimus.

3. *Explicatur D. Hieronymus.* — Ibi vero breviter et per occasionem quemdam Hieronymi locum tractavi, quem hic luculentius exponere necessarium judico. Quia licet a prioribus theologis satis tractatus sit et expositus, non obstantibus expositionibus a veteribus datis, non desunt novi theologi, qui affirmare audeant, Hieronymum ibi errasse, licet errorem alibi correxerit. Igitur Abac. 1, sic ait Hieronymus: *Absurdum est ad hoc deducere divinam majestatem, ut sciat, per momenta singula, quod nascantur culices, quodve moriantur.* Si autem contextus et occasio verborum illorum attendatur, certissime, ut opinor, constare poterit sensum Hieronymi alienum esse ab omni errore. Nam imprimis ibi non agit de Dei scientia, quasi speculativa tantum, sed de providentia, de qua etiam tractabat Propheta. Quod ipse satis declarat sequentibus verbis: *Non sumus tam fatui adulatores Dei, ut dum potentiam ejus etiam ad ima distrahimus, in nosmetipsos injuriosi simus, eamdem rationabilium et irrationabilium providentiam esse di-*

centes. Ait ergo de providentia, et solum intendit non ita curare Deum vilia et irrationalia, secundum se spectata, sicut curat humana. Quomodo etiam dixit Paulus: *Numquid de bobus cura est Deo*, 1 Cor. 9. Atque ita exposuit D. Thomas, 1 part., quæst. 22, art. 2 ad 5. Et ad eumdem modum dixit ibidem D. Thomas, 1 part., quæst. 28, art. 7, numerum prædestinatorum esse certum, non solum per modum cognitionis, sed etiam per modum cujusdam principalis prædefinitionis, non sic autem omnino esse de numero reproborum qui videntur esse præordinati a Deo in bonum electorum. Eodem ergo sensu, ait Hieronymus, non prænosse Deum numerum culicum, vel quot per momenta singula nascantur, vel moriantur, utique per modum cujusdam peculiaris intentionis, ac prædestinationis, sed solum quasi per modum cujusdam permissionis, sinendo causas secundas cursus suos peragere.

4. Et hoc modo ait paulo superius idem Hieronymus: *Sicut igitur in hominibus etiam per singulos currit Dei providentia, sic in cæteris animalibus generalem quidem dispositionem et ordinem cursumque rerum intelligere possumus, verbi gratia, quomodo nascatur piscium multitudo, et vivat in aquis, quomodo reptilia et quadrupedia oriantur in terra, et quibus alantur cibis*. In quibus verbis non negat Deum cognoscere hæc omnia in particulari, sed potius id supponit, dum ait, Deum de piscibus et reptilibus et de eorum cibis, ac multitudine habere providentiam, quæ omnia sine distincta cognitione et in particulari intelligi non possunt. Cum ergo subdit: *Cæterum absurdum*, etc., satis declarat, hoc solum dici ad significandum non esse intelligendam providentiam cum æqualitate, comparatione facta ad homines, nec cum illa singulari cura præordinativa et præfinitiva, quam habet Deus erga homines, vel propter homines: Atque ita intellexerunt Hieronymum, Hugo de Sancto Vic. in Sum., sent., tract. 1, cap. 1, Magister, in 1, dist. 36, art. 4. Imo ipse Hieronymus se ipsum tacite ita exponit Matth. 10, cum ex verbis Christi, et veritatem universalis et distinctissimæ scientiæ Dei erga omnes res, et singularitatem providentiæ particularis erga homines, colligit.

5. *Secunda assertio*.—Secundum dicendum est, DEUM non tantum scire res ipsas, sed etiam privationes et negationes earum. Hoc docuit D. Thomas, dicta quæst. 14, art. 9 et 10. Ubi hoc modo Deum cognoscere non entia et mala, docet. Sed advertendum est, negationem variis modis dici posse. Primo, de omnibus entibus, quæ licet possibilia sint, nunquam erunt. Et de horum cognitione, ut possibilia sunt, jam satis diximus. Addere vero hic possumus, cognoscere Deum de his entibus aliquid per modum affirmationis, ut quod possibilia sint, et quam essentiam, vel proprietates postulent, vel habere debeant si fiant: aliquid vero per modum negationis, ut quod ulla nec actu sunt, nec reale esse in se habent, et quod nunquam futura sint. Quoad priora prædicata cognoscuntur hæc, ut etiam saltem possibilia. Quomodo præscindit illa cognitio ab aliis negationibus, unde haberi potest etiam de his entibus, quæ aliquando futura sunt, sic enim dicitur esse in Deo scientia simplicis intelligentiæ de omnibus rebus possibilibus, sive futuræ sint, sive non: igitur quoad posteriora prædicata cognoscuntur hæc objecta proprie et formaliter, ut non entia.

6. *Non entia dicuntur omnia, quæ non existunt*.—Secundo dici possunt non entia omnia, quæ actu non existunt, etiamsi aliquando futura sint, et hoc modo fuere non entia, in æternitate omnia, quæ sunt extra Deum et nunc sunt non entia omnia præterita et futura: sunt autem entia pro illis temporibus, in quibus habent actualem existentiam: ita enim loquimur de entibus actualibus, ac veris. Unde quia Deus hæc omnia cognoscit, prout habent esse in suis temporibus, ideo dicitur hæc omnia cognoscere, ut entia per scientiam visionis. Tamen de his etiam ipsis cognoscit pro aliis differentiis temporum, vel pro ipsa æternitate negationem existentiæ, quam in se ipsis habent, et sub hac ratione etiam cognoscit illa, ut non entia. Imo si recte attendantur, etiam ut sic, cognoscuntur per scientiam visionis, quia illamet negatio non cognoscitur, ut possibilis tantum, sed ut actualis modo suo et in ordine ad talem, vel talem differentiam temporis. Cujus signum est, quia scientia talis negationis supponit voluntatem Dei, quatenus ab illa pendet, quod res sit, vel non sit in tali differentia temporis.

7. *Non entia dicuntur, quæ nec sunt, nec esse possunt*. — Tertio dici possunt non entia, quæ nec sunt, nec esse possunt, quomodo dialectici chimeram vocant negationem. Et de hujusmodi negatione dubitari potest, an cognoscat illam Deus, quia est ens fictum, Deus autem nihil fingit, sed cognoscit unumquodque sicut est. Tamen D. Thomas, dicto art. 9, ex eodem principio colligit Deum etiam hæc cognoscere, quia *Cognoscit omnia* (inquit) *quæ sunt in po-*

tentia Dei, vel creaturæ sive in potentia activa, sive in passiva, sive in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocumque modo significando. Quomodo supra, libro primo, in fine, et in Metaphysica, disputatione ultima, diximus, licet Deus non fabricetur ens rationis, nec distinctionem rationis, tamen cognoscere illa, prout a nobis cogitari possunt. Ratio vero est, quia hoc necessario sequitur ex infinita comprehensione, quam Deus habet rerum omnium et potentiarum.

8. *Duplici modo negatio concipi potest.*—Sed circa modum, quod Deus hæc cognoscit, est ulterius advertendum, duobus modis posse negationem aliquam a nobis cognosci. Uno modo concipiendo illam ad modum cujusdam simplicis entis, alio modo judicio quodam compositivo, seu potius divisivo quo judicamus, hoc non esse illud, vel non esse possibile, seu quod idem est, hoc esse ens imaginarium et impossibile. Deus ergo per se et directe non cognoscit negationem, vel privationem primo modo, sicut nec per se fingit alia entia rationis, quia non cognoscit res per analogiam, vel proportionem ad alias, sed unum quodque sicut est. Nihilominus tamen cognoscit illa objecta quatenus ab intellectu humano concipi, vel excogitari possunt, quia per hoc cognoscit illas negationes, prout esse possunt, saltem objective, in mente hominis. At vero posteriori modo videt Deus has negationes per se et ex vi suæ cognitionis, seclusa omni compositione et divisione, simpliciter intuendo id, quod nos per divisionem indicamus. Nam simpliciter cognoscendo hominem et equum judicat unum non esse alium, et videndo hominem et visum, videt in homine cæco, verbi gratia, non esse conjuncta, et ita videt illum esse cæcum, non affirmando proprie, sed potius negando, id est, videndo unum non esse in alio, et sic de cæteris. Quæ omnia in divino intellectu facillima sunt, quia unica quasi specie, et unico simplicissimo actu de omnibus judicat, et ideo omnia, quæ nos componendo et discurrendo cognoscimus, ipse simplicissimo actu intuetur, ut satis divus Thomas declarat, dicta quæst. 14, art. 14.

9. *Quomodo cognoscat Deus mala.* —Ex quibus etiam declaratum manet, quomodo Deus cognoscat mala, nam quod illa cognoscat, necessarium est. Quia mala pœnæ ipse facit, juxta illud : *Si est malum in civitate quod non fecerit Dominus*, Amos 3. Quidquid autem a Deo fit, ab ipso cognosci necesse est, ut sæpe diximus, cum Dionysio cap. 7, de Divinis nomin. Unde dicitur Proverb. 15 : *Infernus et perditio coram Deo.* Sub malis autem pœnæ comprehendimus etiam mala, quæ dicuntur peccata naturæ de quibus dicitur Sapient. 8 : *Monstra scit, antequam fiant.* Mala autem culpæ licet non fiant a Deo, tamen et permittit illa et punit, vel remittit : unde necesse est, ut illa videat , et ideo dicitur Job 11 : *Videns iniquitatem eorum nonne considerat ?* et David Psalm. 50 : *Malum coram te feci.* Intercedit vero differentia inter mala pœnæ et culpæ, quod priora scit Deus, non tantum cognoscendo, sed etiam approbando, et ideo dicitur ea scire, non tantum scientia simplicis notitiæ, sed etiam scientia approbationis. Mala autem culpæ tantum priori scientia novit, et ideo interdum in Scriptura dicitur ea nescire, non quia illa ignoret, sed quia non approbat. Quo modo dicitur Abac., primo capite : *Mundi sunt oculi tui ne videant malum.* Supple approbando. Nullum ergo malum fit, quod Deum lateat.

10. Modus autem cognoscendi illud est, quem proxime declaravimus, de quocumque genere negationis. Est enim eadem ratio de privatione, quæ solum addit ex parte subjecti capacitatem, vel debitam habendi formam, qua caret. Unde cognoscendo subjectum et omnem positivam capacitatem ejus, et omne bonum illi debitum et absentiam ejus, cognoscitur malum. Quia juxta veriorem sententiam malum in privatione debitæ bonitatis formaliter consistit, vel si malum morale sit, in carentia rectitudinis debitæ tali actui libero, ut latius in 1 p., q. 48, et 1, 2 q. 18 et 71 disseritur. Est autem considerandum, præsertim in peccato et malo morali (licet cum proportione idem in aliis actibus naturaliter malis, seu defectuosis, et in aliis privationibus, cum proportione inveniri possit) considerandum (inquam) est in actu bono, et esse formalem bonitatem, quæ inhæret actui, et præterea esse bonitatem objecti, seu finis ad quem tendit, ut in actu charitatis, et est bonitas formalis talis actus et est bonitas Dei, ad quem tendit ille actus, ex quo fit ut peccatum contrarium sit et bonitati contrarii actus et bonitati ipsius Dei.

11. *Dubium.* — *Resolutio.* — Unde quæri solet, an Deus cognoscat malitiam actus, cognoscendo suam divinam bonitatem, vel cognoscendo formaliter bonitatem oppositi actus. Omissis autem variis opinionibus, quia res est facilis dicendum est. Proxime et immediate cognosci malum per cognitionem illius formalis bonitatis, qua privatur, non per bonitatem objecti, nisi remote. Sicut cæcitas, verbi gratia,

proxime non cognoscitur cognoscendo colorem, vel lucem, quatenus est objectum visus, sed cognoscendo visum ipsum, quo cæcitas privat, sic ergo peccatum proxime cognoscitur, quatenus privatur tali rectitudine et bonitate sibi debita. Quia in universum hæc est propria et proxima ratio cognoscendi privationem per oppositum habitum, per quam etiam cognoscitur, quomodo actus privetur debito ordine ad finem, vel objectum. Sic ergo Deus etiam cognoscit malitiam, ut D. Thomas aperte docet, dict. quæst. 14, art. 10, et sentiunt communiter theologi in 1, distinct. 36, ubi Durandus, q. 1, clarius hoc disputavit. Quia vero Deus cognoscit omnem bonitatem creatam per suam bonitatem essentialem, ideo dicetur Deus per suam bonitatem cognoscere omnem malitiam, quasi remote et radicaliter. Sicut etiam dicitur Deus omnia cognoscere per suam essentiam et nihilominus per eamdem essentiam suam immediatius cognoscit (nostro modo intelligendi essentiam hominis), quam passiones ejus, quas per hominis essentiam proxime cognoscit. Atque ita est intelligendus Dionysius, cap. 7, de Divinis nominibus.

12. *Deum non solum cognoscere veritatem, sed etiam falsitatem.* — Et juxta hæc possumus cum proportione inferre, Deum non solum cognoscere veritatem, sed etiam falsitatem, nam sicut cognoscit peccatum voluntatis, ita etiam errores intellectus, et falsas opiniones hominum, unde necesse est, ut falsitatem cognoscat, licet falsitatem in se habere non possit, sicut cognoscit mala, licet non possit in se habere malitiam. Licet ergo in divino intellectu formaliter non sit falsitas, sed tantum veritas, objective autem cadit suo modo sub scientiam Dei, ut ostensum est.

13. *Tertia assertio.* — Dico tertio. Omne ens creatum, quod Deus cognoscit tanquam ens reale existens in aliqua differentia temporis, seu duratione reali, simul ex æternitate cognoscit. Unde etiam in æternum, ac perpetuo illud cognoscit. Certissima est assertio; expresse enim habetur in Scriptura Daniel. 13: *Deus æterne, qui nosti omnia antequam fiant;* Sapient. 8 : *Scit præterita et de futuris æstimat;* Eccl. 23; Joan. 45; Exod. 3; Deut. 1, etc. Ratio autem est, quia divina cognitio est infinita : et ideo uno intuitu omnem veritatem cognoscibilem comprehendit. Est etiam illa cognitio æterna, et ideo omnia tempora complectitur, et in ea secundum se nec futurum est, nec præteritum, ideoque semper eodem modo omnia intuetur.

14. *Alia proprietas scientiæ Dei.* — Unde colligitur alia proprietas illius scientiæ nimirum esse prorsus immutabilem et invariabilem, etiam prout terminatur ad objecta maxime mutabilia et variabilia. Quod docet D. Thomas, dicta quæst. 14, art. 15. Et est certum ex supra dictis de immutabilitate et æternitate Dei. Et ex hac proprietate confirmatur assertio tertia, nam si divina scientia est invariabilis, ergo quod semel novit, semper ac perpetuo novit.

15. Solet vero objici primo, quia Deus scit nunc Antichristum futurum et cum viderit præsentem jam non cognoscit illum esse futurum et nunc cognoscit non esse Adam, quem aliquando esse novit. Sed hoc pertinet solum ad modum loquendi, et facile solvitur advertendo, quod supra dixi, in Deo secundum se, seu in æternitate ejus non esse præteritum, neque futurum, sed solum per denominationem extrinsecam temporum illico existentium. Ita ergo si consideremus scientiam Dei in sua æternitate nihil in ea mutatur, aut est præteritum, aut futurum, sed idem semper intuetur. Tamen in rebus videt successionem, et in ordine ad illam, et ad temporalem durationem videt nunc rem esse præteritam, et antea fuisse futuram et postea præterire, ipse tamen semper illam intuetur eodem modo. Unde ab æterno vidit Adam, ut existentem in tali tempore, et in priori fuisse futurum et in sequenti præteritum, et hoc semper videt. Et similiter, sicut nunc videt Antichristum esse futurum respectu præsentis temporis, ita et hoc semper cognoscet, etiamsi Antichristus natus sit, quia nunquam videbit natum in hoc tempore, sed in alio futuro, quod respectu hodierni temporis semper cognoscetur, ut habens relationem futuri, et sic de aliis. De quibus videri possunt divus Thomas et Cajetanus, dicto articulo decimo quinto.

16. *Objectio.* — *Responsum.* — Objicitur vero secundo, quia hæc scientia, quam Deus habet de rebus actu existentibus in aliqua differentia temporis, non est simpliciter necessaria, quia non est necessarium simpliciter creaturas aliquas habere existentiam, est ergo contingens, ergo non potest esse invariabilis et immutabilis. Sed hoc etiam ex dictis supra facile est, quia necessitas simpliciter, alia est a necessitate immutabilitatis. Verum est ergo hanc scientiam non esse simpliciter necessariam, et in hoc sensu interdum vocari liberam, vel contingentem, at nihilominus necessario est necessitate immutabilitatis, quia postquam ad tale objectum terminata est in illa quasi habitudine ne-

cessario immutabilis perseverat. Item si aliquando habet relationem causæ ad tale objectum, necesse est, ut ab æterno illam habuerit, quia non potest de novo in illo insurgere, imo licet dicatur habere indifferentiam quamdam, quatenus objectum illud absolute spectatum potuit esse, vel non esse, nihilominus in hoc habet quamdam necessitatem, quia eo ipso quod objectum veritatem aliquam habet, necessario divina scientia ad illud terminatur, quatenus verum est. Quia intellectio divina in se non est formaliter libera quoad exercitium, quia hoc non pertinet ad perfectionem, sed ad potentialitatem et limitationem. Neque etiam est libera quoad specificationem, quia semper cum evidentia judicat de re, sicut est et in illa intuetur omnem habitudinem præteriti, vel futuri, quam in ordine ad suam propriam mensuram habitura est. Et hinc etiam provenit, ut illa scientia Dei in se invariabilis sit, licet res ipsæ variabiles sint. Hic autem pullulat iterum difficultas supra tractata, cur hæc scientia sine sui mutatione non possit habere novum respectum ad objectum, seu rem existentem, quem ab æterno non habuerit, cum mutatio non fiat propter solum respectum rationis, sed hoc satis tractatum est in capite tertio, libro secundo, et in locis ibi citatis.

17. *Variæ quæstiones oriuntur.* — Adhuc vero supersunt in hac assertione plures et graves quæstiones, in quibus præcipua hujus materiæ difficultas versatur. Prima est. Quomodo cognoscat Deus futura contingentia antequam sint. Secunda. Quomodo cum illa scientia infallibili stet contingentia rerum et libertas arbitrii. Tertia, an cognoscat etiam contingentia, quæ futura essent, si hæc vel illa conditio poneretur. Quarta. Quomodo illa cognoscat. Sed de hac materia duos libros inter alia Opuscula scripsi, et duas quæstiones primas, quanta potui diligentia, tractavi: neque illis nunc aliquid addendum occurrit. Aliæ vero duæ quæstiones in secundo libro tractatæ sunt. Et quoniam illæ in majori controversia versantur, possent fortasse de novo addi non pauca de illarum materia dici. Sed quoniam de tota illa controversia Apostolicæ sedis judicium expectamus, ideo nihil in hoc opere addendum duximus, sed sententiam, quam ibi secuti sumus, ubi necessarium fuerit, tanquam veram supponemus. Ultima quæstio hic esse potest, an Deus cognoscat infinita, sed de illa etiam in præsenti nihil dicam, vel quia non potest esse quæstio de re, sed de nomine, quæ pendet ex quæstione, an possit Deus facere infinitum in actu, vel certe quia si quæstio referatur ad scientiam visionis tractata est a nobis de Anima Christi in 1 tom. 3 part., disp. 26, sect. 3. Et quoad hoc eadem est ratio de scientia increata et creata animæ Christi, quia supponimus, videre Christi animam in Verbo omnia, quæ Verbum ipsum videt scientia visionis. Si autem tractatur quæstio de scientia simplicis intelligentiæ, vel cum eadem proportione definienda est, vel si quid habet peculiare, pendet ex his, quæ de omnipotentia Dei et infinitate objecti ejus dicemus.

CAPUT IV.

AN SCIENTIA DEI PRACTICA SIT ET CAUSA RERUM; UBI DE VARIIS NOMINIBUS DIVINÆ SCIENTIÆ.

1. *Variæ divisiones divinæ scientiæ.* — Hactenus consideravimus divinam scientiam solum, ut speculativa est, nunc oportet breviter de illa dicere quatenus causa rerum et operativa est. Consequenter vero necessarium est, exponere, quomodo divina scientia dividatur in practicam et speculativam, ubi oportebit etiam de aliis divisionibus ejus dicere. Quamvis enim divina scientia una et simplicissima sit in se, tamen ob multitudinem rerum quæ sub illam cadunt et varia munia, quæ in illa considerari possunt, distinguitur a nobis variis modis, secundum conceptus nostros inadæquatos, ut illam modo nostro considerare possimus. Atque has divisiones illius scientiæ sufficienter tractavi in dicta disp. 30 Metaphysicæ, sect. 15. Et ideo solum hic illas insinuabo, quantum necesse est ad explicandum punctum propositum, quod ibi omissum est, quia magis erat theologicum.

2. *Prima divisio.* — Ex parte igitur rerum cognitarum, potest dividi primo divina scientia in scientiam Dei et creaturum, quæ divisio ex dictis in præcedentibus capitibus satis constat: dividitur subinde in scientiam simplicis intelligentiæ et visionis.

Secunda divisio. — Quæ alias dici possunt abstractiva et intuitiva. In qua divisione non subdividuntur proprie membra prioris divisionis. Nam scientia visionis esse potest de Deo ipso et de creaturis. Nam scientia visionis dicitur illa per quam videntur res existentes, vel futuræ in qualibet duratione reali secundum actualem existentiam exercitam cum omnibus conditionibus existentiæ, ut aiunt, et hoc modo videt Deus seipsum et divinas personas, atque omnia etiam creata, quæ aliquando futura sunt.

Diverso tamen modo in hoc, quod respectu Dei illa scientia est omnino necessaria, nec potest esse nisi intuitiva, ut infra libro nono, de Trinitate magis declarabitur. Respectu vero creaturarum scientia visionis, ut visionis et intuitiva est, non est absolute necessaria, sed solum ex suppositione objecti futuri, ut capite præcedenti tactum est, et latius in libris de scientia Dei futurorum contingentium. At vero scientia simplicis intelligentiæ, quæ abstractiva est, quia abstrahit ab actuali existentia objecti sui, solum habet locum circa creaturas, quia omnes et solæ creaturæ non includunt essentialiter ipsum esse existentiæ actualis, et ideo possunt quidditative cognosci secundum suas essentias et ut possibiles sunt, etiamsi non videantur existentes. Et hæc vocatur cognitio per simplicem intelligentiam et abstractiva, quia non terminatur ad res, ut actualiter existentes. Est autem scientia, ut terminatur ad res possibiles simpliciter necessaria, quia possibilitas creaturarum necessaria est, ut in dicto libro nono de Trinitate latius dicturi sumus. Insinuabat autem de hoc loco quæstio, ad quod ex his membris revocatur scientia conditionalium contingentium, sed de hac re in libro secundo de illa scientia satis dictum est.

3. *Alia divisio.* — Hinc ulterius dividi potest scientia in practicam et speculativam, nam divina scientia utramque rationem eminentissime complectitur, propter quod non solum sapientia et scientia, sed etiam prudentia et ars perfectissime vocatur. Sumitur autem hæc distinctio etiam ex objectis. Nam scientia speculativa dicitur quæ sistit in cognitione veritatis, etiamsi non sit de re, quam sciens possit operari, scientia vero practica et est de re operabili, et est principium operandi res cognitas, quantum est ex se. Deus autem et contemplatur scientia sua omnem veritatem, et per eamdem cognoscit omnia, quæ operari potest, habet ergo scientiam speculativam et practicam.

4. *Dubium.* — Ex qua doctrina videbatur per se manifestum, scientiam Dei non posse habere rationem practicæ scientiæ, ut de Deo ipso est, quia ut sic, non est de re operabili a sciente. Nihilominus tamen hoc videtur in dubium revocasse Scotus in 4 q. Prologi ad 4. Quia licet Deus non sit operabilis a se, est amabilis a se, et hoc videtur esse satis ad scientiam practicam, non quæ sit per modum artis, sed quæ sit saltem per modum prudentiæ. Nam dictamen hoc, *amandus est Deus* practicum et prudentiale est, et hoc habet Deus circa se ipsum. Sicut visio beatifica dici potest practica cognitio, quatenus dictat Deum esse amandum.

5. Sed nihilominus dicendum est, scientiam Dei, prout versatur circa ea, quæ sunt intra Deum, nullo modo esse practicam, ut docet D. Thomas, d. q. 14, art. 16, ac tandem fatetur Scotus in eadem q., § *Si objiciatur.* Ratio ejus est, quia in Deo intellectus non est regula voluntatis. Alii reddunt rationem, quia licet scientia, quam Deus de se habet amorem excitet, ille amor non est operatio. Quantum hæ rationes valeant, ex dicendis constabit. Ego igitur censeo, propriam rationem esse, quia ille amor non est liber, sed omnino naturalis, praxis autem proprie non est nisi ubi est dominium actionis, ut constat ex usu omnium, et ex his quæ de practico et speculativo disseruimus, disp. 44 Metaphysicæ, sect. 13, a n. 19. Confirmatur, quia amor, quo Deus se diligit, non est a prudentia, quia naturalis est, nec ab arte ob eamdem rationem, et quia non est proprie opus, ergo. Tandem quis dicat productionem Spiritus sancti esse ex dictamine practico intellectus Divini? Igitur licet ille amor sequatur nostro modo intelligendi ex cognitione, tanquam ex conditione proponente objectum, hoc non satis est, ut illa cognitio practica dicatur. Nam ex speculatione, vel visione rei pulchræ sequi potest delectatio, vel amor, et non propterea est praxis, quia illa affectio voluntatis sequitur ex vi objecti, et consideratio intellectus non inducit modo practico, ut consulendo, præcipiendo, vel alio simili, sed est conditio requisita propter naturalem subordinationem talium potentiarum.

6. *Corollarium.* — Secundo videtur ex dictis inferri satis evidenter, Divinam scientiam, prout versatur circa creaturas esse practicam. Tum quia voluntas divina circa creaturas libere versatur, unde potest per rationem practicam suo modo dirigi. Tum etiam, quia potest Deus creaturas producere et scit, quomodo a se fieri possunt, ergo cum ab ipso fiant, per illam scientiam effectio earum dirigitur, ergo scientia illa practica est, nam hæc sunt munia scientiæ practicæ. Nihilomiuus Scotus, dicta q. 4 Prologi, § *Tertius articulus* et in 1, d. 38, q. 1, negat illam scientiam esse practicam: supponit enim habitum practicum proxime versari circa voluntatem, putat autem scientiam Dei non posse practice versari circa voluntatem, etiam quoad liberos effectus. Tum quia intellectus in Deo non est regula voluntatis, sed ipsa sibi regula est. Tum etiam, quia ante determinationem liberam voluntatis di-

vinæ, non præcedit dictamen in intellectu, hoc esse faciendum vel amandum.

7. *Divina scientia duplici modo est practica.* — Sed negari profecto non potest, quin divina cognitio duplici ratione practica sit, uno modo per modum prudentiæ, alio modo per modum artis. Per modum prudentiæ respectu ipsiusmet voluntatis divinæ quoad actus liberos, ut sic, seu quoad determinationes eorum. Qui enim negari potest actus illos esse prudentissimos, et ut tales fuisse a Deo præcognitos et præjudicatos, prius ratione, quam sint, secundum liberam determinationem. Nam quod illi actus sint honestissimi et conformes divinæ bonitati manifestum est. Quod vero præjudicentur, ut tales prius ratione, quam determinentur, etiam videtur clarum, quia scientia illa naturalis est et naturalia sunt priora liberis. Ergo ante liberam determinationem antecedit in scientia Dei hoc judicium, *velle hoc vel illud rectum erit secundum prudentiam, liberalitatem, vel justitiam,* ergo tale judicium recte dicitur practicum et prudentiale, ita loquitur Scriptura, Proverb. 3: *Dominus sapientia fundavit terram, stabilivit cœlos prudentia ;* Jer. 10 et 15: *Qui fecit terram in fortitudine sua, præparat orbem in sapientia sua, et prudentia sua extendit cœlos.*

8. Quapropter quod Scotus sumit, ante liberam determinationem voluntatis non antecedere hoc judicium ordine rationis, falsum est. Quia etiam de divina voluntate verum est, non posse ferri in incognitum, ideo enim processio Spiritus sancti posterior origine est processione filii. Supponitur ergo cognitio ad liberam Dei determinationem, illa autem est cognitio perfecta de objecto et actu, et omnibus circumstantiis ejus, ergo est judicium de tota convenientia ejus. Quod vero Cajetanus, 1 p., quæst. 14, art. 16, significat, illud divinum judicium non esse practicum, prout antecedit divinam voluntatem, sed prout per illam determinatur ad opus, simpliciter non videtur verum ; quia opus consilii et prudentiæ practicum est, etiam prout antecedit electionem. Neque hinc sequitur per tale judicium determinari divinam voluntatem ad unum et sic tolli divinam libertatem, cum judicium illud naturale sit. Nulla enim est illatio, quia per judicium illud non proponitur bonum creatum vel creabile, ut necessarium simpliciter, neque ut continens omnem rationem boni, et ideo non infert necessitatem voluntati Divinæ, ut ad illud amandum determinatur, et ideo dicitur *omnia operari secundum consilium voluntatis suæ,* ut in relectione super hæc verba late tractavi. Neque de ratione judicii practici est, ut ita determinet voluntatem, sed solum ut ex se aptum sit, et quod ex modo suo ad hoc tendat.

9. At vero per modum artis est Divina scientia practica, in ordine ad operationem ad extra, quia cognoscit non solum quasi speculando et contemplando quidditatem et proprietates earum, sed etiam cognoscendo modum quo fieri debent, quod est proprium illius scientiæ practicæ, quam factivam vocant, et est propria et propriissima ars. Et ita etiam de divina sapientia dicitur in Scriptura, quod est *Omnium artifex,* Sap. 7 et 8 : *Quis illorum quæ sunt, magis quam illa est artifex ?* Unde ubicumque in Scriptura docetur, Deum per sapientiam suam omnia fecisse, Psalm. 103 : *Omnia in sapientia fecisti,* et similibus, ostenditur divinam sapientiam sub ea ratione et practicam scientiam et artem esse. Per omnes enim has voces significatur aliqua ratio formalis, quæ perfectionem dicit sine imperfectione in genere cognitionis, seu scientiæ, et ideo optima ratione Deo, ac Divinæ scientiæ tribuuntur.

10. *Dubium.* — *Prima opinio.* — Sed quæri hic potest, an hæc divina scientia sit practica prout est scientia simplicis intelligentiæ, vel prout est scientia visionis. Quidam enim sentiunt hoc posteriori modo esse scientiam practicam, quia ita insinuat D. Thomas, dicta q. 14, art. 16. Nam scientia practica est, quæ ordinatur ad opus, scientia autem simplicis intelligentiæ, ut sic non ordinatur ad opus, sed scientia visionis : ergo.

Secunda opinio. — *Rejiciuntur hæ duæ opiniones.*—Alii volunt, scientiam practicam nullam esse ex illis, sed esse peculiarem scientiam, quæ dicitur approbationis. Alii denique dicunt, nullam ex his esse, quia non est per modum cognitionis, sed imperii. Sed hæ omnes opiniones falsæ sunt. Et incipiendo ab ultima, infra libro primo, de Prædestinatione ostendam, non esse in Deo tale imperium distinctum a judicio de agendis. Et in penultimo capite hujus libri dicam, Deum non operari immediate res ad extra per aliquem actum intellectus, sed per voluntatem et potentiam exequentem. Denique in Divina scientia nullus actus cogitari potest nisi per modum cognitionis et quidquid aliud fingitur, sine fundamento est, et explicari non potest.

11. Unde etiam scientia approbationis vera cognitio est, et ad scientiam visionis applicari solet, licet secundum quemdam modum possit

attribui scientiæ simplicis intelligentiæ: quatenus includit hæc scientia approbationis actum aliquem voluntatis, vel ordinem ad illum. Declaratur, nam imprimis includit hæc scientia, quod sit cognitio, alias scientia non est: addit vero, quod sit de re, quæ Deo placet. Unde proprie censetur explicari per illa verba Gen. 1: *Vidit Deus cuncta, quæ fecerat, et erant valde bona.* Quam scientiam fuisse visionis constat, est ergo scientia approbationis, quædam scientia visionis, qua Deus novit ea, quæ sibi placent, seu in quibus ipse complacet, ut loquitur Paulus ad Rom. 11, cum ait: *Non repulit Deus plebem suam, quam præscivit,* ut sæpe exponit Augustinus. Propter quod dixit Hieronymus in id Abac. 1: *Mundi sunt oculi tui, ne videant malum.* Ideo dici Deum ignorare malum, *quia non libenter videt illud,* ergo e converso quæ videt libenter et complacendo in eis cognoscere, scientia approbationis dicitur. Unde quia Deus non dicitur proprie complacere, nisi in his, quæ facere ipse decrevit, ideo hæc scientia approbationis scientia visionis est. Si tamen consideremus, etiam Deum scire multa apta, ut ab ipso approbarentur si fierent, vel quæ approbari ab ipso possent, si ea vellet, seu, quæ per simplicem affectum approbat, licet ea facere non decernat. Ideo sub his considerationibus etiam in scientia simplicis intelligentiæ intelligi potest scientia approbationis. Unde, eo modo quo scientia practica potest esse in scientia simplicis intelligentiæ, aut visionis, potest etiam esse scientia approbationis practica et speculativa.

12. *Scientia simplicis intelligentiæ sub una ratione est speculativa, sub alia practica.*— Addo igitur ulterius, scientiam, simplicis intelligentiæ creaturarum, licet sub una ratione speculativa sit, sub alia optime dici practicam. Patet primum, quia habet totam illam speculationem naturarum creabilium, quæ in scientia maxime speculativa spectari potest. Unde ex se, et ex ratione sua, speculativa est. Secundum etiam probatur, quia est scientia de re operabili ab ipso sciente, et modo operabili ab eodem, quia novit Deus per illam scientiam quomodo erat creandus mundus, et quomodo esset recte gubernandus, quæ scientia practica est, essetque talis, etiam si Deus decrevisset nec creare mundum, nec gubernare. Nam, ut scientia sit practica (ut ex Metaphysica constat) necesse non est, ut a sciente applicetur ad opus, sed satis est quod de se directiva et regulativa sit operis, quatenus est de re operabili, ut talis est, id est modo, operabili, seu ostendendo modum, quo res facienda est, si artifex voluerit.

13. *Scientia visionis per se non est practica.* —At vero scientia visionis per se non est practica, sed est quædam intuitio, seu quasi experimentalis visio. Unde si consideretur in Deo, quatenus terminatur ad res actu existentes, supponit effectionem eorum, unde, ut sic, non facit illas. Si vero consideretur, ut de futuris est, etiam supponit futuritionem earum et ex parte Dei supponit voluntatem aliquam, sine qua illæ res non possunt esse absolute futuræ. Non est ergo scientia visionis practica, maxime per modum artis. In ordine vero ad prudentiam et ad judicium de agendis, seu vitandis libere, potest suo modo conducere eo modo, quo experientia et memoria, vel præjudicium de futuris solet ad prudentiam conferre. Non tamen propterea talis scientia dici potest proprie practica, sed conditio quædam antecedens et necessaria ad prudentiam. Sic enim omnis notitia practica in aliqua speculativa fundatur vel secundum rem, ut in nobis, vel secundum rationem, ut in Deo.

14. *Scientiam Dei esse causam rerum omnium.* — Ultimo ex dictis constat, scientiam Dei esse causam rerum, quatenus practica est. Patet, quia Deus operatur omnia per sapientiam suam, ut Scripturæ docent, quæ satis allegatæ sunt (est enim res clara) sed non est causa, nisi ut est operativa, ergo ut est practica, est causa rerum. Quomodo autem causet, dicemus, capite sexto, agendo de potentia. Nunc solum dicimus, concurrere ad rerum effectionem duobus modis prædictis: primo per modum prudentiæ, nam scientia illa non operatur nisi per voluntatem, ergo prius ratione intelligitur, inducere voluntatem ut hoc, vel illud operari velit, et sub hac ratione habet rationem prudentiæ. Deinde post voluntatis determinationem dirigit actionem per modum artis, ostendens modum, quo res faciendæ sunt.

15. Unde etiam constat, an esse causam rerum conveniat scientiæ simplicis intelligentiæ an visionis. Nam esse causam per modum artis habet, ut est scientia simplicis intelligentiæ applicata per voluntatem. Ex se enim solum habet, ut sit causa veluti in actu primo, id est, causativa, quod etiam habet circa possibilia, quæ nunquam erunt. Quod vero sit causa in actu, non habet sine applicatione voluntatis, ejus vero causalitas præintelligitur ante scientiam visionis, nam hæc videt res, ut jam factas, vel futuras. At vero quoad judicium prudentiale et quasi consilium distinguendum est.

Nam si consideretur ante omne decretum liberum voluntatis Dei, sic etiam pertinet ad scientiam simplicis intelligentiæ, quia illud judicium est omnino naturale et dicitur esse causa quantum est ex se, seu sufficiens in suo genere, non tamen efficaciter et in actu secundo, nisi accedat decretum voluntatis, quod liberum est, non obstante illo judicio. Si vero consideretur aliquod particulare judicium de aliquo agendo, seu eligendo ex præsuppositione prioris decreti, sic potest interdum pertinere ad scientiam visionis, quatenus illud dictamen simpliciter liberum est, licet ex suppositione sit necessarium. Et hæc sufficiunt de hac scientia practica, quatenus proxime refertur ad voluntatem Dei, et habet rationem prudentiæ, seu consilii, quia præter ea, quæ de voluntate dicemus, nihil difficultatis circa illam occurrit, et videri etiam possunt multa, quæ de hac re diximus in Relectione citata. De eadem vero scientia, quatenus habet rationem artis nonnulla dicenda supersunt. Quæ in sequenti capite tractabuntur.

CAPUT V.

AN IN DIVINA SCIENTIA PRACTICA SINT IDEÆ CREATURARUM OMNIUM, ET QUOT, QUARUMCUMQUE RERUM SUNT.

1. Materiam hanc tractat D. Thomas 1 p., q. 15, per totam, et alii Scholastici in 1, d. 35 et 36, et Alensius 1 p., q. 23. Verumtamen ea, quæ in hac materia præcipua esse videntur in disp. 15 Metaphysicæ, sect. 1, a nobis tractata sunt, quæ hic repetenda non sunt, et ideo in hoc capite breviter materiam hanc poterimus expedire, quæ necessaria est ad complementum doctrinæ traditæ in capite præcedenti, et ideo non est hic omnino prætermissa. Quinque vero præcipua esse videntur, quæ de Ideis tractari solent, videlicet : An sint, ubi sint, quid sint, quarum rerum sint, et quot sint, possumusque sextum addere, nimirum, quam causalitatem habeant.

2. *Ideas esse.* —Prima tria puncta late sunt tractata dicta sectione prima, et ideo hic pro certo statuimus imprimis Ideas esse, quia idea nihil aliud significat, quam exemplar ad cujus imitationes artifex operatur, ostensum autem est, Deum operari, ut supremum artificem, oportet ergo ut suas ideas habeat. Quas proinde oportet esse increatas, æternas, immutabiles et invisibiles, ut notavit Augustinus, lib. 83, quæst. 46. Quia si ideæ divinæ essent creatæ, per alias ideas creari deberent, et sic, vel in infinitum procedendum est, vel sistendum est in increatis, quod si increatæ sunt, illæ solæ sunt ideæ divinæ, nam quidquid, per illas fit, magis erit ideatum, quam idea; sunt ergo increatæ, ergo immutabiles, æternæ et invisibiles. Unde aliqui existimant de his fuisse locutum Paulum ad Hebræos 11, cap., cum dixit: *Fide intelligimus aptata esse sæcula verbo Dei, ut ex invisibilibus, visibilia fierent,* id est, ut res, quæ in suis ideis erant invisibiles, ex illis ut ex exemplaribus fierent visibiles per creationem. Qui sensus probabilis est, licet non desint alii. Nam Chrysostomus, hom. 22, in ad Hebr. exponit : *Ex invisibilibus*, id est, *non entibus*, seu *ex nihilo*, Anselmus autem ibi, cum prius explicuisset illa verba de formatione orbis ex materia invisibili et informi, prius ex nihilo creata, subjungit : *Vel ex invisibilibus facta sunt visibilia, id est, ex intellectuali mundo, visibilis, invisibilis enim mundus in sapientia Dei erat et ad illius imitationem factus est iste visibilis.* Quam expositionem ibi D. Thomas, lect. 2, locupletat, et solam illam assignat. Esto vero non habeatur hæc assertio expresse in Scriptura, tamen ex his, quæ docet fides de modo operationis ad extra, tam evidenter colligitur, tamque communi consensu Patrum et theologorum recepta est, ut in dubium revocari non possit.

3. *Ideas divinas esse in Deo ipso.* — In secundo puncto certum est, ideas divinas esse in Deo ipso, quod adeo affirmat Augustinus, l. 83, quæst. 46, ut dicat : *Sine impietate negari non posse*, et l. 5, Gen. ad litter. cap. 14, et tract. 1, in Joan. in hunc modum intelligit verba illa : *Quod factum est, in illo vita erat*, distinguit enim hanc totam sententiam a præcedentibus et exponit, *Omnia quæ facta sunt*, prout sunt in Deo per ideas, *esse ipsam vitam*, et rationem increatam sapientiæ Dei, quæ est vita per essentiam. Quam expositionem Beda, Rupertus, divus Thomas et alii sequuntur. Est autem tantum probabilis, nam ille locus aliis modis legitur et exponitur probabiliter. Sequitur vero hæc assertio ex priori necessaria illatione, quia extra Deum nihil est increatum, .nvisibile et æternum.

4. Et ita improbatur facile error Platoni attributus de Ideis realibus separatis ab individuis et in suo proprio et specifico esse subsistentibus. De quo hic plura dicere non est necesse, tum quia et per se omnino incredibilis est et jam est antiquatus : tum etiam quia

in citato loco Metaphysicæ, et in disp. 6, sect. 2, tranctando de universalibus sufficienter hæc res expedita est.

5. *Error Vuicleffi.* — Per hanc etiam resolutionem improbatur facile error tributus Vuicleffo et impugnatus a Vualdense, tom. 1, c. 5 et 8, quatenus dicebat creaturas secundum esse ideale esse aliquid æternum et distinctum ab esse Dei. Hic enim error intellectus in hoc sensu, quod extra Deum habeant ideæ aliquod esse reale verum et æternum, contra fidem est, et illum sufficienter impugnavi in Metaphysica, disp. 31, sect. 2, valde autem dubito, an illa hæresis in mentem alicujus venerit. Nam, ut ibidem Vualdensis refert, Vuicleffus potius errabat vocando creaturas DEUM, quia sunt in Deo secundum esse ideale, quod magis pertinet ad ineptum et erroneum modum loquendi, quam ad rem ipsam : et ideo necesse non est in hoc immorari. Maxime, quia in Concilio Constantiensi, sess. 18, ubi errores Vuicleffi referuntur, nihil de hoc dicitur, et in sess. 15, cum proponuntur errores Joannis Huss, inter alios ponuntur hæ propositiones : *Quodlibet est Deus, quælibet creatura est Deus, ubique omne ens est, cum omne ens sit Deus.* Et postea illarum mentio non fit, cum referuntur articuli damnati. Quia forte non constitit, illas asseruisse, vel quia solum errabat appellando absolute et simpliciter ideas Divinas nominibus creaturarum, cum constet creaturas non esse in Deo formaliter, et ideo nec creaturas simpliciter posse vocari Deum, nec Deum creaturas, licet cum addito, creatura secundum esse quod habet in Deo, sit Deus, ut Augustinus et sancti loquuntur, et in sequenti puncto explicabitur.

6. *Variæ opiniones.—Prima opinio.*— Circa tertium punctum, quid sit idea, variæ sunt opiniones scholasticorum. Nam quidam dicunt esse ipsas creaturas, quæ in tempore fiunt, prout præcedunt ex æternitate in mente Dei, non formaliter, sed objective.

Secunda opinio. — Alii dixerunt esse divinam essentiam cognitam, ut participabilem a creatura. Alii, esse ipsummet Verbum divinum, seu formalem conceptum essentialem, quem Deus habet de creaturis, ut possibilibus.

Tertia opinio verior est. — Et hanc ultimam sententiam, veram existimo, quam in citato loco late probavi et auctoritate etiam confirmavi; eamque aperte docent Augustinus, Anselmus et D. Thomas, locis proxime citatis. Et ratio breviter est, quia Idea nihil aliud est quam exemplar artificis, cui opus suum facit conforme. Deus autem non intuetur extra se aliquid, ut ad illius imitationem operetur, sed in se habet totam rationem efficiendi, sive exemplarem, sive productivam. Item per ideas omnes intelligunt aliquam veram rem, distinctam ab ea, quæ fit, res autem ut possibilis objecta menti Dei, extra Deum non est aliquid reale actuale, neque aliquid distinctum vere a creatura, quæ fit. Denique creatura, ut sic objecta, non potest dici æterna, immutabilis et alia quæ divinis Ideis attribuuntur. Non est ergo idea tantum objective in Deo, sed vere, ac realiter. Rursus per ideam omnes intelligunt formam, quæ repræsentet aliquo modo et fit per modum imaginis, hoc autem non convenit proprie essentiæ divinæ, nisi ratione formalis conceptus, quem habet de creaturis, ille ergo conceptus, ut repræsentat creaturas factibiles, est idea. An vero necesse sit, ideam esse cognitam proprie, et ut quod, parum in præsenti refert, nam etiam hoc habet illa formalis cognitio, seu scientia Dei, quatenus se ipsam scit perfectissimo modo, ut supra dictum est, et latius in dicto loco Metaphysicæ, ubi hæc omnia latissime sunt explicata.

7. *Corollarium.*—Atque hinc constat, ideas propriissime pertinere ad scientiam practicam, quam Deus habet de creaturis. Quia nihil magis ad scientiam pertinet, quam conceptus ille formalis, qui de re cita formatur, nam per illum formaliter repræsentatur et cognoscitur. Sed in hoc conceptu sunt ideæ, vel potius hic conceptus, ut est de tali, vel tali creatura, est idea, ergo idea in divina scientia, vel potius, est ipsa scientia. Rursus illa scientia est de creatura quatenus a Deo fieri potest, et est velut ars, per quam sit, est ergo scientia practica, ergo ideæ in scientia Dei sunt, ut habet rationem artis, seu scientiæ practicæ factivæ.

8. *Animadversio.*—Solum est observandum circa has voces, *Idea, Ratio et Exemplar*, esse in usu illarum aliquam varietatem, quam distinguit D. Thomas, dicta quæst. 15, art. 3, et significat, ideam esse quasi commune nomen significans eamdem rem, quæ et exemplar et ratio esse potest: exemplar, in quantum est ratio factiva alicujus, ratio vero, in quantum est principium formale, quo talis res cognoscitur. Addit vero, nomen exemplaris significare habitudinem ad res faciendas, sicut nomen providentiæ, vel prædestinationis et ideo exemplaria proprie non esse in Deo nisi respectu earum rerum, quas aliquando est effecturus. Rationes vero rerum, tam de rebus aliquando futuris, quam de possibilibus nunquam futuris,

esse posse. Ac subinde ideam, ut tantum ratio est, esse de utrisque et ita esse posse tam in scientia speculativa, quam in practica, ut vero est exemplar, esse de rebus aliquando futuris. Quod totum pertinet ad usum vocum tantum, in quo fides adhibenda est peritis in arte. Potest tamen facile usus esse diversus, vel esse mutatus, nam solent etiam vocari exemplaria, quæ de se talia sunt, vel ad eorum imitationem possit aliquid fieri, licet faciendum non sit, sicut supra diximus, scientiam illam esse practicam, in actu primo, quod fortasse vocat D. Thomas, *esse practicam virtute,* in eodem art. 3 ad 2.

9. *In Deo esse ideas rerum omnium.*— Circa punctum quartum, scilicet quarum rerum sint ideæ, multa disputantur a theologis, quæ omnia pertinent ad usum vocum, et ideo brevissime perstringenda sunt. Nam loquendo practice de ideis, seu exemplaribus divinis, prout nunc loquimur, certum imprimis est, habere Deum ideas rerum omnium, quas per se, ac proprie facit, vel facere potest. Probatur, quia omnia operatur per artem suam: ergo maxime illa, quæ per se, ac proprie operatur, ergo illorum maxime habet ideas.

10. Ex hoc sequitur primo, habere Deum ideas rerum singularium, scilicet, Petri, Pauli et cæterorum. Ita docet D. Augustinus, Epist. 115, in fine, et idem sentit D. Thomas, dicta quæst. 15, art. 2 ad 4, Bonaventura, Richardus, Ægidius et alii in 1, d. 35 et 36. Ratio vero clara est, quia effectio versatur circa singularia, ergo oportet, ut singularium dentur ideæ. Potest declarari exemplo humani artificis, quia non depingit talem imaginem, talis figuræ, magnitudinis, coloris, etc., nisi illius habeat propriam et peculiarem ideam, diversam ab idea alterius imaginis. Dices, hoc ad summum habere verum, quando imagines faciendæ, sunt dissimiles, at si sint omnino similes, licet differant numero, per idem exemplar fieri posse. Respondeo, in humano artifice habere hoc locum, quia operatur per se ad formam similem, non vero ad individuationem, secus vero esse in Deo, qui per se attingit individua, et hoc est, quod D. Thomas ait, in dicto articulo, solutione ad 4: *Providentiam divinam se extendere ad singularia, et ideo dari illorum ideas.* Quapropter sine causa Henricus quodlib. 3, quæst. 1, et quodlib. 7, quæst. 5, negat esse in Deo ideas singularium.

11. *Dubium.*—Quæri vero potest, an sint in Deo esse rationum universalium. Nam Henricus supra, tam generum, quam specierum illas esse ponendas putat. At D. Thomas, dicta solutione ad 4, fatetur de generibus non dari ideas, distinctas ab ideis specierum. Unde de speciebus videtur eas admittere, imo et Augustinus, dicta Epist. 115, idem sentit, dum ait: *Mihi videtur, quod ad hominem faciendum attinet, hominis quidem tantum, non meam, vel tuam ibi esse rationem. Quantum ad orbem autem temporum, varias hominum rationes in illa sinceritate vivere.* Sed certe, qua ratione non ponuntur ideæ generum, eadem nec specierum ponendæ esse videntur. Primo quidem, quia species non fiunt, nisi in individuis, unde non fiunt nisi per ideas individuorum. Secundo, quia Deus non habet conceptus confusos objectorum universalium, sed distinctissime omnia cognoscit, ut sunt. Unde licet negari non possit, ita cognoscere Deum singularia, ut cognoscat etiam virtutem formalem, seu similitudinem specificam, quam inter se habent: nihilominus non intelligimus nos in Deo duos conceptus ratione distinctos, unum speciei, alium individui. Tum quia prior esset confusus et imperfectus, ut in nobis est. Tum etiam quia eadem ratione distinguendi essent conceptus generis et speciei. Concipiendo ergo singularia prout in se sunt, in eis videt similitudinem, quam inter se habent, vel integram et specificam, vel imperfectam et genericam et eodem modo, sicut non producit genera, vel species nisi in individuis, ita per eorum ideas illa producit.

12. *Dari in Deo ideas rerum omnium singularium substantiarum.* — Secundo sequitur ex dictis dari ideam in Deo omnium singularium substantiarum completarum, seu suppositorum. Hoc etiam constat, quia illa omnia per se fiunt et per se, ac distincte cognoscuntur. Tamen de partibus substantiæ solet esse controversia, præsertim de materia prima. Nam D. Thomas supra ad 3, negat dari propriam ideam ejus, quod Cajetanus et alii sequuntur. Imo nec proprium conceptum ejus videntur ponere in Deo, sed cognosci putant conceptu totius, cujus est pars et similiter putant fieri per ideam totius. Fundanturque, quia materia non habet esse, nec actualitatem nisi per formam, unde nec cognosci, nec fieri potest nisi cum illa et per illam, atque adeo, per ideam, vel rationem totius.

13. Ego vero censeo materiam habere suam propriam entitatem et proprium actum entitativum, et proprium esse, et ideo existimo in se distincte et proprio conceptu cognosci, licet cum habitudine transcendentali et de-

pendentia, quam habet a forma. Et ita etiam existimo fieri et conservari propria quadam actione creativa et conservativa, licet partiali respectu totius, secundum ordinem naturæ; de potentia vero absoluta posse solam produci. Quare placet mihi opinio Alberti, 1 dist. 35, art. 10, ponentis propriam ideam materiæ. De accidentibus autem fere idem dici potest. Et de his, quæ per se fiunt et adduntur substantiis jam productis, ita omnino dicere oportet. At vero de his quæ non per se fiunt, sed comproducuntur, probabilis est sententia D. Thomæ, quod per ideas subjecti fiunt. Nam intelligimus, verbi gratia, habere Deum ideam angeli, prout in re fit cum intellectu et voluntate, et per illam eum producere et sic de aliis rebus, de quo solum potest esse dissensio in modo loquendi.

14. *Non esse plures ideas in Deo actu inde distinctas.*— Circa quintum punctum, scilicet, quot sint ideæ, res videtur clara, licet auctores etiam dissentiant in modo loquendi. Certum ergo est, in re non esse plures ideas actu distinctas, quia in Deo non habet locum talis distinctio, in absolutis, ut supra probatum est. Idea vero licet concipiatur a nobis cum respectu rationis ad objectum creatum, in se concipitur, ut forma absoluta, sicut revera est, non sunt ergo in Deo plures ideæ in re distinctæ actu aliquo modo. Sed sicut Deus unico conceptu omnia intelligit, ita unam habet realem ideam suæ insitæ arti adæquatam. Nihilominus vero certum est, posse a nobis ratione distingui ideas per ordinem ad diversa objecta, sicut revera illas distinguimus, et hoc modo dicuntur esse in Deo plures ideæ. Quæ, ut sunt rationes rerum possibilium, infinitæ sunt, vel distingui possunt in infinitum, ut vero sunt exemplaria rerum faciendarum, tot sunt, quot sunt vel erunt, res singulares habentes in Deo proprias ideas. Atque hæc est doctrina communis theologorum, D. Thomæ, dict., quæst. 15, art. 2, Alensis, 1 p., quæst. 23, m. 4. Bonaventuræ, Alberti et Hervæi in 1, d. 35; et idem habet Scotus, d. 36, quæst. 1, et ibi Durandus, quæst. 4, Richardus, art. 2, quæst. 3, Capreolus, quæst. 1, art. 1, et cæteri omnes.

15. *In quo sit difficultas.* — Cum ergo hæc certa sint, solum de nomine est quæstio, an dicendæ sint simpliciter plures ideæ, vel una. In quo jam usus obtinuit, ut plures simpliciter dicantur, nam ita loquitur Augustinus, dicta quæst. 47 in l. 83, quæst., et sumitur ex Dionysio, cap. 1 et 5, de Divin. nom., et docent D. Thomas et ere alii theologi, uno, vel alio excepto, ad modum autem loquendi sufficit communis usus. Nam ex eodem etiam habetur, per illam numerationem, vel pluralitatem non significari pluralitatem rerum, sed rationum objectivarum, quæ correspondet nostris conceptibus inadæquatis, quos de illa idea Divina formamus.

16. Sed hinc rursus inquiritur, quæ fuerit ratio hujus usus. Quidam existimant per nomen ideæ significari de formali relationem rationis divini exemplaris ad res repræsentatas, et quia relationes, ut relationes sunt, multiplicantur ex terminis, ut infra, libro sexto de Trinitate, latius dicemus, ideo ideas vocari simpliciter plures. Sed non videtur nomen ideæ significare de formali relationem secundum esse, sed tantum secundum dici, ut aiunt, sicut nomen scientiæ, vel similia. Item alias, idea esset ens rationis, ve nomen secundæ intentionis, et ita non esset in Deo idea ab æterno, quod falsum est, nam tam æterna est idea, sicut præscientia, vel prædestinatio, vel decretum liberum Dei, quæ omnia involvunt relationem rationis, sed non in formali significato, seu in objecto significationis, sed in modo significandi, idem ergo est de idea.

17. Videtur ergo mihi, ideam et exemplar esse mensuram rei, cujus est idea, ideoque significari et concipi ut adæquatum terminum relationis mensurati seu mensurabilis ad mensuram suam. Unde, quia creaturæ sunt plures simpliciter et unaquæque suo peculiari modo commensuratur exemplari divino: ideo etiam ideas illarum plures simpliciter nominari. Et ideo etiam potest hæc pluralitas intelligi æterna in intellectu divino, ut D. Thomas docet, quatenus Deus intelligit suum conceptum, quem de creaturis habet, posse esse adæquatum terminum plurium creaturarum, quæ respiciunt ipsum, ut mensuratæ per ipsum. Quapropter, licet Deus non confingat relationem, aut distinctionem rationis, cognoscit nihilominus plures creaturas, ut mensurabiles per suam scientiam practicam, et ibi cognoscit esse fundamentum sufficiens ad illam denominationem, præsertim, quia etiam cognoscit distinctionem rationis, quam mens humana potest in sua idea concipere.

18. Denique hinc etiam potest reddi ratio, cur ideæ simpliciter dicantur plures, non vero scientia, vel ars divina. Quia scientia et ars non ita significantur per modum mensuræ, sicut idea et exemplar. Est etiam optima ratio, quia scientia et ars significantur, ut habitus, qui non multiplicantur ex materialibus objec-

tis et rebus scitis, sed ex ratione formali sciendi, quæ in Deo est una et universalissima. Exemplar vero, seu idea significatur per modum actualis conceptus adæquati rei cognitæ, et per modum imaginis repræsentantis unamquamque rem, sicut est, et ideo juxta rerum varietatem multiplicatur. Et hæc sufficiunt pro loquendi modo.

19. Circa sextum punctum multa dici possent, nisi tractata essent in disp. 25 Metaphysicæ, sect. 2, ubi diximus, causam exemplarem ad efficientem reduci. Nam exemplar est veluti forma, per quam artifex operatur. Unde licet respectu artificis idea sit veluti quædam forma, quæ est illi ratio cognoscendi, tamen in ordine ad effectionem est quasi principium agendi et assimilandi sibi aliquo modo effectum, et ideo sub ea ratione ad causam efficientem pertinet. Quam doctrinam in illa sectione secunda, latius declaravimus et ad divina etiam exemplaria applicuimus; en vero hæc effectio divinarum idearum sit solum per modum directionis cujusdam, eo modo, quo scientia practica, vel ars, solet dirigere potentiam motivam, seu executivam, vel etiam sit per influxum ad extra physicum, ac per se, tractavi in disp. 30 Metaphysicæ, sect. ult., et infra, cap. 3, tractando de omnipotentia aliquid attingam.

CAPUT VI.

DE DIVINA VOLUNTATE.

1. *In Deo esse veram et perfectissimam voluntatem.*—Omnia fere, quæ de hoc attributo dici possunt, in Metaphysica, disp. 30, sect. 6, et in aliis opusculis nostris tractata sunt, et ideo brevissime illud expediemus, attingendo totius doctrinæ capita, veramque resolutionem, et designando loca, in quibus fuse tracta sunt. Primo ergo supponimus, esse in Deo veram et perfectissimam voluntatem, seu potius verum et perfectissimum velle. Hoc de fide certum est, tota enim Scriptura clamat, Deum facere quæ vult, et in voluntate ejus omnia esse posita, et alia similia. Rationes etiam satis notæ sunt, quas in citato loco adduxi, et nunc hæc sufficiat, quia voluntas est perfectio simpliciter, unde non potest deesse Deo. Item quia voluntas est perfectio sequens intellectum; qua ratione utitur D. Thomas, 1 part., quæst. 19, art. 1. Et radicem ejus declarat ex alio principio, quod appetitus itæ sequitur formam apprehensam, sicut appetitus innatus sequitur formam naturalem. Quod principium generale est ad omnia viventia cognitionis capacia, et constat inductione et optima proportione a divo Thoma insinuata, sed eam latius expendere, ad scientiam de anima pertinet.

2. Dixi autem potius velle, quam voluntatem esse in Deo, quia, ut eodem loco tractavi, in Deo non est propria et formalis potentia secundum rem, sed purissimus actus volendi, quem nos variis modis concipimus, sicut de scientia et intellectu etiam diximus, et infra tractando de processionibus Divinis, libro primo, et libro septimo de Trinitate, magis explicabimus. Unde quando probari solet, esse in Deo voluntatem, quia in omni natura cognoscente est appetitus elicitus et non tantum innatus, qui dicitur pondus naturæ, non est intelligendum de appetitu proprie eliciente suum actum, nam elicere dicit effectionem ad intra, seu immanentem et consequenter imperfectionem, tam in potentia, quam in actu: sed intelligendum est de appetitu vitali, sive sit vere elicitus, sive purus actus per essentiam, quem nos per movum eliciti intelligimus, et ideo etiam sic nominamus.

3. *Objectum divinæ voluntatis esse ipsammet essentiam divinam.*—Secundo est certum, primarium objectum hujus voluntatis divinæ esse ipsammet essentiam divinam cui objecto necessario ac naturaliter illa voluntas conjungitur per amorem. Hoc tam est evidens, ut D. Thomas, dicta quæst. 19, de hac veritate quæstionem non moverit. Nam si in Deo est spiritualis appetitus, ac vitalis, necesse est, ut primo, ac per se feratur in ipsam Dei bonitatem. Duobus autem modis intelligi potest ferri primo in suam bonitatem, vel quia primarius actus voluntatis est dilectio sui, vel quia in omni actu diligendi, quem habet, magis, quam alia diligit. Et uterque sensus est, sed de hoc secundo postea dicemus, nunc in priori loquimur. Et sic probatur, quia primum bonum divinæ voluntati oblatum est propria bonitas, quæ etiam est summa et maxime amabilis propter seipsam, est etiam maxime propria, ergo est primarium objectum voluntatis divinæ.

4. Unde facile patet altera pars de necessitate illius amoris, prout terminatur ad Deum, quam D. Thomas, d. quæst. 19, art. 3, *absolutam necessitatem* vocat. Addit vero, ita Deum ex necessitate velle suam bonitatem, sicut voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem, ex qua similitudine videtur tantum inferri necessitas, quoad specificationem: unde Cajetanus fateri videtur, ex vi illius rationis non

aliud probari, quod etiam sentit Ferrarius 1, contra Gentes, cap. 81, sed cum verum sit, etiam quoad exercitium Deum necessario amare seipsum, non est, cur negemus, D. Thomam de illa fuisse locutum. Maxime cum illam vocat *necessitatem absolutam*, qualis profecto non est sola necessitas quoad specificationem. Item infra, articulo decimo, ex dictis in articulo tertio, infert in Deo, non esse libertatem supra amorem sui, quia ex necessitate se amat, quæ non esset bona illatio, nisi necessitas illa esset quoad exercitium, quia sola necessitas quoad specificationem, non excludit libertatem. Denique ratio D. Thomæ hoc probat, si commode inducatur.

5. *Explicatur quoddam principium.* — Nam illud principium *omnis potentia habet necessariam habitudinem ad proprium et principale objectum suum*, intelligendum est indefinitive seu abstracte et cum proportione. Nam potentia quæ non conjungitur objecto per se ipsam, sed per actum, habet ad illud necessariam habitudinem inclinationis, actum vero tunc solum necessario habet, quando habet præsens objectum ita proprium, ut nihil in illo appareat quod possit potentiam retardare. Divina autem voluntas per se ipsam respicit immediate objectum suum, quod est, respicit illud per modum actus potius quam per modum potentiæ: et habet objectum suum semper præsentissimum, et in illo apparet summa ratio boni sine ulla ratione mali, quæ voluntatem illam retardare possit, ergo. Unde cum divus Thomas comparat illam necessitatem cum necessitate nostræ voluntatis ad volendam beatitudinem, non est necessarium intelligi de beatitudine in communi, vel prout in hac vita cognoscitur, sed abstracte. Nam voluntas nostra ex se habet talem ac tam necessariam habitudinem ad beatitudinem, ut si in se ipsa videatur beatitudo objectiva, necessario quoad exercitium illam velit. Denique eo ipso quod voluntas Dei non est aliud quam ipsum velle, optime concluditur illud velle esse omnino necessarium et immutabile, atque adeo esse necessarium quoad exercitium. Et inde ulterius concluditur eadem necessitate terminari ad objectum primarium suum. Quia non potest actus esse sine actuali objecto, nec potest habere aliquod objectum magis intimum, vel prius quam primarium, quod est propria bonitas.

6. Hic vero occurrebat nonnulla quæstio cum Scoto de necessitate illius amoris, sed illam tractabimus commodius infra, libro septimo de Trinitate. Ubi etiam dicemus amorem illum non solum necessarium, sed etiam naturalem dicendum esse, quia est maxime connaturalis Deo et quasi ex impetu naturæ ejus. Nam in citato loco Metaphysicæ ostendi esse in Deo non solum vitalem appetitum, sed etiam innatum, quem pondus naturæ vocant. Ex illo ergo naturali pondere intelligimus se ipsum amare cum prædicta necessitate, et ideo amor ille recte dicitur naturalis Deo.

7. *Divinam voluntatem unum vel duos actus habere circa Deum.* — Unde etiam obiter intelligi potest voluntatem divinam unicum tantum actum secundum rem, et ad summum duos ratione distinctos, posse habere circa ipsummet Deum, ut propter se ipsum dilectum, tanquam summum bonum suum. Quod enim ille actus in re unus tantum sit, satis clarum est ex divina simplicitate, sicut in universum dicemus de omnibus actibus illius voluntatis. Quod vero secundum rationem tantum possit esse duplex, sumitur ex divo Thoma, 1. p., q. 20, a. 1. Nam imprimis actus ille est perfectissimus amor, quia per illum vult Deus sibi perfectissimum bonum. Amare autem est velle bonum alicui, teste Aristotele 2, Rhetoric. cap. 4, et amor de se abstrahit a respectu ad futurum vel præsens, sed absolute fertur in bonum. Hanc ergo rationem habet illud velle divinum circa se ipsum, quia dicit perfectionem sine ulla imperfectione. Ex hoc autem amore sequi solet gaudium, quando bonum amatum possidetur, et ideo etiam habet ille amor divinus rationem summi gaudii de propriis et inamissibilibus bonis. Præter has autem duas rationes nullæ aliæ in eo possunt considerari, quia non potest esse desiderium vel spes, cum non possit aliqua ex parte carere bonitate sua intrinseca, quam solam necessario amat per hunc amorem, desiderium autem, et spes est solum de bono non habito. Nec actus ille potest esse intentio, vel aliquis ex actibus qui ad illam consequuntur, ut sunt electio et similes, quia non est tale bonum illud ut per media comparandum sit, sed necessario ac naturaliter inest. Actus autem qui versantur circa malum, eo ipso non versantur circa Deum ut objectum proximum, et ideo nulla ratio talium actuum in illo velle Divino, prout est de Deo ipso, considerari potest, habet ergo illam duplicem rationem tantum.

8. *Voluntatem divinam non solum circa Deum, sed etiam circa alia versari.*—Tertio dicendum est voluntatem divinam, non solum circa Deum, sed etiam circa alia versari posse, saltem ut objectum secundarium. Conclusio est certa de fide, nam Scriptura frequentissime loquitur de hac

Dei voluntate circa creaturas, Sapient. 11: *Quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluisses?* Matth. 26: *Non sicut ego volo, sed sicut tu.* A posteriori etiam patet, quia operatur Deus per suam voluntatem, *omnia enim quæcumque voluit fecit,* ergo vult ea quæ facit. Item vidit illa esse bona et amabilia, ergo potest ita velle. Quæ rationes evidenter concludunt divinam voluntatem versari circa res creatas, quatenus in se ipsis habent proprium esse, propriamque entitatem actualem. Itaque non vult illas secundum illud solum increatum et eminens, quod in ipso Deo habent, nam illud non esset velle creaturas, sed seipsum tantum. Vult ergo ut fiant et sint, et hoc est velle illas in proprio esse illarum, illud enim vult quod facit, facit autem creaturas in proprio esse illarum.

9. Et in hoc sensu ait D. Thomas, 1. part., quæst. 20, art. 2: *Deum amare omnia existentia, nam omnia existentia in quantum sunt, bona sunt, et voluntas Dei est causa bonitatis in rebus.* Amat ergo Deus in his rebus ipsam bonitatem creatam. Sic ait Paulus 1, ad Thess. 4: *Hæc est voluntas Dei, sanctificatio vestra.* Quæ sanctificatio creatum quid est, et Joan. 3: *Sic Deus dilexit mundum ut filium suum unigenitum daret.* Addit autem D. Thomas, dicta quæst. 19, art. 2: *Deum velle alia a se quatenus vult se communicare aliis secundum quod possibile est.* In quo verbo hærent expositores, sed sensus est clarus. Non enim significat D. Thomas velle Deum se communicare omni modo possibili, sed velle se communicare secundum aliquem modum possibilem. Nam communicare totum suum esse alteri extra se non vult, nec velle potest, quia non est modus communicationis possibilis.

10. *Variæ quæstiones occurrunt.*—Hic vero statim occurrunt quæstiones graves, prima an voluntas Dei non solum versetur circa creaturas existentes, vel futuras in aliqua differentia temporis, sed etiam circa possibiles. Ubi non est dubium de creaturis secundum esse illud eminentiale, vel ideale quod habent in Deo, quia ut sic, creaturæ non sunt, sed creatrix essentia. Et ideo necessario diliguntur diligendo ipsam Dei essentiam: sed dubium est de creaturis secundum illud esse proprium possibile, quod objective habent in divina scientia simplicis intelligentiæ, præscindendo ab omni ordine ad actualem existentiam aliquando futuram. Ita, ut sicut intelligimus in Deo scientiam quamdam simplicis intelligentiæ distinctam ratione a scientia visionis, ita etiam intelligamus amorem quemdam simplicem rerum possibilium, quem habet Deus, sive illas ordinet ad existendum, sive non. Hoc vero dubium tractavi in dicta sect. 16, a num. 37, et infra, lib. 11 de Trinitate, tractando de processione Spiritus sancti, necessario aliquid erit de hoc puncto dicendum. Quamobrem duo hic breviter dico: unum est, si Deus habet talem actum, illum esse debere absolute necessarium; quia non potest intelligi actus liber in voluntate divina, nisi quatenus per illud aliquid facit, vel vult in objecto quod absque tali voluntate Dei non esset, sed circa creaturas possibiles, ut sic, nihil tale intelligi potest, nam priusquam intelligantur ullo modo volitæ a Deo, sunt possibiles, et ex vi affectus qui circa illas, ut sic, tantum versatur, nihil illis confertur nec ordinatur ad aliquid ad quod ex se non habeant necessariam habitudinem: ergo nullus actus liber voluntatis Dei potest circa illas, ut sic versari. Si ergo Deus talem actum habet, ille necessarius erit. Unde addo secundo, Deum nullum actum voluntatis habere circa creaturas, nisi conjunctæ sint cum amore sui, suæque omnipotentiæ, quia Deus extra se nihil amat ex necessitate quocumque amore. Et in hoc potest intelligi aliqua differentia inter scientiam et amorem, ut in dicto libro undecimo de Trinitate amplius explicabo.

11. *Secundum dubium.*—Secundum dubium est an Deus libere vel necessario velit creaturas, quod tractat D. Thomas, dicta quæst. 19, art. 3, et in Summa respondet non velle illas necessario necessitate absoluta, sed libere. Velle autem illas necessario ex suppositione, non solum eo modo quo omne quod est, quando est, necesse est esse, sed etiam necessitate immutabilitatis, quia quod semel vult, semper necessario vult, et quod ab æterno non voluit semper ac necessario non vult in sensu composito, ut aiunt. Quæ resolutio certam in fide doctrinam continet. Nam libertatem Dei docet Scriptura, cum tribuit Deo *electionem.* Ad Rom. 9: *Et propositum juxta beneplacitum suum et gratiam,* ad Rom. 8, et passim in Epistolis Petri et Psalmis. Item sententia illa Pauli ad Eph. 1: *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ,* aperte probat libertatem Dei, ut in Relectione circa illum locum late ostendimus. Item orationum necessitas libertatem Dei clare supponit, unde merito dixit Sapiens Eccl. 39: *Justus cor suum tradit ad vigilandum diluculo ad Dominum, qui fecit illum, et in conspectu Domini deprecabitur.* Et subjungit: *Si enim Dominus magnus voluerit, spiritu intelligentiæ replebit illum,* etc., ibi conditionalis illa libertatem Dei aperte ostendit. Est autem ille loquendi modus frequentissimus

in Scriptura. Ratio autem hujus veritatis est, quia bonum creatum non est Deo necessarium, ut latius in Metaphysica demonstratum est. Immutabilitas vero Dei supra libro primo est probata.

12. Hinc vero nascuntur gravissimæ difficultates. Quomodo hæc duo conjungi possint? Quid addat actus seu determinatio libera actui necessario divinæ voluntatis? Quomodo intelligi possit quasi novus actus immanens sine additione reali? Vel si nihil addit talis actus, cur denuo non possit esse, vel non esse absque mutabilitate? Sed hæc omnia late a nobis tractata sunt in dicta disp. 30 Metaphysicæ, sect. 9, quibus nihil hic addendum occurrit. Item tractari hic posset, an divina voluntas sit libera in actibus circa creaturas, non solum quoad exercitium, sed etiam quoad specificationem. Item an possit in illa voluntate esse necessitas, non tantum immutabilitatis, sed etiam alterius suppositionis. Sed prior ex his quæstionibus in dicta Relectione 1, disput. 2, sect. 1, posterior vero in sect. 2 late tractatæ sunt, et ideo circa divinam libertatem mihi hoc loco nihil dicendum superest.

CAPUT VII.

DE ACTIBUS DIVINÆ VOLUNTATIS CIRCA OBJECTA CREATA.

1. *In voluntate nostra triplex ordo actuum invenitur.*—Quamvis supponamus in re tantum esse unicum et simplicissimum actum divinæ voluntatis, ut supra generaliter probatum est; nihilominus intelligendum est in illo actu unice contineri rationem formalem plurium actuum nostræ voluntatis, quos propterea nos secundum rationem in divina distinguimus, ut modum volendi Dei concipere et explicare possimus, et ideo hi actus breviter a nobis recensendi sunt, simulque exponemus cætera quæ de divina voluntate desiderari possunt: igitur in nostra voluntate triplicem ordinem actuum intelligimus. Unus est secundum eum ordinem quo animi passiones numerantur, quatenus in voluntate spiritualiter esse possunt, seclusa perturbatione passionum. Alius secundum ordinem actuum qui in humana actione, consultatione et deliberatione interveniunt, ut intentio, electio, etc. Tertius ordo actuum potest numerari per varias virtutes voluntatis, ut justitiæ, misericordiæ, liberalitatis, charitatis. Omnes ergo hujus ordinis actus possunt divinæ voluntati attribui seclusis imperfectionibus, et ideo breviter explicandi sunt.

2. *Actus primi ordinis.*—*Omnes inveniuntur in Deo, excepta tristitia.*—In priori ergo ordine undecim actus numeravit divus Thomas 1, 2, quæst. 23 et 25, qui sunt, amor, desiderium, delectatio, quibus opponuntur odium, fuga et tristitia, et hi dicuntur passiones concupiscibiles, alii dicuntur irascibiles, ut spes, desperatio, audacia, timor et ira. Ex prioribus ergo sex actibus qui ad concupiscibilem pertinent, omnes (excepta tristitia) possunt divinæ voluntati tribui, cum proprietate et sine metaphora. De amore res certa est, et late tractat D. Thomas, 1. part., quæst. 20, per totam, et constat ex Scriptura: *Diligit omnia quæ sunt,* Sap. 11, et *Sic Deus dilexit mundum,* etc. Et patet, nam de ratione amoris solum est velle bonum alicui, ut supra dictum est, Deus autem vult bonum creaturis, ut per se constat, et in hoc affectu nulla per se imperfectio miscetur, nam si in nobis habet multas, ut revera habet, est ex nobis, non ex ratione ipsius amoris.

3. *Dubium.*—*Resolutio.*—Solet autem amor in amorem concupiscentiæ et benevolentiæ seu amicitiæ distingui. Unde quæri potest, an uterque habeat locum in Deo. Cum quo dubio aliud conjunctum est, scilicet, an tota ratio amandi creaturas sit ipsa bonitas increata Dei, vel etiam bonitas in ipsis creaturis inventa. Sed hæc sufficienter a nobis tractata sunt in dicta Relect. 1, disp. 1, sect. 2, num. 15 et seqq. Vera enim resolutio est, omnia quidem velle Deum propter suam bonitatem, tanquam propter ultimum finem et primam rationem volendi omnia. Per hoc tamen non excludi, quin ad volendum, in rebus ipsis attendat earum bonitatem majorem vel minorem, nam ex illa oritur etiam major vel minor decentia operandi seu volendi, etiam propter bonitatem suam. Idque quod Deus omnia propter se operetur, nihil obstat, quo minus rationales creaturas vero amore benevolentiæ et amicitiæ prosequatur. Quia illæ sunt capaces talis amoris, et divinam bonitatem decet ita illas amare. Item quia non propter suam utilitatem vel commoditatem illas amat, sed propter bonum ipsarum. Quod autem hoc bonum illarum ad Dei gloriam, ut ad finem ultimum ab ipso etiam Deo ordinetur, non est contra rationem amicitiæ, quia hæc non excludit debitum ordinem ad Deum, seu ad ultimum finem. Cæteras vero creaturas inferiores amat Deus amore concupiscentiæ, quia omnes illas vult propter commodum et utilitatem rationalium creaturarum, nec irrationalia majoris amoris capacia sunt. Ut constat ex Aristotele 8, Ethicor. cap. 2, S. Thomæ, 1 part.,

quæst. 20, art. 2, ad 3, 1, contra Gentes, cap. 19.

4. *Gaudium proprium esse in Deo de bonis creaturarum.* — Hinc constat intelligi posse ac debere in voluntate divina rerum ac proprium gaudium de bonis creaturarum, et præsertim rationalium, et maxime de illo bono quod ad salutem earum spectat. Nam gaudium comitatur amorem quando bonum est præsens seu possidetur, et in ratione sua nullam imperfectionem includit. Unde etiam Scriptura hunc affectum Deo tribuit, quæ cum proprietate potest intelligi. Et eadem ratione, quando contingit personam a Deo dilectam, non habere bonum illud quod Deus illi vult, etiam potest Deus habere desiderium talis boni. Nam (ut supra dixi) circa se non potest habere talem actum, quia non potest ipse non habere omnia sua bona, tamen respectu alterius potest habere illum, quia alter potest carere eis bonis quæ illi Deus vult, et talis videtur esse voluntas, qua *Deus vult omnes homines salvos fieri,* 1 Timoth. 2, ut exponit Chrysostomus, homil. 1, ad Ephes. Et latius notavimus, dicta Relect. 1, disp. 1, sect. 2, num. 8 et sequentibus. Neque in hoc actu includitur aliqua imperfectio, ut mox explicabimus in actu spei.

5. *Dubium.* — *Prima opinio.* — De actu odii est nonnulla disceptatio inter theologos. Nam divus Thomas 1, contra Gentes, cap. 96, simpliciter negat Deum aliquid odio habere, quod sequuntur Ferrarius ibi, et Capreolus in 1, dist. 45, quæst. 1.

Secunda opinio.—*Vera resolutio.*—Alii vero oppositum docent, quorum sententia mihi magis probatur. Existimo tamen divum Thomam solum locutum fuisse de odio personarum, aut rerum existentium, ut tales sunt, juxta illud quod ibidem adducit ex Sapient. 11: *Diligis omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti.* Itaque illa quæ DEUS facit, non odit, peccatum autem non facit neque facere aut velle potest, et ideo potest illud odisse, et revera odit. Quod enim peccatum non sit substantia, sed accidens, vel per modum accidentis seu actus, parum refert ad rationem odii. Quia etiam accidentia odio habentur, nos enim odimus ægritudinem et ipsum peccatum. Denique illud odio habetur quod secundum se ita displicet, ut illius destructio appetatur, sed voluntati divinæ maxime displicet peccatum ratione suæ malitiæ, ob quam illud destrui cupit, ergo est in DEO verum ac proprium odium peccati. Et consequenter est etiam odium peccatoris, non ut homo est, sed ut peccator est, ut satis aperte docuit D. Thomas, 1 part., quæst. 10, art. 2 ad 4. Ubi etiam sentit cum proprietate esse intelligendas Scripturas quæ dicunt Deum odio habere impium et impietatem ejus, et odisse omnes qui operantur iniquitates. Nam formaliter intellectæ de odio peccati et peccatoris, ut peccator est, propriissime intelligendæ sunt, quia licet natura et forma hominis non displiceat Deo, secundum id quod ab ipso habet, tamen displicet peccator ratione peccati quod a se habet. Et sicut gratia facit placere Deo personam peculiari quodam modo, ita etiam peccatum facit, ut persona ipsa cui inest, Deo displiceat: hac ergo ratione illam odio habet et illi malum infert, ergo odio illam habet, saltem ut peccator est. An vero hoc satis sit ad rationem odii inimicitiæ respectu personæ simpliciter sumptæ, quæstio est de nomine. Tamen in hominibus certe non ita loquimur, nam judex qui punit malefactorem, non dicitur proprie illum odisse simpliciter, præsertim odio inimicitiæ, ergo nec de Deo ita loquendum est. Sed hoc ad præsens non refert, satis enim est, ex dictis constare, inveniri posse in voluntate divina odium circa objectum proportionatum.

6. *In Deo esse fugam mali.* — Et hinc etiam constat esse posse in voluntate divina fugam mali, odio proportionato et per modum desiderii, ut malum destruatur et non fiat. Nam hic etiam affectus imperfectionem non involvit. Secus vero est de tristitia, nam hæc est de malo præsenti, quod in Deo esse non potest. Dices, esse potest in amicis ejus et tristitia esse potest de malo amici. Respondeo, si sit malum pœnæ, non est in amico Dei sine voluntate Dei, et ideo non potest contristare Deum, quia tristitia est de his, quæ nobis nolentibus accidunt. Eo vel maxime, quod tale malum in Dei amico non est simpliciter malum, sed plus potest boni afferre, quam mali. Si vero sit malum culpæ, dissolvit amicitiam, et ideo jam non est malum amici, nec potest eo titulo contristare Deum. Si vero sit leve malum, non est, quod contristet Deum, qui facile potest illud mederi.

7. *Objectio.* — Dices, ipsum peccatum est injuria Dei, ac proinde malum Dei, licet extrinsecum, quod sufficiens est ad contristandum. Respondeo, hoc habere locum in homine, qui indiget his bonis extrinsecis, quibus hæc mala extrinseca repugnant, vel illa bona plus æstimat et amat quam debeat: Deus autem non indiget his bonis extrinsecis, honore, scilicet gloria, et obedientia hominis: neque illa vult propter suum commodum, sed solum, quia ita decet: et ideo, licet non fiant, vel licet contraria

mala fiant, non dolet, neque tristatur. Maxime, quia licet sint aliquo modo contra voluntatem ejus, non sunt simpliciter ipsi involuntaria, ut in dicta Relectione declaravi, tristitia autem non est, nisi ubi est proprium involuntarium. Deinde, ipsamet tristitia malum quoddam est, Deus autem incapax est omnis mali. Unde non solum Deus, verum etiam beati tristari non possunt, nec de internis malis propriis, quia ea pati non possunt, nec de extrinsecis injuriis, vel infamiis, quia non sunt vera eorum mala, et pro nihilo ea æstimant, nec de divinis offensis, nec de malis amicorum, quos sicut se diligunt, quia non sunt capaces alicujus mali, vel incommodi, multo ergo altiori modo DEUS est incapax talium effectuum. Quoties ergo Scriptura loquitur de dolore, aut pœnitudine DEI, metaphorica est locutio, ad ostendendum quantum displiceant DEO aliqua mala. Aliud vero est displicere, aliud dolere, in proprietate locutionis, ut in quarto tomo de Pœnitentia latius diximus.

8. *Actus pertinentes ad partem irascibilem non esse in Deo.* — Ex his facile est de actibus pertinentibus ad partem irascibilem judicium ferre, non est enim necessarium per singulos discurrere. Nam quatuor ex illis claram involvunt imperfectionem in persona habente illos. Nam spes (juxta multorum sententiam) dicit tendentiam in bonum absens difficile ad consequendum, Deo autem nihil est difficile, si velit. Vel spes dicit tendentiam ad bonum consequendum virtute alterius, nam quod quis habet in manu sua et voluntate, non sperat, ergo nec Deus sperat. Et eadem ratione non habet locum in Deo desperatio, nam contraria circa idem versantur, et quia nihil potest divinam potentiam et voluntatem impedire, si ipse vult. Si autem non vult impedire, fieri malum aliquod, aut non comparari bonum, sed præsciens effectum futurum illum permittit, non est desperatio, sed simplex nolitio efficaciter impediendi tale malum, vel procurandi tale bonum. Audacia vero et timor supponunt clare defectum potestatis, cum aliqua ignorantia, vel dubitatione eventus futuri, et ideo in Deum non cadunt. De ira solum potest esse aliqua dubitatio. Ego vero existimo in suo formali conceptu non includere imperfectionem, ideoque quando Scriptura tribuit iram Deo, proprie intelligi, sicut quando tribuit vindictam. Sed de illo affectu disserui in disputatione speciali de divina justitia, sectione quinta, in principio.

9. *Corollarium.* — Tandem ex his, quæ de actibus his diximus, intelligi potest, quomodo divina voluntas circa bona et mala creata versetur. Nam bona per se loquendo amat, sub amore comprehendendo omnes affectus, quibus voluntas prosequitur bonum appetendo illud, vel complacendo in illo absque ulla imperfectione, quod satis constat ex omnibus dictis. Dico autem per se, quia quantum est ex se, et ex vi bonitatis suæ, ita diligit bonum a se creatum, ut nullum malum ei velit. Sic enim de illo scriptum est. *Diligis omnia quæ sunt et nihil odisti eorum quæ fecisti.* At vero mala quædam sunt pœnæ, alia culpæ, sub prioribusque naturales defectus et corruptiones comprehendimus. Illa ergo mala interdum vult Deus non solum permittendo, sed etiam agendo, unde et *creare malum* dicitur Isai. 43. Imo et *facere omne malum quod est in civitate,* Amos 3. Nihilominus tamen, quia non vult hoc malum propter ipsum, sed propter rationem aliquam boni majorem, vel magis universalem, dicitur hæc mala non per se velle, sed quasi per accidens, non quia illa revera non velit directe et in se, sed quia solum illa vult, ut necessario consequantur ex aliis bonis, vel quasi coactus ex alia ratione boni. Sicut in philosophia dicuntur agentia naturalia non per se, sed per accidens corrumpere aliquid, nullumque agens intendens ad malum operari.

10. *Objectio.* — *Responsum.* — Dices, multas res possibiles voluit Deus nunquam esse, quod est maximum eorum malum et sine intuitu boni, sed solum, quia noluit creare illas, ergo eodem modo circa res, quas creavit, potest, velle naturalibus bonis illas privare, vel mala naturalia eis inferre, solum quia vult absque alia ratione boni. Respondetur, imprimis in creaturis possibilibus non esse proprie rationem mali, quia malum supponit aliquod in quo sit. Est ergo pura negatio boni, quam Deus proprie non facit, illam enim ex se habet creatura, nisi Deus eam ex nihilo educat, quod pro sua libertate potest non facere et non velle, vel etiam velle non facere. Hoc autem non est velle malum, nec odisse, sed solum non amare. Et tamen hoc ipsum non facit Deus sine aliqua ratione sapientiæ suæ, quæ habet aliquam rationem boni. Deinde dicitur, posse quidem Deum ex absoluto dominio, rebus a se creatis quodcumque malum naturale inferre, et bonis collatis privare : quod si faceret, non sine aliqua ratione boni faceret. Nihilominus tamen, secundum ordinariam providentiam suam non id facere, nisi prout expedit ad bonum universi, juxta finem ultimum ad quem ab ipso ordinatur et ideo Deum nunquam velle hæc

mala, nisi consequenter ex aliis bonis, vel ex aliqua ratione justitiæ, vel misericordiæ, expetuntur. At mala culpæ nullo modo vult, sed permittit. *Mundi enim sunt oculi ejus, ne videant malos,* Abac. 3. Ubi occurrebat gravis illa quæstio de modo, quo divina voluntas se gerit circa hominum peccata, quæ in libro secundo, de auxiliis a principio, a nobis tractata est, ibique videri potest.

11. *Ratione distinguuntur actus voluntatis divinæ.* — Secundo principaliter distingui possunt ratione actus divinæ voluntatis, juxta progressum voluntatis humanæ in deliberationibus suis. Et ita distinguitur intentio finis, electio mediorum et usus, seu voluntas exequens, quod per electionem firmatum est. Ad hos enim tres actus omnes reduco. Nam alii, qui numerari solent, ut voluntas simplex, finis, fruitio, consensus seu propositum et si qui sunt alii, vel in dictis continentur, vel generaliter pertinent ad amorem, vel gaudium. Non est ergo dubium, quin in divina voluntate illi tres actus ratione distinguendi sint, quia formales rationes eorum propriissime inveniuntur in divino velle, et habent sufficiens fundamentum distinctionis rationis. Quod patet, quia imprimis rationes talium actuum non dicunt imperfectionem, neque illam formaliter includunt. Quia intendere finem, si finis est bonus, ut semper est in voluntate divina, bonum est et non includit in Deo imperfectionem, quia non ita intendit bonum creaturæ, quin illud ordinet ad suam gloriam. Deinde eligere media consentanea fini per se bonum est et similiter illa exequi, et in his omnibus ostenditur bonitas, sapientia et potentia Dei, ergo in rationibus talium actuum nihil includitur, ob quod non possint divinæ voluntati propriissime convenire. Aliqui vero sunt necessarii, ut Deus propriissime dicatur velle unum propter aliud et operari propter finem. Possuntque hi actus esse in Deo sine ulla distinctione in re, cum sola distinctione virtuali propter eminentiam ipsius velle divini, ergo hi actus proprie et sine Metaphora attribuuntur divinæ voluntati. De qua distinctione hic plura non dicam, quia in libro primo de Prædestinatione ex professo tractanda est, et in particulari est ostendenda in præcipuo negotio divinæ providentiæ, quod est hominum prædestinatio.

12. *Oriuntur nonnullæ quæstiones.*—Hinc vero oriri possunt nonnullæ quæstiones. Prima est, quia juxta hanc partitionem assignari poterit aliqua ratio, et causa divinæ voluntatis, quod absolute negat Augustinus, lib. 1, de Genesi, contra Manich. cap. 2, sequela patet, quia intentio finis solet esse causa electionis mediorum. Unde etiam esset verum dicere Deum velle media, quia vult finem, quod non videtur communiter admitti, ut patet ex D. Thoma, dicta quæst. 19, art. 5. Respondeo, hic non esse quæstionem de re, sed solum necessarium esse congruenter loqui. Itaque certum est hos actus in divina voluntate non habere inter se illam causalitatem, quam habent in nostra voluntate, quia in nobis realiter efficiuntur, et inter se distinguuntur, et ita unus potest ab alio manare; in divina autem voluntate solum est unus simplicissimus actus, quo omnia vult. Nihilominus inter objecta illius actus est ordo finis et mediorum, nam *Quæ a Deo sunt, ordinata sunt,* Rom. 13. Et ideo propriissime dicitur velle Deus unum propter aliud, quia locutio illa solum significat ordinem ipsorum objectorum inter se. Et ita loquitur Scriptura, Prov. 16: *Omnia propter semetipsum operatus est Dominus,* et similia, quæ passim occurrunt, et eamdem vim habet illa locutio Pauli ad Ephes. 1: *Elegit nos in ipso, ut essemus sancti.* Et hinc fit, ut nos cum fundamento in re, ratione distinguamus actus circa illa objecta, quæ inter se, ut finis et media comparantur et ita unum intentionem vere nominamus, et alium electionem. Unde ulterius sequitur, quod sicut unum attributum potest esse ratio alterius adeo, ut vere dicamus Deum esse immutabilem, quia est simplex; ita etiam unus actus voluntatis divinæ possit esse ratio alterius. Atque ita constat illas etiam propositiones, de quibus dubitat Cajetanus, dicta quæst. 19, art. 5: *Deus vult hoc, quia vult illud,* vel, *hoc est a Deo volitum, quia illud fuit volitum,* si solum dicant rationem attributalem (ut sic dicam), veras esse, licet sint falsæ quoad causalitatem realem, in quo sensu a nullo videntur proferri.

13. Ex hac duplici divisione actuum divinæ voluntatis maxime orta est inter theologos distinctio signorum rationis; in quibus dicitur Deus prius secundum rationem voluisse unum, quam aliud, quæ longam nobis præberet dicendi materiam, nisi in 1 t., 3 part., disput. 5, sect. 1, late tractata fuissent, quæ præsenti instituto videntur sufficere. Præsertim, quia libro primo de Prædestinatione multa ex illis necessario repetenda, magisque explicanda sunt, et ad materiam illam applicanda, nam ratione illius doctrinæ præcipue inventa videntur illa signa, et si in illa admittantur et intelligantur, facile ad materias alias applicari

.. Quomodo autem Deus se solum amet, n creaturarum, et omnes creaturas, ut , servato nihilominus ordine finis et meam in creaturis inter se, explicui in Relecne, dicta disp. 2, sect. 2, num. 15 et sequenibus, estque res facilis, nam etiam inter media ordinata ad unum ultimum finem, potest esse ordo finis proximi et medii ordinati ad illum.

14. *Tertia divisio.*—Tertia divisio principalis actuum voluntatis esse potest secundum omnia genera virtutum quæ perfectionem includunt, sicut etiam supra diximus, in divino intellectu omnia genera virtutum intellectualium distingui posse. In nostra autem voluntate primo distinguimus actum ejus in bonum et malum. Sed hæc divisio non habet locum in divina voluntate quæ per se recta est et regula omnis rectitudinis; unde scriptum est: *Deus fidelis, et absque ulla iniquitate justus et rectus.* Et ad Rom. 3: *Numquid iniquus est Deus?* Unde in dicta Relectione 1, disp. 2, sect. 1, dixi non repugnare libertati divinæ voluntatis necessitatem quoad specificationem. Sic enim necessitatur ad honestum, ut si velit, non possit nisi honesta velle, quod est necessarium quoad specificationem, cujus rei rationem, et omnia quæ ad hoc punctum pertinent, ibi late prosecutus sum. Est ergo actus voluntatis divinæ per se honestus, ille autem dividi potest secundum varias honestates per analogiam quamdam ad virtutes distinctas voluntatis nostræ, de qua re in Metaphysica dixi, quæ pro capacitate illius loci sufficere videbantur disp. 30, sect. 16, a num. 37, usque ad finem. Peculiariter autem de divina justitia, de qua est major controversia, aliqua attigi in 1. Relectione, d. 2, sect. 2, sed plenius de illa disserui in speciali disputatione, in fine Opusculorum, ubi consequenter etiam de omnibus speciebus justitiæ et de fidelitate seu veritate, liberalitate et magnificentia dixi.

15. *Misericordiam esse in Deo.*—De misericordia autem Dei ibi non tractavi, quia locus ille hoc non postulabat. Neque nunc circa illam immorari oportet, quia omnes theologi conveniunt misericordiam esse in Deo proprie et formaliter, quia ad rationem formalem misericordiæ solum pertinet affectus sublevandi miseriam alterius. Passio autem seu compassio quæ in nobis illi affectui conjungitur, materialiter se habet, et ideo potest esse misericordia vera in DEO sine illa compassione. Ita fere divus Thomas, 1 part., quæst. 21, art. 3, et theologi communiter in 4, dist. 46, et Alensius, 1 part., quæst. 39. Unde addo, hæc duo attributa, justitiam et misericordiam, ad divinam voluntatem proxime pertinere et in ea ratione distingui, sicut alia attributa, quod per se patet ex dictis. Dico autem, si justitia proprie sumatur pro commutativa vel distributiva (nam solet etiam generaliter sumi pro omni voluntate conveniente Deo secundum decentiam bonitatis ejus) et sic comprehendit omnes actus voluntatis Dei. Misericordia vero est quædam pars justitiæ sic accepta.

16. *Perfectior est misericordia justitia.*—Tertio addo, comparando justitiam et misericordiam proprie, perfectiorem esse misericordiam quam justitiam ex vi formalis conceptus. Quia misericordia est ex divina bonitate proxime et immediate, justitia autem præsupponit aliquid ex parte hominis. Item justitia hoc modo supponit misericordiam, non potest enim Deus esse debitor, nisi supponatur misericordia ejus. Nam ut ait Augustinus: *Cui deberet coronam justitiæ justus Judex, nisi gratiam dedisset misericors Pater?* Cum autem dixit Anselmus in Prosolog., cap. 20, misericordiam oriri ex justitia, loquitur de justitia generaliter, quia Deus vult quæ suam bonitatem decent. Hic vero occurrebat difficultas, an effectus misericordiæ in DEO sit attributum ratione distinctum ab effectu beneficentiæ, quæ videtur esse idem cum benevolentia et amore. Et consequenter, utrum in Deo ipso misericordia sit major virtus quam Charitas. Hanc vero comparationem facit D. Thomas 22, quæst. 30, art. 4. Et supponit distinctionem inter Charitatem et misericordiam in nobis, ideoque in illum locum hoc remittimus.

CAPUT VIII.

DE VOLUNTATE SIGNI ET BENEPLACITI, ANTECEDENTE ET CONSEQUENTE.

1. *Voluntas signi et beneplaciti.* — *Quinque signa voluntatis.* — Superioribus divisionibus, quæ sumptæ sunt ex analogia ad nostram voluntatem, additæ sunt aliæ a theologis quas nosse oportet, ad explicandas varias locutiones Scripturæ et Patrum, et ideo illas breviter percurremus. Dividitur ergo voluntas Dei in voluntatem signi et beneplaciti, ut videri potest in D. Thoma, quæt. 19, art. 11 et 12. Quæ divisio juxta communem sensum theologorum valde analoga est, nam voluntas signi non est vera voluntas, sed signum voluntatis, solet enim vocari voluntas alicujus, id quod ipse vult aliquo modo et omne id, quod indicat voluntatem ejus. Sic videtur sumi Ps. 102:

Notas fecit vias suas Moysi, Filiis Israel voluntates suas, id est, præcepta sua. Et Act. 13: *Qui faciet omnes voluntates meas,* id est, præcepta, vel opera, quæ ego voluero. In hoc ergo sensu vocant theologi voluntatem signi, externum signum divinæ voluntatis. Numerantque quinque signa divinæ voluntatis. *Præceptum, Prohibitionem* (quæ est præceptum negativum) *Consilium, Permissionem, Operationem.* Circa quæ breviter adverto, signum voluntatis metaphorice dici voluntatem, semper tamen in DEO indicare aliquam veram voluntatem, alias non esset verum signum, neque nomen voluntatis mereretur, etiam secundum analogiam. Sicut homo pictus nisi verum hominem repræsentaret, nec analogice, nec metaphorice homo dici posset. In his ergo signis attente considerandum est, quam veram voluntatem in Deo indicent. Ideo namque hæc signa distinguuntur, quia non eumdem voluntatis modum significant.

2. Præceptum ergo de se non indicat absolutam voluntatem Dei, quod res præcepta fiat, sed indicat absolutam voluntatem præcipiendi et obligandi, ut fiat: cum affectu simplicis desiderii, ut ita fiat. Idem est cum proportione de prohibitione, nam illa etiam est quoddam præceptum oppositi, seu negativi objecti. Indicat ergo in DEO voluntatem præcipiendi et obligandi, ne aliquid fiat cum affectu, ut non fiat, quantum est ex parte Dei. Consilium non est signum voluntatis Dei obligandi, sed immediate videtur consilium indicare judicium Divinum decernens esse melius id, quod consulit, et consequenter etiam indicat simplicem affectum Dei et desiderium, ut id fiat, quantum est ex parte sua. Permissio autem convenit cum præcedentibus, quia non indicat voluntatem efficacem rei permissæ, differt tamen, quia simplicem affectum non indicat. Permittit enim Deus peccatum, quod nullo modo vult. Indicat ergo voluntatem non denegandi concursum generalem ad rem permissam, nec impediendi ne fiat. D. Thomas, dicto art. 12, exposuit. Operatio vero Dei indicat voluntatem Dei, qua vult id facere, vel ad id concurrere, quia omnia per suam voluntatem operatur. Quæ voluntas non semper est ejusdem rationis, aliter enim DEUS vult, quod ipse solus facit, quam quod facit per creaturas et aliter vult bonum opus quam illud, quod habet malitiam adjunctam. Et ideo fortasse dictum est, Psalmo 110: *Magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates ejus,* quia varii sunt volendi modi, qui in operibus DEI latent. Ad quod pertinent multa, quæ de decretis divinæ voluntatis in libris de Auxiliis disputavimus.

3. *Voluntas beneplaciti significat veram voluntatem.* — Ex declaratione hujus membri constare potest, per voluntatem beneplaciti significari voluntatem veram in DEO existentem: ac subinde sub illo membro comprehendi totum velle Dei, prout versatur circa objecta creata, quia hoc necessarium est, ut divisio sit adæquata. Sic ergo omnis vera voluntas Dei beneplacitum ejus dici potest, sicque videtur dixisse Christus, Matth. 11. *Ita Pater, quoniam sic fuit placitum ante te.* Ibi enim tam de voluntate illuminandi quosdam, quam de voluntate obcæcandi, seu non illuminandi alios, locutus est. Aliæ ergo divisiones divinæ voluntatis, de voluntate beneplaciti intelligendæ sunt. Unde ad illam pertinent omnia, quæ in tribus primis divisionibus dicta sunt, et ad idem membrum spectant omnes voluntates, quas per quinque dicta signa ostendi, diximus. Ulterius vero solet hæc voluntas aliis modis dividi.

Voluntas consequens et antecedens.

4. *Primus modus declarandi.* — Ulterius itaque dividitur voluntas divina in voluntatem antecedentem et consequentem, quam distinctionem tradunt omnes theologi statim citandi, non tamen omnes eodem modo illam declarant. Quidam dicunt voluntatem antecedentem vocari, quando non terminatur ad rem aliquam in se, sed ad aliam antecedentem, ex qua sufficienter potest altera fieri, licet fortasse impedienda sit, ne fiat. Ita videtur exponere Durandus in 1, distinct. 47, quæst. 1, num. 5, et ibi Bonaventura, art. 1, quæst. 1. Hervæus, d. 46, quæst. 2, Gabriel, quæst., 1 et alii, quos retuli in Relectione 1, disp. 1, sect. 2, num. 8. Exemplo declarant, quia vult Deus reprobos salvari, non quia velit eis gloriam, sed quia vult sufficientem gratiam, in qua veluti antecedenter continetur gloria. Sed objici potest, quia Deus vult hoc modo antecedenter causas, ex quibus sequitur peccatum, et tamen non potest dici velle peccatum, etiam voluntate antecedente, imo simpliciter odio habet peccatum, quia vere illi displicet. Respondebunt fortasse, peccatum non sequi ex eo, quod Deus vult, nempe, ex permissione. Ut autem dicatur Deus velle aliquid antecedenter oportere, ut sequatur ex illo quod Deus vult tanquam ex causa.

5. *Rejicitur.*—Sed nihilominus cum voluntas antecedens vera sit et non metaphorica, et

ratione illius dicatur Deus velle aliquid, verbi gratia, salutem omnium hominum, 1 Timoth. 2, necesse est, ut talis voluntas sit aliquo modo terminata ad rem volitam in se ipsa. Præterea hæ duæ voluntates distinguuntur ratione a theologis, at juxta illam expositionem non essent duæ voluntates, sed una, quæ ut terminatur ad suum objectum immediatum, est consequens, respectu vero alterius, quasi virtute, vel causaliter in illo contenti, dicetur antecedens. Denique nec ratio nominum quadrat, nam voluntas, quæ versatur circa objectum proprium, cur ea ratione consequens dici debet, cum sit proxima sui objecti (ut sic dicam) et aliud non sit objectum ejus nisi virtute et quasi interpretatione quadam. Denique ex dicendis constabit, non esse necessarium recurrere ad has metaphoras.

6. *Secundus modus.* — Secundo exponitur hæc divisio advertendo, Deum aliquid ex se velle, ratione suæ bonitatis, ut misereri, benefacere : aliquid vero tantum provocatus ab hominibus, vel supposita præscientia alicujus operis nostri, ut punire vel aliquod malum irrogare. Voluntas ergo Dei, ut versatur circa priora opera, dicitur antecedens, quia ex se Deus illam habet, nulla sumpta occasione ex nostris operibus : ut autem versatur circa posteriora, dicitur consequens, contraria ratione. Hanc partitionem hoc modo explicatam indicavit Chrysostomus, hom. 1, in ad Ephes. Ubi has duas voluntates primariam et secundariam, seu primam et secundam appellavit. Damascenus vero, libro 2, de Fide, c. 29, etiam nomina antecedentis et consequentis addidit. Nec dubitare possumus, quin sit in Deo illud duplex genus voluntatis, nam (ut alia obscuriora exempla omittamus) clarum est, voluntatem creandi mundum primariam fuisse, ex sola enim sua bonitate illam habuit, quod etiam de voluntate sumendi carnem humanam, credendum est. At voluntas aliquem damnandi, vel perpetuo deserendi, secundaria est : Deus enim neminem deserit nisi prius deseratur ab ipso. Unde notari potest ex dictis Patribus, quoties exempla ponunt secundariæ voluntatis, applicare illa ad voluntatem inferendi malum. Nam licet interdum Deus non conferat aliquod bonum, nisi permotus suo modo ab homine, per orationem, dispositionem, vel meritum : nihilominus, quia semper Deus de se est paratus ad hæc bona conferenda, et illum ipsum ordinem vult propter majus bonum nostrum, quod totum a primaria ejus voluntate originem habet, ideo in malis semper explicant voluntatem consequentem, cum tamen (ut dixi) suo modo locum habeat in aliquibus bonis. Denique quod attinet ad voces, non est dubium quin sint aptæ ad illas voluntates significandas et ideo partitio illa in hoc sensu et bona est, et utilis ad divinam providentiam explicandam.

7. *Tertius modus dicendi.* — Tertia expositio illorum membrorum est divi Thomæ, dicta quæst. 19, art. 6 ad 1, quem Thomistæ sequuntur, et Richardus in 1, dist. 46, quæst. 1, Corduba, lib. 1, quæst. 956. Vult itaque divus Thomas voluntatem antecedentem non esse absolutam et efficacem, *sed magis* (inquit) *dici potest velleitas, quam voluntas*, voluntatem vero consequentem dicit esse efficacem, semperque impleri. Unde, quod ad voces attinet, priorem dicit vocari antecedentem, quia est de objecto, seu sine bono secundum se spectato, præscindendo ab adjunctis, seu a particularibus circumstantiis. Posteriorem vero vocari consequentem, quia est de re in particulari, consideratis omnibus adjunctis et circumstantiis ejus ad hunc modum dixit idem D. Thomas 1, 2, quæst. 6, art. 4, quæ ex metu fiunt esse simpliciter voluntaria, et secundum quid involuntaria. Unde cum in periculo tempestatis, quis vult conservare merces, quas nihilominus vult efficaciter projicere in mare, dici potest juxta dictam expositionem habere voluntatem antecedentem per simplicem affectum, seu velleitatem non projiciendi et voluntatem consequentem per absolutam voluntatem projiciendi merces. Ad hunc ergo modum in Deo philosophamur, juxta dictam expositionem.

8. Quæ quidem expositio quoad doctrinam, quam continet, verissima est (et hoc est, quod ad rem spectat.) Item quoad verborum accommodationem habet sufficientem congruentiam, ut ex illius declaratione constat. An vero fuerit juxta mentem Damasceni parum refert : satis enim est quod non sit illi contraria. Ego vero existimo aliquid illi addidisse. Nam juxta Damascenum voluntas consequens semper est efficax et in hoc convenit cum voluntate consequente a D. Thoma explicata, quia utraque est voluntatis effectus in particulari, omnibus consideratis, ut aiunt. Et ita in hoc membro nihil est peculiare in utraque expositione præter rationem seu etymologiam nominis. Voluntas autem antecedens juxta Damascenum potest esse et efficax et inefficax, quia utroque modo potest velle Deus aliquod bonum ex se, nam et electis et reprobis voluit

ex se perseverantiam et salutem æternam atque adeo utrisque antecedenter (juxta illam expositionem) et tamen electis efficaciter, aliis non, sed tantum secundum quid. Hanc ergo voluntatem secundum quid, voluit explicare D. Thomas, et ideo voluntatem antecedentem, ut sic, semper censuit esse inefficacem. Quod si interdum voluntas aliqua beneplaciti, quam Deus ex se solo habet, absoluta et efficax est, illam vocaret D. Thomas (ut opinor) consequentem, quia habetur absolute et consideratis omnibus quæ ad illam necessaria sunt, ut fuit voluntas creandi, vel similes.

9. *Alia divisio voluntatis.* — Omissis ergo dissensionibus verborum addere possumus divisionem actus divinæ voluntatis, in efficacem et inefficacem, quæ est subdivisio voluntatis antecedentis, juxta expositionem Damasceni, vel est nova divisio voluntatis beneplaciti, et ita habet locum in utraque sententia. In qua divisione de priori membro aliqua sunt certa, videlicet, esse aliquam voluntatem, absolutam et efficacem, in Deo et illam esse per quam principaliter operatur, et quæ semper impletur, quia *omnia, quæcumque voluit, fecit,* Ps. 113, et *cui nemo potest resistere,* Rom. 9, Genes. 50, Esther 13. Et ratione hujus voluntatis dicitur Deus, non operari aliquid sine voluntate sua, juxta id ad Ephes. 1 : *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.* Denique sine hac Dei voluntate nihil subsistere potest, ut dicitur Sap. 11.

10. Nonnulla vero alia de hac voluntate a theologis disputantur. Unum est, an hæc ipsa voluntas sit immediatum principium, quo Deus ad extra operatur, vel secundum rationem sit aliud attributum propinquius, quod in Metaphysica tractatum est, et capite sequenti attingetur. Aliud dubium est, qualis et quotuplex sit in Deo hæc voluntas efficax, an sit præveniens et præfiniens, vel concomitans præsertim circa actus liberos humanos. Cum qua quæstione conjuncta est alia : quomodo efficacia hujus voluntatis divinæ stet cum libertate actuum voluntatis humanæ. Quæ dubia longissimæ disputationis materiam nobis præbebant, sed tractata sunt copiose in tribus libris de Auxiliis, et ideo nihil amplius dicere necesse est, præter ea, quæ de Prædestinatione postea dicemus.

11. In altero autem membro voluntatis inefficacis, non est tam certum apud omnes, dari in Deo vere et proprie talem actum, quod videntur sentire auctores citati in prima expositione præcedentis divisionis. Cujus occasione tractari hic solet, de sensu illius loci Pauli : *Deus vult omnes homines salvos fieri.* Ego vero suppono dari in Deo talem actum et de omnibus omnino hominibus locutum fuisse Paulum in citatis verbis. Quod ostendi in Relect. 1, disp. 1, sect. 2, n. 9, et latius id tractabimus infra, lib. 4, de Prædestinatione fere per totum. Hoc ergo supposito, certum est, talem voluntatem illam Dei non semper impleri, ut in eodem exemplo et testimonio Pauli manifestum est. Et ratio est, quia non est efficax voluntas, neque ipse Deus vult aliter illam habere, et ideo nulla est imperfectio, ut in dicto loco latius declarabitur. Ubi etiam videbimus, an illa voluntas sit actus liber in Deo, vel necessarius. Item an sit vera intentio finis, conferens aliquid ad electionem mediorum, vel simplex tantum affectus complacentiæ in bonitate possibili. Item an sit actus aliquo modo absolutus, vel conditionatus, et ideo de divina voluntate hæc sufficiant.

CAPUT IX.

DE OMNIPOTENTIA DEI.

1. *Omnipotentiam esse attributum Dei.* — Supponimus imprimis, Omnipotentiam esse unum ex specialibus attributis, quæ per modum affirmationis de DEO proprie et vere dicuntur. Quæ veritas, quoad rem ipsam de fide est, ita enim loquitur Deus : *Ego Deus omnipotens,* Gen. 17, 33, et sæpe alias et Sap. 11. Vocatur hoc attributum : *Omnipotens manus Dei, quæ creavit omnia.* Et ratione illius dicitur Luc. 1 : *Non erit impossibile apud Deum omne verbum.* In hoc autem attributo duo includuntur. Unum est, esse potentiam vere et proprie effectricem : aliud est, illam potentiam esse amplissimam in objecto suo : atque adeo comprehendere sub se omne possibile, id est, quod fieri non repugnat. Ita enim explicandum est hujus potentiæ objectum, ut tractavi in disput. 30 Metaphysicæ, sect. ult. quibus nihil fere est addendum, quia res est facillima, explicabitur tamen amplius ex dicendis.

2. *Dubium.— Resolutio.*— Quæri autem hic solet primo : An hoc attributum sit ratione distinctum ab omnibus aliis, vel sit aliquod ex cæteris, speciali ratione, ac modo conceptum. Et quoniam supra diximus, omnia attributa affirmativa substantiæ divinæ, tantum ad illa tria revocari, scilicet scientiam, voluntatem et potentiam ; solum superest quæstio, an potentia sit ipsa scientia, vel voluntas, aut aliquid

ratione distinctum ab ipsis. Quam quæstionem citato loco late etiam tractavi : censuique hoc attributum esse ratione distinctum ab aliis duobus, quam sententiam nunc etiam veriorem esse existimo. Quamvis illa etiam probababilis sit, quæ affirmat voluntatem Dei esse potentiam Dei activam ad extra, quia per suummet velle, ut tale est, efficacitatem habet producendi id, quod vult. Probabilius vero existimo hanc efficacitatem immediate convenire divinæ essentiæ ratione sui esse et summæ actualitatis, omnipotentiam nihil aliud esse, quam ipsummet esse divinum, ut per se efficax ad extra, ut citato loco declaravi. Subordinatur tamen, nostro loquendi modo, divina omnipotentia divinæ scientiæ, ac voluntati illi, ut dirigenti actionem, quia Deus rationabiliter operatur, ut dixit Augustinus, lib. 83, quæst. 46, huic vero, ut moventi et applicanti, quia Deus nihil nisi voluntarie et libere operatur, et hoc modo facilius intelliguntur omnia, quæ de actione Dei ad extra, et de concursu cum libero arbitrio traduntur.

Infinitas potentia DEI.

3. Secundo quæri solet an hæc potentia Dei infinita sit in ratione potentiæ activæ, et in quo consistat hæc infinitas, et an inferatur ex omnipotentia, vel illam inferat, vel sit idem cum illa. Ad quæ omnia imprimis dicendum est potentiam Dei effectivam sine dubio infinitam esse, simpliciter loquendo. Ita colligitur ex Scriptura, Psalmo 144: *Magnus Dominus et laudabilis nimis, et magnitudinis ejus non est finis;* subditurque statim: *Generatio et generatio laudabit opera tua, et potentiam tuam pronuntiabunt.* Quo declaratur magnitudinem illam sine fine etiam divinæ potentiæ convenire. Unde Eccles. 18, inquit Sapiens : *Quis investigabit magnalia ejus: virtutem autem magnitudinis ejus quis enuntiabit, aut quis adjiciet enarrare misericordiam ejus. Non est minuere neque adjicere, neque est invenire magnalia Dei.* Quæ omnia verba infinitatem indicant, non minus in potestate et virtute agendi, quam in essentia et perfectione.

4. *Infinitas intensiva et extensiva.* — Deinde ut hæc infinitas explicetur, addendum est divinam potentiam dici posse infinitam, et intensive et extensive. Intensive infinitam voco, quia in se est infinitæ perfectionis. Extensive, quia in objectis suis infinitam extensionem habet. Prior pars a priori ostendi solet, quia hæc potentia est quasi proprietas consequens infinitam essentiam. Quæ ratio est optima, solum vero declarat infinitatem quamdam in proprio aliquo genere seu conceptu: sicut scientia vel voluntas, ut sic, dicitur in proprio genere infinita. Ego vero sentio divinam potentiam ad extra ex vi sui conceptus exigere infinitatem simpliciter et in genere entis. Quod ita declaro, quia divina potentia non solum est activa per modum principii *quo*, proximi seu immediati, quale intelligitur in igne esse calor, sed etiam per modum principii principalis, qualis intelligitur in igne esse forma substantialis. Imo hæc est excellentia divinæ naturæ, quod non indiget principio agendi proximo, distincto etiam ratione a sua substantia, sed est activa immediate per suam substantiam, quamvis intellectuali et libero modo, quia per eamdem substantiam intellectualis est, et libera est in agendo, ut in citato loco Metaphysicæ latius declaravi. Hinc ergo fit ut talis potentia, quatenus tale principium agendi est, eminenter continere debeat omnes effectus quorum est activa. Quia principium principalis actionis debet continere terminum, vel formaliter, ut in actione univoca, vel eminenter, ut in æquivoca actione, qualis est omnis actio Dei ad extra. Ergo illud principium agendi, quatenus tale est, requirit infinitatem simpliciter et in genere entis, quia hæc infinitas necessaria est ut eminenter contineat omnia.

5. Potest etiam hæc infinitas ex alio modo agendi divinæ potentiæ declarari, quia talis est ut sine dependentia ab alio suam actionem perficere possit : ad hoc autem requiritur perfectio simpliciter infinita in genere entis, ergo divina potentia activa hoc modo infinita est in suo esse, et hæc est infinitas intensiva. Minor a posteriori potest probari, quia illa perfectio operandi propria virtute, sine dependentia ab alio, non est communicabilis virtuti, vel substantiæ creatæ, etiamsi in infinitum perfectior et perfectior cogitetur, ergo signum est illum agendi modum postulare perfectionem simpliciter infinitam. Secundo declaratur a priori, quia esse independens ab alio est esse infinitum simpliciter intensive, sed potentia activa sine dependentia ab alia causa, ideo habet hanc independentiam in agendo, quia habet etiam in essendo, imo quia est ipsum esse independens (nam, ut dixi, non est tantum potentia proxima sed etiam principium principale per se immediate operans) ergo eamdem infinitatem intensivam habet, ut est principium agendi quam habet, ut est tale esse vel talis natura substantialis. Nam revera, sicut calor, ut est principium

calefaciendi includit totam perfectionem quam requirit, ut talis forma sit, vel ut calidum formaliter constituat; ita divina essentia totam perfectionem intensivam seu entitativam quam intelligitur postulare, ut talis essentia sit, intelligitur etiam postulare, ut sit tale principium agendi.

6. Unde fit ut Deus in omni actione sua agat per potentiam suam, ut est infinita simpliciter et intensive, licet non in singulis actionibus operetur secundum totam extensionem suam, ut per se patet. Et hoc modo dicunt theologi actionem creandi, etiam si sit de re minima, esse a potentia Dei, ut infinita simpliciter, ex modo agendi ex nihilo, ut late declaravi in disp. 20 Metaphysicæ: sic ergo ex alio modo agendi sine dependentia ab alio, potentia Dei se ostendit infinitam intensive in omni actione sua. Neque in hac infinitate aliquid declarandum occurrit, nec difficultas alicujus momenti tractanda. Ex hac vero infinitate, ut a nobis declarata est, recte intelligitur quod diximus potentiam Dei activam ad extra esse ratione distinctam ab intellectu et voluntate; quia non se habet, ut facultas operativa addita secundum rationem essentiæ Dei. Sed est ipsamet essentia, ut per se immediate operativa, tanquam principium principale et immediatum operationis. Sicut potentia calefaciendi, respectu ipsius caloris, non dicit potentiam illi additam, sed dicit ipsum calorem, ut activum per se ipsum, talis actionis seu termini.

Infinitas extensiva omnipotentiæ.

7. *Prima opinio.* — *Refutatur.* — Ex hac etiam infinitate intensiva demonstranda est a priori infinitas extensiva potentiæ divinæ quæ in hoc consistit, quod in latitudine suorum effectuum non habet terminum. Omnis enim infinitas consistit aliquo modo in negatione alicujus termini, ut capite primo, libro secundo, declaratum est, potentia vero activa quæ in se indivisibilis est, non potest habere extensionem nisi in effectibus, ergo nec infinitatem sub hac ratione habere potest, nisi quia in illa latitudine effectu caret termino: hoc ergo modo dicitur infinita divina potentia. Hanc autem infinitatem aliqui putant sufficienter probari ex eo quod Deus potest velocius ac velocius movere quodlibet corpus infinitum sine ullo termino. At hæc infirma probatio est, tum quia solum ostendit infinitatem quamdam extensivam in quodam genere et satis limitato effectu et imperfecto. Unde non video quomodo ex illo effectu colligi possit potentia simpliciter infinita ad alios quoscumque possibiles vel cogitabiles effectus. Multoque minus potest colligi ex illo effectu infinitas intensiva simpliciter divinæ potentiæ, secluso modo agendi sine dependentia ab alio quem nos consideravimus. Quia ad illam velocitatem in infinitum sufficit potentia motiva superioris ordinis, et infinita secundum quid. Unde non est improbabile inveniri in angelis, et non dubito quin possit Deus illam communicare creaturæ, dummodo semper moveat cum concursu primæ causæ.

8. *Secunda opinio.* — *Rejicitur.* — Alii hanc infinitatem extensivam colligunt ex eo quod effectus divinæ potentiæ possunt plures in infinitum produci. Sed imprimis si sit sermo de pluralitate successiva faciendi plura, et plura ejusdem rationis seu perfectionis, nulla inde infinitas colligitur, sed tantum duratio et immutabilitas, seu integritas ejusdem virtutis. Sic enim sol, si perpetuo duraret, semper facere posset in infinitum, nec propterea dici potest virtus ejus infinita extensive. Si autem sit sermo de effectibus qui simul fieri seu conservari possint in majori, et majori numero in infinitum, si illi tantum sint sub certo gradu et limitatæ perfectionis, etiam ex hoc effectu non potest colligi infinitas extensiva simpliciter in potentia, sed solum secundum quid, quia potentia activa superioris ordinis et eminentioris virtutis ad id sufficere posset, etiamsi finita simpliciter esset. Unde neque ex illo solo capite potest colligi infinitas intensive simpliciter, nisi aliunde ex modo agendi colligatur. Oportet ergo ut ille processus in infinitum sit, non solum in multitudine effectuum, sed etiam in perfectione eorum, quæ in infinitum procedat in tota latitudine entis, et in speciebus ejus absque præfixo termino.

9. Et hoc modo bene quidem infertur Dei potentiam esse infinitam simpliciter extensive ex eo quod potest Deus producere in infinitum perfectiores, et perfectiores species rerum, in genere vel gradu substantiarum. Quia in extensione potentiæ activæ nulla major extensio intelligi potest, et illa est, et concipitur absque termino finito. Dico autem *finito,* quia terminum infinitum habere potest saltem extrinsecum, quia Deus non potest facere substantiam simpliciter infinitam in essentia, quia illa factibilis non est: sed, infra illam, potest facere quamcumque aliam infinitam etiamsi in infinitum crescat seu multiplicetur in specifica perfectione. Ille vero terminus non tollit infinitatem simpliciter in extensione illius objecti,

quia ille terminus est extrinsecus, unde non pertinet ad objectum omnipotentiæ, et ita latitudo objecti semper est absolute infinita, sine proprio termino. Unde ex illa extensione objecti optime etiam infertur infinitas intensiva talis potentiæ, quia non posset totam illam substantiarum possibilium latitudinem et multitudinem actu continere eminenter, nisi in se esset intensive infinita.

10. Verumtamen hæc probatio a posteriori est, nam a priori potius colligitur infinita illa extensio ex infinitate intensiva talis principii. Deinde probatio sumpta est ex re minus certa quam sit conclusio. Non enim defuerunt theologi qui negaverint posse Deum producere illo modo infinitas species, seu in infinitum. Quorum opinio licet improbabilis (mea sententia) sit, ut disp. 3 Metaphysicæ, sect. 17, dixi num. 18 et sequentibus, nihilominus ostendit probationem illam procedere ex principio minus certo quam sit assertio. Unde potius sententia illa ex eo maxime improbanda est, quod limitat infinitam potentiam Dei ad certum terminum finitum. Cum ex parte rerum non repugnet dari speciem aliam perfectiorem illo termino.

11. *Infinitatem extensivam probari ex infinitate intensiva.*—Quocirca infinitas extensiva divinæ potentiæ directe probanda est ex infinitate intensiva, quia ex illa summa perfectione sui esse habet divina potentia, ut extendatur ad omne possibile, seu ex se non repugnans. Quanta vero sit latitudo illa entium possibilium, quæ sub objecto includitur, non potest a nobis ex sola perfectione divini esse demonstrari, re tamen vera, in illa habet fundamentum. Nam, quia Deus simpliciter infinitus est et nunquam satis participari potest, ideo semper magis ac magis et infinitis modis potest participari. Ex quibus etiam constat, ab hac infinitate extensiva, virtutem activam Dei denominari Omnipotentiam. Et ob eam rationem de divina sapientia dici Sapient. 7: *Cum sit una, omnia posse*, et de divino spiritu, quod *omnem habeat virtutem*. Itaque idem est potentiam esse infinitam extensive et esse omnipotentiam, licet ratio nominum sit diversa, per unum enim explicatur potentiam illam extendi ad omnia possibilia, per aliud vero indicatur illa possibilia esse infinita. Et ita unum ex alio probari potest.

Objectum divinæ omnipotentiæ exponitur.

12. Ex quibus intelligere licet primo quomodo divina omnipotentia ad suum objectum comparetur. Cum enim divina omnipotentia sit vera et realis potentia activa, non potest non habere aliquid per modum objecti. Tum quia ratio potentiæ non potest a nobis aliter concipi, tum etiam, quia si illa est potentia, necesse est ut per illam possit aliquid fieri, hoc autem, quod ab illa fieri potest, vocamus objectum ejus. Non est tamen divina potentia talis naturæ vel perfectionis quasi specificæ, ut ad illud objectum ordinetur, aut realem habitudinem ad illud habeat, vel quæ ab illo quasi specificari intelligatur, sicut potentiæ creatæ solent a suis objectis specificari. Nam hic modus potentiæ minus perfectus est, quia supponit potentiam quasi per se ordinatam ad suum objectum, quod de divina omnipotentia dici non potest. Est ergo divinum esse absolutissimum, quia vero in se complectitur omnem perfectionem, inde habet ut sit effectivum omnis rei quæ possit habere rationem entis, ideoque sine habitudine vel specificatione ab objecto suum objectum necessario habet.

13. *Objectio.*—*Solutio.*—Dices, quacumque ratione potentia illa requirat objectum, habebit talem connexionem cum illo, ut sine illo esse non possit, hoc autem repugnat cuicumque perfectioni divinæ, quæ magis necessaria est quam sit objectum potentiæ divinæ, etiam in esse possibili. Respondeo verum esse potentiam habere cum objecto necessariam connexionem (quidquid alii contendant) non quidem relationis realis et termini, nulla enim talis relatio est in Deo ad creaturas, sed est necessaria connexio causalitatis. Sicut enim Deus, actu efficiens esse non potest, nisi aliquid fiat, non quia ipse referatur ad effectum, sed quia effectus pendet ab ipso: ita nec Deus potest esse omnipotens, nisi aliquid sit possibile ab ipso, non quia omnipotentia ejus ordinetur ad effectum possibilem, sed quia ab illo necessario habent res, ut sint possibiles, si ex parte earum non sit repugnantia. Hæc autem non repugnantia omnino necessaria est, ubi implicatio contradictionis non invenitur, ut latius explicabimus infra, libro nono de Trinitate, capite sexto, ubi emanatio Verbi divini cum possibilitate creaturarum, in necessitate, comparanda est.

14. *Conclusio.* — Secundo intelligitur ex dictis quid claudatur sub objecto proprio divinæ potentiæ. Dicendum est enim cum D. Thoma, comprehendi sub illo objecto quidquid habere potest rationem entis, utique possibilis. Dicitur autem habere rationem entis, quidquid non implicat contradictionem, ut in dicto loco

Metaphysicæ late tractavi, distinguendo in illo objecto negationem non repugnantiæ, a positiva possibilitate. Nam prior supponitur ex se in objecto, posterior vero, quacumque ratione concipiatur ut aliquid positivum possibile, habet rationem possibilis ab ipsa omnipotentia Dei, quatenus effectiva est suimet objecti. Unde refert D. Thomas, d. q. 26, art. 3 et 1, cont. Gentes, cap. 20, illud quod omnino non habet rationem entis, non claudi sub objecto omnipotentiæ, quod intelligendum est cum proportione, scilicet, de non ente possibili, id est, de tali non ente, quod in suo conceptu includat repugnantiam essendi, ut est Chimæram esse, vel hominem esse irrationalem et similia.

15. *Dubium.—Opinio Cajetani.*—Quæri vero potest, an non ens actu tantum, quatenus tale est, pertineat ad omnipotentiam Dei, ita ut claudatur sub objecto ejus et circa illud versetur aliquo modo Dei omnipotentia. Nam Cajetanus, 1 p., quæst. 25, art. 3, dixit omnipotentiam versari circa ens et circa non ens, licet diverso modo, circa ens dando illi esse, circa non ens autem, non producendo illud, cum possit, vel non conservando. Sic enim dicitur Deus, sua omnipotentia annihilare aliquid posse, vel destruere, quæ sunt mutationes, vel quasi mutationes ad non esse. Alii dicunt non ens, ut sic, non posse dici objectum omnipotentiæ, quantum ad illam negationem, quia ens possibile non habet, quod sit non ens actu ab omnipotentia Dei, sed de se est nihil actu, nisi a Deo esse accipiat. Et sic dicitur creatura habere de suo, quod sit nihil. Item quia tenebræ non dicentur claudi sub objecto virtutis illuminativæ, quia ex absentia illius redeunt, non enim redeunt a sole, proprie loquendo, sed cessante actione solis ex se tales sunt.

16. *Resolutio. — Dubium. —* Sed quæstio est de modo loquendi, nam res clara est. Quia non ens, ut illa negatio dicit negationem possibilitatis, seu capacitatis ad esse, omnino excluditur ab objecto omnipotentiæ, quod non est limitatio, sed excellentia omnipotentiæ. Non ens autem, ut dicit ens possibile cum negatione actualis existentiæ, clauditur sub objecto, quatenus per potentiam Dei potest recipere existentiam, ut etiam est clarum. Quatenus vero est non ens actu, etiam caret influxu omnipotentiæ Dei. An vero hoc satis sit, ut dicatur objectum omnipotentiæ quoad illam negationem, et an dicendum sit habere a Deo, quod sit non ens, vel ex se, quæstio est modo loquendi. Proprie tamen potius id videtur pertinere ad objectum voluntatis quam potentiæ. Voluntas non intelligitur positive velle, ut illud non sit et ut potentia non influat in illud, potentia autem non intelligitur habere quasi habitudinem ad illud objectum. Unde proprie non habet creatura quod sit non ens actu ex omnipotentia Dei, eo modo quo negatio dicitur esse causa negationis, illa enim negatio influxus magis est a voluntate quam ab ipsa potentia. Sicut quando ex absentia luminosi sunt tenebræ, removens luminosum est potius causa tenebrarum, quam ipsum luminosum. Sic ergo voluntas, quæ est ratio suspendendi influxum potentiæ est proprie causa et negatio, etiam influxus potest, suo modo, dici proxima causa per se, potentia autem ipsa non ita proprie.

Actiones divinæ omnipotentiæ.

17. Ultimo inquiri hic potest de actionibus divinæ omnipotentiæ, quæ materia amplissima est, nam complecti potest omnia, quæ de divinis operibus theologia disputat. Et ideo breviter advertendum divinam omnipotentiam nullam habere actionem ex necessitate, ideoque propriissime considerari in Deo in actu primo, in quo differt ab intellectu et voluntate Dei. Nam intellectus et voluntas primo et per se versantur circa ipsum Deum, et ideo ex necessitate habent actum, saltem circa ipsum Deum, et ideo eadem necessitate sunt in actu secundo, vel potius sunt ipse actus secundus, quia illi actus immanentes sunt, et ideo contra Deum ipsum possunt semper, ac necessario esse, quantum ad totam realitatem suam. Potentia vero primo, ac per se versatur circa creaturas, omnesque actus suos circa illas exercet, ejusque actio transiens est, et ideo nec necessaria esse potest, nec est æterna.

18. Hinc ergo fit, ut tam ipsius potentiæ divinæ quam actionis ejus duplex sit consideratio. Potentia enim sumi potest vel per se, ac præcise spectata, vel ut conjuncta liberæ voluntati et quasi alligata ordini ab ipsa voluntate præscripto. Et juxta hanc duplicem considerationem videtur sumpta vulgaris distinctio theologorum de divina potentia in absolutam et ordinatam, seu ordinariam, quam tradit D. Thomas, d. quæst. 25, art. 5, et alii in 1, d. 43 et 44. Nam priori modo et secundum se potentia spectata, absoluta dicitur. Posteriori autem modo sumpta dicitur ordinata. Quam insinuasse videtur Paulus cum dixit: *Deum operari omnia secundum consilium voluntatis suæ.* Christus autem Dominus cum dixit Matthæ, 26:

An non putas, quia possum rogare Patrem meum et exhibebit mihi plusquam decem legiones angelorum, etc., priorem potentiam absolutam insinuasse videtur: ordinatam vero cum subjungit: *Quomodo ergo implebuntur Scripturæ, quia sic oportet fieri.*

19. Et quanquam in explicatione horum terminorum sit aliqua varietas inter theologos (quam notavi in dic. disput. 30 Metaphysicæ, sect. ult., num. 32) est parvi momenti et solum de usu vocis, nam res constat. Et in omni opinione certum est, potentiam non dici absolutam, vel ordinatam nisi per respectum ad voluntatem, nam quatenus soluta concipitur ab omni lege, seu decreto voluntatis dicitur absoluta, ordinata vero, ut conjuncta illi. Potest autem hoc esse duobus modis. Unus est, quatenus potentia intelligitur conjuncta alicui legi universali, ut de movendo cœlo continue. In qua lege potest Deus dispensare, cum voluerit, ut cum solem sistere facit, quod juxta hanc expositionem censetur per potentiam absolutam fecisse. Alius modus est, ut potentia intelligatur conjuncta decreto æternæ voluntatis Dei de omnibus et singulis, quæ in quolibet tempore operatus est, et ita quidquid de facto operatur, dicitur facere per potentiam ordinatam, quia semper operatur juxta decretum suum et ita solum ea dicetur posse de absoluta potentia, quæ nunquam facturus est. Et uterque modus est satis usitatus, prior tamen videtur magis conformis communi modo loquendi et commodior.

20. *Duplex est ordo actionum omnipotentiæ.* — Hinc etiam actiones hujus potentiæ in duos ordines distinguere possumus, quædam enim sunt possibiles, quæ nunquam erunt, aliæ vero sunt quæ fiunt de facto, vel aliquando tantum futuræ sunt, vel jam sunt factæ. De his ergo actionibus, quæ interdum fiunt, tractandum est in toto discursu theologiæ, nam una ex his actionibus est creatio, huic adjuncta est conservatio et gubernatio, ad quam pertinet cooperatio, seu concursus cum omnibus causis secundis. Et in his videntur contineri actiones omnes ordinariæ, pertinentes ad communem cursum naturæ: quæ propterea ad philosophicam considerationem pertinent: et ideo de illis diximus in Metaphysica, disp. 20, 21 et 22. Ultra has vero actiones sunt aliæ superioris ordinis, ut sunt sanctificatio et justificatio et glorificatio intellectualium creaturarum, Incarnatio, transsubstantiatio et effectio quælibet per instrumenta supernaturalia, de quibus per totius theologiæ discursum disputatur. Et ideo extra rem esset de illis hic dicere. Satis ergo est, advertere, licet actiones hæ variæ sint, potentiam Dei esse unam et simplicissimam in se, ut in disput. 3 Metaphysicæ dixi, sect. ult., num. 51. Illa enim potentia, ut dixi, non specificatur ex suis actionibus, quia non specificatur ab objecto, et in se est absolutissima et eminentissima, et ideo cum sit una, omnia potest. Quanquam nihil impedit, quo minus per inadæquatos conceptus a nobis plures possint distingui ratione, ut est potentia creativa, vel motiva, etc., ut ibidem dixi.

21. *De actionibus possibilibus.* — De actionibus vero possibilibus regula generalis est, omnes illas actiones, quæ non involvunt repugnantiam esse possibiles huic potentiæ. Disputare autem in particulari de omnibus actionibus, vel effectibus, de quibus dubitari solet, an in se involvant repugnantiam nec ne, non est hujus loci, sed ad varias materias theologiæ et philosophiæ pertinet, ut constat. Solum adverto, non solum esse Deo impossibiles actiones, quæ in genere entis, videntur repugnantiam involvere, sed etiam quæ divinæ bonitati sunt repugnantes, ut mentiri, peccare, infidelem esse, etc. Quia etiam hæ involvunt contradictionem comparatæ cum infinita bonitate Dei. Et ratio est, quia potentia non potest exire in actum nisi, ut applicata per voluntatem, et voluntas Dei non potest velle nisi juxta et decentia suam bonitatem et ad hoc est natura sua determinata quoad specificationem, ut in Relectione prima late disserui.

22. *Dubium.* — *Resolutio.* — Solent autem D. Thomas et alii scholastici, hoc loco in particulari disserere, an possit Deus facere quod præteritum non sit præteritum. Quod gratia exempli videtur adductum ad explicandum, quomodo sine impotentia ex parte Dei, fieri non possit, quod implicat contradictionem. Unde in illo puncto certam existimo D. Thomæ sententiam in dicta quæst. 25, art. 4 asserentis, fieri non posse, ut factum sit infectum, in sensu composito, ita enim ibi loquitur, et secundo contra Gent., cap. 25. Idem Bonaventura 1, dist. 42, quæst. 2 et Thomistæ omnes. Estque aperta sententia Hieronym., epist. 22, ad Eustoch., Augustini 26, contra Faust., cap. 5, Anselmi in Prosolog., cap. 6 et lib. de Concord. Præsc. et prædest., cap. 4. Imo et Aristoteles idem tradit ex Agathone 6. Ethicor., capit. 2. Ratio vero est, quia præteritum dicitur, quod in aliqua differentia temporis habuit esse, impossibile autem est, ut quod semel ponitur habens esse in aliqua differentia tempo-

ris, in illa eadem non habeat, vel non habuerit esse. Quia esset et non esset pro eodem tempore, quod repugnat in se : et consequenter etiam ipsi potentiæ DEI, quia ad ejus potentiam spectat, ut quod vult esse pro aliquo tempore sit, unde pro eodem tempore non esse, esset contra potentiam DEI. Sicut ergo non potest Deus facere, ut res sit et non sit simul, quia hoc esset se ipsum negare et sibi repugnare, ita nec potest facere, ut præteritum non fuerit.

23. *Opinio contraria.* — *Explicatur.* — Quidam autem theologi videntur contrarium docere, maxime Gregorius in 1, d. 42 et alii, quos refert, et sequitur Corduba, lib. 1, q. 55, dub. ult. Sed contradicunt in modo loquendi, non in re. Volunt enim, quod licet Deus fecerit aliquam rem, manet in ipso integra potentia, qua potuisset illam non facere in sensu diviso, ideoque volunt affirmandum esse, nunc esse in Deo potentiam, ut præteritum non fuerit. Non dicunt autem, posse non fuisse, postquam fuisse supponitur, sed absolute et secundum se spectatum, quod nemo negat. Unde illud extra rem est : Similis vero quæstio de voluntate Dei tractari solet, an postquam aliquid voluit, maneat in illo potentia, ut illud ipsum in ordine ad idem momentum nolit : et resolutio est, in sensu composito non habere talem potentiam. Non quia aliquam potentiam amiserit aliquid volendo, sed quia nunquam habuit potentiam, ut mutari possit, licet secundum se et in sensu diviso habeat potentiam ad utrumque et eamdem semper retineat, ita ergo in præsenti loquendum est.

24. *Duo dubia expediuntur.* — Ex his etiam expedienda sunt duo alia dubia, quæ divus Thomas in duobus articulis ultimis illius quæstionis tractavit, scilicet : An Deus possit plura, vel alia facere, quam fecit, et an quæ fecit, potuerit efficere meliora. In utroque vero resolutio est clara. Primo ergo certum de fide est, potuisse et plura et alia distincta facere. Ita docent omnes theologi cum Magistro 1, d. 43. Et divus Thomas, q. 25, art. 5. Et Vualdensis in doctrinali lib. 1, cap. 10, ubi oppositum errorem refert tradidisse Wicleffum et Abailardum, eumque late ex Patribus confutat. Qui damnatus etiam refertur in Concilio Senonensi. Sed res est evidens in Scripturis, ut patet ex locis Matthæi et Marci supra citatis, quæ sunt de omnipotentia Dei et de ejus libertate, in qua videtur Wicleffus errasse. Hac etiam ratione dicimus, potuisse Deum aliam naturam humanam sumere, et potuisse aliter redimere genus humanum, quam fecit et plures salvare, quam salvat, vide Augustinum 13, de Trinit., cap. 18, de Spiritu et lit., cap. 1 et epistol. 3, Gregorium 22, Moral., cap. 25. Item, etiam creaturæ multa possunt facere, quæ non faciunt, ut homo ratione suæ libertatis non facit omnia quæ potest, multo ergo magis Deus. Item, non solum homo, sed etiam sol posset plura facere quæ non facit, quia ei non applicatur materia, ergo Deus, qui non indiget materia et est dominus suorum actuum, multo magis poterit plura, vel diversa facere, vel cum causis secundis, si aliæ essent, vel aliter applicarentur, vel se solo pro sua libertate.

25. *Dubium.* — *Resolvitur.* — Hic vero statim occurrit interrogandum, quot sint ista plura, quæ potest Deus facere, et an sint finita vel infinita cathegorematice in individuis, vel speciebus, vel gradibus rerum, vel etiam in pluribus mundis in infinitum, vel simul, vel successive, vel ex similibus, vel ex dissimilibus corporibus : atque adeo æqualibus, vel inæqualibus in perfectione cum eo, qui nunc est. Itemque utrum non solum modo possit Deus plura facere, quam fecit, sed etiam in quocumque rerum statu, seu quacumque suppositione facta, quod aliqua Deus creaverit. Ubi involvitur illa quæstio, an possit Deus facere simul omnia, quæ ut possibilia novit, quibus creatis jam non posset facere plura. Sed hæc infinitam habent disputationem et per varias materias vagantur : ideoque illa omitto, præsertim quia ex principiis positis in dic. disp. 30 Metaphysicæ, sect. ult., facile omnia expediri possunt.

26. *Assertio.* — *Conclusio.* — In alio puncto breviter dicendum est, multa fecisse Deum in universo, quæ non potest facere meliora in illo genere, et ita quoad aliquid non potuisse facere melius universum hoc, quam fecerit, licet quoad aliqua in particulari illud potuerit facere perfectius. Declaratur imprimis, quia fecit unionem hypostaticam, quo opere nullum altius, nec perfectius potest efficere, ut nunc suppono. Unde fit, ut ex ea parte qua hoc universum nobilitavit per illud opus, non possit hoc universum esse perfectius. Unde etiam ait D. Thomas Beatam Virginem, quatenus assecuta est dignitatem Matris DEI, non posse in illo genere nobiliorem dignitatem habere. Item gratia et gloria (ut ego opinor) sunt talis perfectionis essentialis, ut non possit fieri in ordine qualitatum altior, aut major perfectio intellectualis naturæ. Unde etiam hoc universum ex ea parte, qua refertur ad ultimum finem non potuit esse perfectius, tum ex parte

finis ultimi, qui est Deus : tum ex formali consecutione illius secundum speciem visionis et fruitionis, qua obtinetur. Rursus in hoc universo corporeo non potuit fortasse esse nobilior natura, quæ illi præesset in eodem genere corporalium rerum, quam sit homo, quia fortasse non potest esse natura corporalis et rationalis alterius speciei. De cœlis vero et simplicibus corporibus est controversia, an potuerint esse essentialiter meliora et alterius speciei, sed probabilius videtur, fieri potuisse, quia nulla apparet repugnantia, quod etiam sentit D. Thomas d. art. 6, ad. 3.

27. Addit tamen idem D. Sanctus, suppositis his rebus, ex quibus universum constat, non potuisse esse quoad ordinem et concentum earum, in quo bonum universi consistit. Quod incertum est, et ita oppositum docet Durandus 1, dist. 44, quæst. 3, quia in Thesauris divinæ omnipotentiæ multi ordines contineri possunt, et fortasse alius esset simpliciter melior, licet in ordine ad finem a Deo intentum hic fuerit optimus. Nam si Deus voluisset aliter homines prædestinare, vel plures, vel in majori virtute, et gratia, vel in statu innocentiæ perpetuo conservare, posset etiam alio modo elementa, vel influentias cœlorum ordinare, ita ut omnibus pensatis totum esset perfectius. Semper tamen credendum est Deum juxta finem sibi præstitutum optime omnia facere, quæ facit, ut loquitur Augustinus 3, de libero Arbitrio, cap. 5. Et explicui in citato loco Metaphysicæ, et in tomo primo de Incarnatione, disputatione 4, sect. 2 et 3.

CAPUT X.

DE DIVINA PROVIDENTIA.

1. *Esse in Deo providentiam.* — Providentia et Prædestinatio tam sunt conjunctæ, ut vix possit una sine altera exacte declarari. Unde cum in sequenti tractatu latissime simus de Prædestinatione dicturi, ibi de Providentia etiam dicemus. Ut vero ratio nominis habeatur et quædam magis generalia principia supponamus, visum est caput hoc in fine hujus libri adjungere, quod tantum sit velut præambulum quoddam ad tractatum de Prædestinatione. Ut ergo nomen providentiæ explicemus, supponimus, habere Deum actualem gubernationem hujus universi, illique præesse conservando illud et ordinem illius, totumque illud, universasque partes ejus in fines suos pro captu earum dirigendo. Hoc fundamentum de fide certum est, esse in Deo Providentiam. Quia gubernatio illa temporalis actio est, quam Deus per suum intellectum et voluntatem operatur, quia Deus non aliter extra se causat, ut supra ex fide ostensum est, ergo necesse est, ut ratio illius gubernationis universi in Dei mente ex æternitate præcedat, non enim potest in tempore concipi, aut inchoari. Hanc ergo rationem æternæ gubernationis intra Deum existentem, providentiam vocamus. Atque hoc modo providentiam esse docet Scriptura, cum de Divina Sapientia dicit : *Attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter*, Sap. 8, cap. 6. *Æqualiter est illi cura de omnibus.* Et infra : *In omni providentia occurit illis*, et cap. 14 : *Tu autem Pater gubernas omnia providentia.* Et Christus Dominus, Matth. 6 : *Respicite volatilia cœli*, etc. Item Luc 12 et passim. Solet autem a theologis quæri, an providentia sit actus voluntatis divinæ, vel intellectus. Sed hanc quæstionem in Prædestinatione exacte examinabimus. Nunc supponamus, utriusque facultatis actus ad providentiam requiri. Nam in omni gubernatione prudentia necessaria est et voluntatis electio, ac executio et vix definiri potest, quisnam horum actuum magis necessarius ad debitam providentiam sit. Nomen autem providentiæ ad utrumque facile applicari potest, et ideo in hac controversia non est multum utilitatis, ut in citato loco latius dicemus.

2. *Duplex providentia.* — Ut autem hæc veritas fidei melius intelligatur et ut attingamus errores, qui circa illam fuerunt, est advertendum, duas veluti partes in hac providentia distingui posse ; unam physicam, seu naturalem appellare possumus, aliam moralem. Prior generalis est rebus omnibus, tam inanimatis, quam animatis, atque etiam hominibus et angelis, quatenus cum aliis commune habent esse et operari. Posterior est propria hominum et angelorum, quia illi soli sunt capaces moralium actionum et finis, qui per illas comparatur, quia illi soli habent arbitrii libertatem. Ad priorem providentiæ partem pertinent actiones sequentes. Prima conservatio est in esse Providentia enim supponit creationem et addit actionem necessariam, ut res creata subsistat, et finem suum consequi valeat. Inter has ergo actiones prima est conservatio : *Quomodo enim posset aliquid permanere, nisi Deus voluisset.* Sap. 11. Alia operatio est concursus, seu cooperatio Dei ad omnes actiones creaturarum, quia sicut sine influxu Dei esse non possunt, ita nec operari, et ideo dicitur Deus,

vestire lilia agri et pascere corvos, Luc 12. Et ad has duas actiones reducuntur omnes externi actus Providentiæ, quam physicam, seu naturalem appellamus.

3. *Durandi opinio.*—Durandus vero 1, d. 39, q. 3, numero 5 et 6, inter actus providentiæ ponit dispositionem rerum. Sed ut bene ibidem subjungit dispositio magis pertinet ad creationem, quam providentia supponit. Nam Deus, cum in æternitate sua voluit res creare, unamquamque voluit propter suum finem, et totum universum etiam ad certum finem ordinavit et consequenter partes universi convenienter ad illum finem apte disposuit, et singulis facultates connaturales ad fines suos consequendos ordinatas, tribuere statuit. Hæc autem omnia ad dispositionem pertinent et in ipsa creatione continentur, nam qui dat formam, dat consequentia ad formam. Et hoc modo ordinatio rerum ad fines suos, quantum ad primam intentionem finis pertinet, in ipsa creatione includitur, seu in voluntate creandi res, nam creantur res propter tales fines, et ita vult Deus illas esse propter tales fines. Ad providentiam ergo pertinet proprie conservatio, cooperatioque Dei, necessaria, ut res illæ possent tendere in fines, ad quos creatæ sunt. Et ita ad has duas actiones reducitur tota providentia naturalis. Nam sub conservatione includuntur omnia necessaria ad vitam et subsistentiam rerum ; sub cooperatione vero omnes generationes et corruptiones, et denique omnes operationes, quibus res possunt ad fines suos pervenire.

4. Duplici autem titulo hæc pertinent ad providentiam Dei, primo quatenus hæc proveniunt a causis secundis, quas ipse ad hunc finem produxit et ordinavit et conservat : secundo quatenus Deus ipse in illis et cum illis immediate operatur et eas movet, applicat ad agendum. Unde satis constat, providentiam ex hac parte attingere omnia, quæ sunt, vel fiunt in mundo in particulari, quia omnia pendent a Deo in esse et operari, et Deus ad omnia in particulari concurrit, per scientiam suam et voluntatem ac potentiam operando. Et de hac duplici actione providentiæ divinæ disputavimus late in Metaphysica, disputatione 21 et 22, et copiosius in libro primo, de Auxiliis.

5. Quapropter nullus infidelis potuit circa hanc partem divinæ providentiæ errare, nisi, vel qui non agnoverunt Deum esse, vel non putarunt omnia pendere immediate a Deo non in esse et operari, postquam facta sunt. In quo Aristoteles quid senserit, in disputione 30 Metaphysicæ, sect. 15, num. 40, explicuimus. Potuerunt etiam in hoc errare illi, qui putarunt, DEUM ex necessitate naturæ omnia operari, ut Epicurus, Democritus et Cratilus. De quibus non constat, an dicerent Deum conservare res omnes et cooperari cum illis eadem necessitate, qua putarunt illas produxisse. Verumtamen etiam si hoc dicerent, illa non esset vera providentia, quæ proprie non cadit nisi in agens liberum. At suppositis principiis positis, quæ non solum in fide sunt certa, sed etiam ratione naturali evidentia, aperte sequitur, necessariam esse Dei providentiam, quæ attingat ad omnia et singula, quæ fiunt in particulari.

6. *Dubium.—Resolutio.*—An vero per hanc providentiam possit Deus immutare cursum causarum naturalium, eumve impedire, aut juvare, fortasse non est tam notum lumine naturali. Tamen secundum fidem certum est, divinam providentiam ad hoc extendi, quia ejus nutui et voluntati omnia parent. Unde Tob. 9, dicitur : *Qui præcipit soli et non oritur, et stellas claudit quasi sub signaculo.* Et Matth. 10, dicitur : *Unus passer non cadit super terram sine Patre vestro.* Nec folium arboris sine ejus scientia et voluntate movetur ; et hinc est, ut pro fructibus etiam temporalibus, vel pro influentiis temporum opportunis et conservatione et incolumitate vitæ, vel animalium, orari possit et debeat Deus : quia licet hæc regulariter eveniant per naturalium causarum cursum, ab ejus nutu et voluntate semper pendent et immutantur etiam mirabiliter : de qua re et in Scriptura sacra, et in historiis exempla multa leguntur.

7. *De providentia morali. Esse necessariam moralem gubernationem.—Quid senserit Aristoteles de providentia Dei.* — Circa alteram partem hujus providentiæ, quam moralem appellamus, dicendum est, ultra physicam efficientiam et operationem Dei, quæ in omnibus operibus creaturarum etiam liberis et moralibus interveniunt, esse necessarium addere moralem gubernationem, quæ consistit in præceptis, consiliis, promissionibus, comminationibus, præmiis et suppliciis. Et de hoc toto genere providentiæ pauca (ut opinor) philosophi subodorati sunt. Nam imprimis de præceptis, aut legibus Dei positivis nihil scire potuerunt, ut constat, quia libere feruntur a Deo, et ideo nisi per revelationem, sciri non possunt. Leges autem quas naturalis ratio dictat, licet cognoscantur ut dictamina rationis naturalis, tamen sub ratione legis divinæ et quod Deus

in eis suam voluntatem et auctoritatem peculiariter interponant, vel cognosci non potest ratione naturali, vel difficillime; unde non mihi constat, aliquem philosophorum, hoc peculiariter cognovisse. De promissionibus vero et comminationibus in particulari certius hoc est. De præmio autem et pœna in generali fortasse aliquid suspicati sunt, sed valde imperfecte, ac diminute, ut patet ex Aristotele, libro decimo Ethic., cap. 8, ubi eos, qui veritatem sectantur, dicit esse amicissimos Deorum immortalium. *Nam si Dii* (inquit) *curam habent humanarum rerum ut existimatur rationi consentaneum est, ipsos eo gaudere, quod est optimum.* Ubi et sub magna dubitatione loquitur et sub impropriissima Deorum appellatione et diminute valde. Et in lib. 2, Mag. moral. cap. 8. *Deum,* ait, *mala et bona pro meritis distribuere :* tamen ibidem sentit, effectus fortuitos non subjacere providentiæ DEI, licet aliter in hoc sentiat lib. 7 Ethic. ad Eudonum, cap. 18.

8. *Deum habere providentiam creaturarum rationalium.* — Veritas autem Catholica docet, habere DEUM perfectissimam providentiam creaturarum rationalium et operationum liberarum tam bonarum quam malarum, non solum generalem et remotam, sed etiam particularem providentiam: nec solum physicam, sed etiam moralem. Consistit autem hæc providentia, tum in perfecta scientia, quam Deus habet de omnibus liberis effectibus antequam fiant, et postquam facta sunt et in voluntate procurandi illa, si bona sint, per præcepta, consilia, vel alia media consentanea: vel si sint mala, prohibendo illa et impediendo, vel permittendo et de illis, si fiant juxte, vel si misericorditer, pro ratione suæ sapientiæ disponendo. Et hæc omnia passim docet Scriptura: nam de rerum præscientia jam supra visum est. Et ideo Job 22, irridentur qui dixerunt, de Deo: *Circa cardines cœli ambulat, nec nostra considerat.* De aliis vero actibus moralis providentiæ etiam constat ex his, quæ supra diximus, de voluntate Dei et ex discursu omnium Scripturarum. Ex quibus veritatem hanc late confirmant Patres, vel qui de Providentia ex instituto scripserunt, ut Chrysostomus per tres libros et sermones sex, et in homil. 9, ad Populum, tomo 5, Theodoretus, lib. 7, Curationum et sermon. 10, de Providentia, Salvianus, lib. 8, de Providentia, Nemesius, lib. 8 Philosophiæ: vel aliis in libris: ut Augustinus libro 5, de Civitate cap. 9, et lib. 5. Genes. ad litteram, cap. 21, lib. 3, de libero Arbitrio, et lib. 1 et 2, de Ordine, Clemens Alexand., lib. et 5 Stromat. Cyrillus Hierosolymitanus, catech. 8, et Cyrillus Alexand., lib. 5 contra Julianum.

9. Ratio autem hujus veritatis sumenda est ex actibus illis, in quibus ex divina providentia consistit. Quia imprimis necesse est, Deum omnia scire et de omnibus rectissimum judicium ferre. Potens item est omnia disponere et bene ordinare, ac constituere. Voluntatem etiam habet rectissimam, quæ sine sui mutatione potest velle bonum et odisse malum, estque summe honestum, ut ita singula velit. Estque item supremus Dominus et Princeps, ad quem pertinet leges ferre et præmia, ac pœnas pro ratione operum conferre. Denique quia omnia ab ipso ita pendent ut sine ipso, vel volente, vel permittente fieri non possint, ergo habet Deus providentiam etiam moralem omnium actionum liberarum, usque ad minimas.

10. Difficultates vero, quæ circa hanc partem providentiæ occurrunt, præcipue sumuntur ex concordia divinæ providentiæ cum libertate actionum humanarum. Ubi consequenter se offert tractandum, quomodo Deus ab æterno disposuerit de his actionibus in particulari, an, scilicet, præfiniendo omnes, vel aliquas, et alias permittendo, vel simplici affectu prosequendo. Quæ omnia in secundo lib. de Auxiliis late a nobis tractata sunt. Et in sequenti tractatu in fine, comparando providentiam cum Prædestinatione videbimus, quomodo providentia ordinet res in finem, an semper efficaciter, vel interdum tantum sufficienter. Quapropter de his difficultatibus nihil amplius hic dicemus.

11. *Dubium.*—Solum inquiri potest, an hoc genus providentiæ præsertim moralis necessario conveniat Deo. Ubi non quærimus de necessitate absoluta, sic enim providentia est libera, nec de sola necessitate immutabilitatis, nam constat etiam, providentiam semel stabilitam ex parte DEI esse immutabilem. Sed quærimus de necessitate providentiæ divinæ, sola suppositione facta, quod DEUS voluerit universum creare, prout modo est, constans ex simplicibus et mixtis corporibus, simul cum hominibus. Quæ quæstio vix habet locum in providentia naturali, nam si Deus voluit non solum fieri, sed etiam conservari mundum, per rerum generationes et corruptiones, et alias operationes, non potuit illud destituere sua providentia, quia sine ipsius immediato influxu nihil esse, vel operari potest. At vero

de alia providentia morali est nonnulla difficultas, quia non apparet absoluta necessitas ejus illationis. Cur enim non potuit Deus homines condere et de illis non amplius curare, quam de aliis animantibus, nec pœnas, aut præmia reddere, nec præcepta imponere? Quia Deus in his omnibus actionibus liber est, et non habet actus ille intrinsecam connexionem cum opere creationis, vel conservationis humanæ naturæ, nam ad hoc sufficiebat generalis concursus in ordine physico. In contrarium vero est, si talis providentia necessaria non est etiam supposita creatione et conservatione humanæ naturæ: ergo non possumus ratione naturali convincere, Deum habere hanc providentiam humanarum rerum, quod videtur a mente sanctorum Patrum alienum.

12. *Expeditur.*—Ad hoc breviter dicendum est; primum non potuisse Deum, nullam omnino providentiam de humanis actionibus habere supposita voluntate creandi et conservandi homines ita ut humano modo operari possint. Quia imprimis non potuit non illuminare illos saltem mediante lumine naturali, concurrendo ad recta dictamina legis naturalis: et ita non potuit eos omnino sine lege relinquere, quæ revera divina est, licet fortasse ipsi homines id non agnoscerent, nisi divinitus et altiori modo illuminarentur. Deinde non potuit non præscire, quid ipsi homines essent operaturi et per suam voluntatem velle singula opera, vel impedire, vel permittere, aut promovere. Et quoad hunc gradum est simpliciter necessaria hæc providentia. Ulterius vero est valde consentaneum divinæ bonitati, ut majorem providentiam cum hominibus habuerit. Nam, ut recte dixit Ambrosius, lib. 1, de Offic. c. 13: *Quis operator negligat operis sui curam. Cum aliquid non fuisse nulla injuria sit, non curare quod feceris summa inclementia.* Quapropter, licet Deus libere hæc omnia beneficia conferat, tamen quia bonus et sapiens est, semper operatur consentanee ad sapientiam et bonitatem suam, et secundum hunc modum non potuit separari providentia consentanea naturæ rationali ab illius creatione et conservatione, saltem secundum debitam providentiam ex ordinaria lege et quasi connaturali, tam rebus ipsis, quam divinæ bonitati et hæc necessitas sufficiens est ad naturalem demonstrationem talis providentiæ.

13. *Deus intellectualibus creaturis præter Providentiam naturalem addidit supernaturalem.* — Addendum vero est, Deum non fuisse contentum dando creaturis intellectualibus providentiam naturalem et moralem ordinis naturalis, ut sic dicam, sed addidisse etiam supernaturalem; quia hujusmodi creaturas ad supernaturalem finem ordinavit, unde necesse fuit, ut per media et providentiam supernaturalem, eas gubernaret et ad illum finem proveheret. Hoc autem genus providentiæ cognosci non potest per rationem naturalem, sicut nec finis ille ad quem per illud tenditur, habemus autem illud ex fidei revelatione, ut in sequenti tractatu ostendemus. Ex hoc autem altiori providentiæ genere factum est, ut tota providentia naturalis et moralis ad altiorem ordinem aliquo modo evecta sit. Nam quia res omnes inferiores ad homines aliquo modo ordinantur, ut ad finem proximum, dum ipse homo ad altiorem finem ordinatus est, consequenter omnes res aliæ cooperari debent ad illum finem consequendum, et ideo altiori quodammodo gubernandæ sunt.

14. Et hinc oriuntur mysteria multa occulta divinæ sapientiæ, quæ in hujusmodi rerum providentia accidere videmus. Ex quibus unum est, justos affligi in hac vita, iniquos autem prosperari. Quæ apparens inæqualitas et infideles in errorem induxit, ut putarent Deum non habere providentiam rerum et fideles in magnam admirationem adduxit, ut in Scripturis sæpe legimus. Job. 21. Jerem. 12. Tamen si hæc omnia considerentur sub providentia supernaturali, cessat admiratio. Nam ex illa inæqualitate potius colligendum est esse aliam virtutis retributionem altiorem, quam in hac vita habere possit et per mala hujus vitæ perfici justos et præparari ad illam beatam consequendam, malos autem recipere in hac vita bona sua, ut dicitur Luc. 16. Quod argumentum late prosequuntur Patres citati agentes de Divina Providentia et de Resurrectione, ac judicio. Ex hac etiam supernaturali Providentia oriuntur mutationes miraculosæ, per quas, vel ordo causarum naturalium immutatur, vel actiones aliquæ omnem virtutem naturalem superantes fiunt. Ad hanc item reducenda est custodia angelorum bonorum et impugnatio dœmonum, nam ob finem supernaturalem illa ordinatur et hæc permittitur. Denique ad hanc supernaturalem Providentiam prædestinatio præcipue pertinet, quæ totam Dei providentiam quodammodo in se complectitur, ut in sequenti tractatu explicaturi sumus.

FINIS.

TRACTATUS

DE DIVINA PRÆDESTINATIONE

ET REPROBATIONE.

PROOEMIUM.

Quamvis prædestinatio et reprobatio ita sint conjunctæ, et aliquo modo subordinatæ, ut vix possit una sine alia perfecte intelligi, aut explicari eamque ob causam soleant a Doctoribus promiscue tractari : nihilominus majoris claritatis gratia de unaquaque separatim dicemus, et deinde illas inter se comparabimus. Atque ita hoc opus in tres præcipuas partes dividemus. Prima erit de Prædestinatione, quia nobilior est reprobatione, et ex primaria Dei voluntate est per se intenta ; unde ad reprobationem quodammodo, ut finis ad media, (omnia enim propter electos, etiam reproborum promissio, et procreatio) et ut habitus ad privationem comparatur. Unde necesse est, illam primam partem cœteris esse copiosiorem, ideoque in tres libros illam distribuemus, atque in primo de prædestinationis essentia, in secundo de illius causis, in tertio vero de ejusdem effectibus disputabimus. Deinde, ut divinæ reprobationis justitia melius intelligatur, quartum interponemus librum, in quo de divina providentia supernaturali cum hominibus, quos Deus non prædestinat, disseremus. Quintus ergo Liber reprobationem explicabit. Sextus vero prædestinationem cum reprobatione conferet, ut in altera divina misericordia, in altera vero divina justitia magis elucescat. Atque ita totam hujus mysterii doctrinam his sex libris, pro captu nostro, Deo bene juvante, comprehendemus. Curabimusque in illa tradenda, eam dicendi, ac disputandi rationem tenere, quam solet exacta scientiæ cognitio postulare. Nam licet hoc prædestinationis negotium abditissimum sit, solaque fide teneatur, atque humanam scientiam transcendat : tamen suppositis fidei principiis conandum nobis est in eo explicando scientiæ methodum observare, ut commodius de tanto mysterio aliquid investigare possimus. Non quidem divina consilia perscrutando, ac si ab humano ingenio possint comprehendi : sed venerando potius altitudinem divitiarum sapientiæ, et scientiæ Dei, et incrustabilia ejus judicia cum admiratione suscipiendo, et hac fide supposita, rationem aliquam, et intelligentiam hujus mysterii cum divina gratia investigando.

INDEX CAPITUM LIBRI PRIMI

DE PRÆDESTINATIONE.

LIBER PRIMUS.

DE PRÆDESTINATIONIS

NECESSITATE, AC NATURA.

In hoc primo libro, explicata prius significatione vocis, et tractata quæstione, an si prædestinatio, quid illa sit quamve essentiam, vel rationem formalem habeat inquiremus. Quia vero (ut videbimus) prædestinatio in actu, vel actibus mentis divinæ consistit (sub mente in tellectum et voluntatem comprehendendo), et omnis actus mentis habet objectum, seu materiam, circa quam versatur; ideo consequenter videbimus, qualis actus prædestinatio sit, et in qua materia versetur, et an actus intellectus et voluntatis comprehendat, et quinam illi sint, et in quibus illorum principalius ratio prædestinationis posita sit. Quæ omnia in hoc primo libro comprehendemus.

CAPUT I.

NECESSARIUM ESSE IN DEO PRÆDESTINATIONEM PONERE.

1. Non defuerunt, qui prædestinationem in Deo esse negaverint, ut colligitur ex Prospero in responsione ad objectiones Gallorum, capite primo, et ex Augustino, libro secundo, de Bono perseverantiæ, capit. 14, putabant enim prædestinationem nihil aliud esse, quam fatum, quo posito, libertas arbitrii tollitur.

2. Nihilominus certum de fide est, prædestinationem Deo convenire. Ita docent prædicti Patres, et supponit Tridentinum, Sess. 6, cap. 12,

et canon. 16, quatenus definit, neminem posse esse certum de sua prædestinatione, nisi ei specialiter reveletur. Et convincitur ex Paulo ad Rom. 1 et 8, 1 ad Corint. 2, et ad Ephes. 1, quibus locis *prædestinationem* sub hac eadem voce Deo attribuit et sub aliis nominibus *electionis, propositi, præscientiæ*. Idem habetur ex multis aliis locis, quæ postea commemorabo.

3. *Vox prædestinatio exponitur.* — Ratio ex re ipsa, constabit ex dicendis : nunc solum declaratur ex vocis significatione. Vox enim *prædestinatio* composita est a verbo *Destino*, quod apud latinos varias habet significationes. Duæ tamen, vel tres sunt præcipuæ ad rem præsentem. Aliquando enim significat mittere, aliquando designare ad aliquod munus, sæpius vero animo proponere et statuere. Et quidem divus Thomas, 1 p., quæst. 23, art. 1, quem sequitur Durandus 1, d. 41, quæst. 1, prædestinationis nomen a prima significatione derivat. At vero Alex. Alensis, 1 p., quæst. 28, Memb. 1, et alii, potius existimant sumendam esse ex ultima. Tamen in re non potest esse diversitas, quia prædestinatio non significat exteriorem missionem, seu transmissionem, in vitam æternam, ut omnes fatentur et sumitur ex Paulo ad Rom. 8, ubi prædestinationem a glorificatione distinguit, et ab illis actionibus, per quas homo re ipsa et exterius (ut sic dicam) transmittitur in vitam æternam, ut sunt vocatio et sanctificatio. Ergo etiam si prædestinatio transmissionem significet, non tamen in re exercitam, sed mente conceptam, ut etiam divus Thomas notavit, articulo secundo ad 2.

4. *Prædestinatio an sit.* — Hinc ergo evidenter constat, esse in Deo prædestinationem, quia multi sunt, qui divina virtute et auxilio transferuntur in vitam æternam : necesse est autem, ut hoc fiat ex voluntate, præscientia et providentia Dei ; ergo præcedit in Deo ratio, seu conceptio, ac voluntas illius transmissionis, quæ in tempore fit : illa autem significatur nomine prædestinationis. Nam ad hoc significandum, verbo, *Destino*, addita est particula *Prædestinationis*. Circa quam est breviter advertendum, posse significare, vel solam antecessionem æternitatis ad tempus, vel etiam ordinem aliquem, seu prioritatem rationis inter ipsos actus divinæ scientiæ et voluntatis. Et hoc posteriori modo sumitur a multis theologis, cum de prædestinatione tractant et recte ut existimo. Tamen in hoc sensu non est res pertinens ad fidem, saltem aperte definitam, quod detur talis prædestinationis modus. Tum quia hæc divisio signorum in divina mente et prioritatis, seu ordinis rationis inter actus voluntatis et intellectus non pertinet ad dogmata fidei, sed ad disputationem mere theologicam : tum etiam, quia in hoc sensu aliqui Catholici intellexerunt, non dari in Deo absolutam prædestinationem, seu præparationem gratiæ, vel gloriæ respectu alicujus hominis, ante præscientiam absolutam futurorum actuum, seu futuræ cooperationis liberi arbitrii. Vel saltem non habuisse Deum talem modum propositi, seu prædestinationis circa omnes qui in tempore salvantur. Quæ opiniones hactenus non sunt ab Ecclesia damnatæ, nec censuram aliquam, aut notam merentur, licet falsæ sint, ut postea videbimus.

5. Igitur ut assertio posita fidei certitudinem habeat, sumenda est particula *præ*, ut dicat solum antecessionem æternitatis ad tempus, quo sensu procedit optime ratio facta, estque non solum certa, sed etiam evidens, suppositis dogmatibus de glorificatione justorum. Et ita expresse illam particulam explicuit Alensis, loco citato, articulo primo, idemque significavit Durandus 1, distinctione 40, quæst. 1, dicens, rationem destinationis in finem supernaturalem præexistere in Deo antequam res fiant, et propter hanc antecessionem ad rem ipsam, vocari prædestinationem, quod sumpsit ex D. Thoma, articulo primo. Solum ergo sub hac significatione et generali ratione certum nunc relinquitur, in Deo esse prædestinationem.

6. *Deus solus prædestinare potest.* — Imo, ut recte adnotavit Durandus hinc etiam concluditur, Prædestinationem, ut nunc de illa loquimur, soli Deo posse convenire. Nam prædestinatio significat rationem ordinis, seu transmissionis infaillibilis creaturæ rationalis in vitam æternam : solus autem Deus potest ordinare hoc modo rem creatam in finem, tum propter excellentiam illius finis, tum etiam propter infaillibilem et efficacem præordinationem, quæ postulat infinitam sapientiam et omnipotentiam Dei, ergo prædestinatio et in Deo est et soli illi convenire potest.

CAPUT II.

SIT NE PRÆDESTINATIO ACTUS IMMANENS EX ÆTERNITATE DEO CONVENIENS.

1. Ratio dubitandi esse potest, quia prædestinatio definitur ab Augustino, quod sit, *Præscientia et præparatio beneficiorum Dei, etc.*, de

bono perseverant, capite decimo-quarto. Et quamvis præscientia sit æterna, tamen præparatio, per quam ratio prædestinationis completur, videtur esse temporalis erit. Minor quoad posteriorem partem probatur, quia artifex, qui deliberat de ædificio faciendo, non dicitur præparare ad ædificium faciendum, donec materiam ex qua conficiendum est, congregare incipiat, et Rex non dicitur præparare ad bellum, donec pecuniam congreget, arma emat, convocet milites; ergo similiter Deus non dicitur præparare hominibus beneficia, donec illa conferre incipiat; ergo præparatio, ac proinde etiam prædestinatio non dicit actum solum, immanentem et æternum, sed involvit etiam æternam et temporalem.

2. *Prima assertio.* — Dicendum vero est primo. Prædestinationem esse actum immanentem in Deo, quem prædestinantem denominat intrinsece, rem autem circa quam versatus extrinsece, denominat prædestinatam. Hæc assertio est divi Thomæ, dicta quætione vigesima tertia, articulo secundo, ubi in hoc sensu defendit prædestinationem nihil ponere in prædestinatis, sed in prædestinante. Et quidem quoad priorem partem spectat, intelligit nihil ponere in prædestinatis formaliter, quia non est forma illorum, eis inhærens: effective autem aliquid ponit in illis, ut infra constabit declarando prædestinationis effectus. Relinquitur ergo, prædestinationem esse intrinsece in ipso Deo prædestinante: nam in aliquo esse debet intrinsece, ergo cum non sit in re prædestinata, necesse est, ut sit in Deo. Dices, prædestinationem dicere de formali respectum rationis, quia nec in Deo, nec in alio est intrinsece. Respondeo, prædestinationem in se aliquid esse reale, licet a nobis concipi, aut explicari non possit, nisi per modum respectus rationis. Nam vere et in re Deus prædestinat et prædestinatio ipsa est vera causa realis plurium effectuum. Denique, quoad hoc eadem est ratio prædestinationis, quæ est voluntatis et præscientiæ Dei, prout circa creaturas versantur. Unde etiam constat, prædestinationem non posse esse in Deo, nisi actum immanentem, ut notavit divus Thomas, dicto articulo ad primum: tum quia prædestinatio non significat aliquid per modum actus primi, sed per modum actus ultimi et vitalis, sicut præscientia, electio et hujusmodi, ut ex ipsa vocis significatione et omnium sensu constat: tum etiam quia (ut statim dicam) prædestinatio dicit quid liberum: nihil autem denominatur liberum in Deo, nisi id, quod illi convenit per modum actus immanentis: reliqua enim attributa omnia ex necessitate illi conveniunt.

3. *Secunda assertio.* — Secundo dicendum est, Prædestinationem esse actum æternum et secundum totam rationem suam ex æternitate convenire Deo. Est res certa, colligiturque ex illo ad Ephesios primo. *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem,* et subdit inferius: *Qui prædestinavit nos,* utique tunc, quando nos elegit. Unde subdit inferius: *Prædestinati secundum propositum ejus, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ;* et ad hoc ipsum alludit Paulus ad Romanos, octavo, dicens: *Nam quos præscivit et prædestinavit, etc.*, et hos *prædestinatos*, statim vocat *electos*, dicens: *Quis accusabit adversùs electos Dei?* Est ergo æque æterna prædestinatio, ac præscientia, vel electio. Et sic etiam primæ Corinth. secundo. Sapientia incarnata dicitur, *prædestinata ante sæcula in gloriam nostram.* Quibus locis omnes Patres agnoscunt, prædestinationem esse æternam, et Augustinus, de prædestinatione Sanctorum, capite decimo, et de Bono perseverantiæ capite decimo, quarto. Fulgentius, libro primo, ad Monim., cap. 12 et 13.

4. *Ratio assertionis.* — Ratione vero declaratur ex dictis, capite primo. Quia illa particula *Præ*, significat antecessionem divinæ prædestinationis ad effectum ejus, qui est transmissio in gloriam, quæ, mediante gratia, in tempore sit. Illa autem antecessio non potest esse per durationem finitam, sed per æternitatem, cujus ratio est, quia nihil potest convenire Deo ex tempore; præter denominationes extrinsecas, seu revelationes rationis provenientes ex actuali effectione, seu existentia creaturarum; prædestinatio autem non dicit hujusmodi denominationem, cum antecedat existentiam effectus creati, ad quem dicit habitudinem: ergo necesse est, ut conveniat Deo ante temporis initium. Alioqui mutaretur Deus, si nunc prædestinaret et non antea, cum prædestinare illi non conveniat ex mutatione creaturæ.

5. *Objectio.—Bifariam objectioni occuritur.* — Dices, Prædestinatio est pars providentiæ: at providentia non est æterna, sed temporalis, quod patet, quia providentia est posterior creatione, quia rebus jam creatis consulit, ut dixit Nemesius, in libro de Opificio hominis, capite quadragesimo secundo, creatio autem temporalis est, ergo. Respondeo primo, quidquid sit de providentia, quatenus procurat bonum rebus jam existentibus; nihilominus prædestinationem ratione illius antecessionis, quam particula *Præ* indicat, abstrahere ab

existentia rerum, quæ prædestinantur, ut optime dixit D. Thomas, articulo 2, ad 2, ac proinde esse æternam. Secundo dicitur, etiam providentiam formaliter sumptam æternam esse, ut idem D. Thomas, docuit, quæst. 22, art. 1, ad 2. Nam, licet executio providentiæ temporalis sit, ad quam videtur Nemesius respexisse, tamen voluntas et ratio existens in mente Dei, per quam in tempore omnia gubernat, æterna est, et illa vocatur providentia.

6. *Qualis præparatio sit prædestinatio.* — Ad rationem ergo dubitandi in principio positam, respondetur, eamdem æquivocationem esse in verbo *Præparandi*, est enim præparatio quædam exterior, qualis esse solet, vel dispositio aliqua materiæ, vel saltem ipsiusmet materiæ remotæ congregatio, ut solet esse in humana præparatione ad ædificium aliquod; et talis præparatio quatenus in aliquo Dei opere intelligi potest, temporalis est, ut probat ratio facta. Potestque exemplum adhiberi in creatione hominis, nam ante illam Deus quodam modo præparavit materiam, formando corpus de limo terræ, quæ præparatio non minus temporalis fuit, quam ipsa creatio. Alia est præparatio mere interna in mente gubernatoris, seu provisoris, ut dicitur homo esse paratus ad respondendum, quando mente prævidit difficultates et prævenit responsiones earum, dicitur etiam quis paratus ad dandum, quando propositum voluntatis habet dandi tali tempore. Hoc ergo posteriori modo dicitur prædestinatio, præparatio in mente et voluntate Dei, nam et prænovit omnia media, per quæ potest salvare electos suos et per voluntatis suæ propositum illa eis præparavit et talis præparatio æterna est. In idem redit quod D. Thomas dixit, d. art. 2, ad tertium, duplicem esse præparationem, aliam patientis, aliam agentis, illamque esse aliquid in materia, quæ præparatur, et ideo esse temporalem, hanc vero esse tantum in ipso agente : et in agente per intellectum, et voluntatem solum esse præconceptam rationem agendorum, vel voluntatis propositum ad agendum, et ideo hujusmodi præparationem in Deo esse æternam, talemque esse prædestinationem.

7. Addit vero Alensuis, dicta quæst. 28 Mem. 1, art. 3, differentiam inter Deum et creata agentia; quod agentia creata indigent aliqua externa materia ad agendum : et ideo tunc maxime dicuntur præparari ad opus, quando materiam aliquo modo præparant, vel disponunt saltem remote. Ad Deus non indiget ad agendum externa materia, sed sola sua potentia, per quam est in sufficienti actu primo, et habet ex se omnia requisita ad agendum si velit, et ideo non indiget alia præparatione, præterquam suæ voluntatis proposito, ac deliberatione, quæ æterna est.

CAPUT III.

PRÆDESTINATIO LIBERE NE, VEL NECESSARIO DEO CONVENIAT.

1. *Rationes dubitandi.* — Ratio dubitandi esse potest, quia, in capite primo, diximus prædestinationem ex necessitate Deo convenire ; quod autem ex necessitate alicui convenit, liberum illi non est. Item diximus prædestinationem esse æternam, quod autem æternum est, immutabile est, ac necessarium, non ergo liberum. Item prædestinatio relata ad intellectum pertinet ad rationes rerum agendarum, quæ ex necessitate sunt in mente Dei : relata vero ad voluntatem, est amor quidam, seu voluntas salvandi aliquos homines, quæ necessario Deo convenit, saltem suppositione facta, quod voluerit Deus homines creare. Quomodo enim potuit bonitas ejus non aliquos prædestinare ?

2. Duplex necessitas in actu prædestinationis intelligi potest, una simpliciter, id est, nulla facta suppositione, alia ex hypothesi aliqua. Rursus illa prior intelligi potest vel absoluta necessitas, quomodo convenit Deo esse sapientem, justumque, etc. Vel tantum necessitas congruitatis, vel convenientiæ, quomodo dicimus necessarium fuisse Incarnationem ad redemptionem generis humani.

3. *Prima assertio.*—Primum ergo dicendum est absolute, ac simpliciter loquendo, prædestinationem non convenire Deo necessario, sed esse actum liberum Dei. Et res de fide certa. Sumitur ex Paulo ad Roman. 8: *Scimus quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, iis qui secundum propositum vocati sunt sancti*, utique *secundum propositum liberum voluntatis* Dei, non ex aliqua necessitate; unde subdit : *Nam quos præscivit et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, etc.* Indicans differentiam inter verum filium et fratres ejus, quod ille solus talis est per naturam et ex necessitate, ii vero prædestinatione, ac proinde libera Dei voluntate. Unde paulo inferius, prædestinatos vocat electos Dei, dicens : *Quis accusabit adversus electos Dei?* Electio autem actus liber est, ergo et prædestinatio. Quod apertissime idem Paulus confir-

mat ad Ephes. 1, dicens: *Prædestinati secundum propositum ejus, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ*, quibus verbis voluntatem Dei liberam significavit, ut in propria relectione circa locum illum disserui.

4. Idem docent Augustinus, Prosper, Fulgentius et alii, dicentes: *Ea Deum prædestinasse, quæ fuerat ipse facturus.* Quomodo loquitur etiam Damascenus, lib. 2, de Fide, cap. 30. Est autem de fide certum, quæ Deus facit, libere facere: ergo quæ prædestinat, libere prædestinat. Item providentia Dei libera est: ergo multo magis prædestinatio. Denique quamvis prædestinatio æterna sit, dicit tamen respectum ad res temporales: sed hic respectus non ex necessitate Deo convenit, quia terminus ejus posset simpliciter non esse: ergo nec prædestinatio necessario Deo convenit: ergo libere. Quin potius, ut Augustinus sæpe docuit, in hoc actu maxime cernitur libertas divinæ voluntatis, quia non solum liberum ei fuit prædestinare, aut non prædestinare: sed etiam pro libera voluntate sua hunc potius, quam illum prædestinavit. Propter etiam quod vocatur hoc opus, maximum opus gratiæ et liberalitatis ab Augustino, de Prædestinatione Sanctorum, cap. 15, et sæpe alias de quo latius in lib. 3.

5. *Prædestinatio in hac vita ignota.*—Atque hinc oritur (ut hoc obiter notemus) quod licet certissimum sit, prædestinationem esse in Deo, omnino tamen incertum nobis sit, an prædestinatio sit hujus, vel illius hominis. Quo sensu definivit Tridentinum, sess. 6, cap. 12, et can. 15 et 16, neminem posse esse certum de sua prædestinatione absque speciali revelatione. Ratio enim est, quia hoc pendet ex libera Dei voluntate, cujus determinationem nos cognoscere non possumus, donec vel effectum ejus completum videamus, vel revelationem ejus habeamus: effectus autem prædestinationis non completur usque ad gloriam, et ideo in hac vita sine revelatione cognosci non potest. Hæc autem revelatio regulariter non fit, ne vel prædestinati negligentes fiant, vel reprobi desperent, ut dixit divus Thomas, d. quæstione vigesima tertia, articulo primo, ad quartum. Hæc vero intelligenda sunt de certa cognitione: nam probabilis et per conjecturas, aliqualis haberi potest per varia signa prædestinationis, quæ postea agentes de effectibus ejus, enumerabimus.

6. *Secunda assertio.* — Secundo dicendum est. Si semel supponamus aliquos homines cum effectu consecuturos esse vitam æternam, necesse est prædestinationem esse in Deo, ita ut licet absolute necessaria non sit, ad tales effectus necessaria sit. Hoc sensu locuti sumus in primo capite, et eodem loquitur divus Thomas, dicto articulo primo, et Alensis ac cæteris scholastici. Ut autem ratione probetur assertio, intelligenda est de prædestinatione absolute dicta, et abstrahendo a modo ejus, seu a particularibus quæstionibus, videlicet, an sit aliquo modo ex prævisis meritis, nec ne; et an supponat intentionem efficacem dandi gloriam, quæ totam prædestinationem antecedat ordine rationis, vel sit absque illa. In his enim peculiaribus modis, seu proprietatibus prædestinationis difficilius est necessariam connexionem invenire inter talem vel talem prædestinandi modum et effectum ultimum prædestinationis, pendetque illa res ex variis quæstionibus infra tractandis. Assertio ergo intelligenda est de prædestinatione simpliciter dicta, prout definitur ab Augustino, de Bono persev., cap. 14, quod sit, *Præscientia et operatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur.* Unde ipse ibi concludit: *Tam necessariam esse prædestinationem, quam est necessaria præscientia:* At vero si in tempore futurum est, ut aliqui homines beatitudinem consequantur, necesse est ut in Deo præcedat æterna præscientia talis effectus, ergo et quod præcedat prædestinatio. Item, non potest talis effectus aliquando evenire, nisi Deus ab æterna voluntate sua illum præparaverit, ergo si futurus est effectus, necessario præcedit in Deo præparatio illius, ergo prædestinatio. Denique non potest res aliqua suum finem consequi, nisi per divinam providentiam, ergo multo minus possunt homines consequi beatitudinem sine providentia Dei, tali fini accommodata; sed prædestinatio nihil aliud est, quam hujusmodi providentia, ergo sine prædestinatione non possunt homines talem finem consequi, ergo necessaria est prædestinatio ad talem effectum.

7. *Objectio.* — *Responsio.* — *Angelos ex omnibus ordinibus prædestinari.* — Tertio dicendum est, licet absolute loquendo, et absque ulla suppositione, prædestinatio non fuerit simpliciter necessaria, nihilominus fuisse aliquo modo necessariam, necessitate congruentiæ et convenientiæ cum divina bonitate et sapientia. Probatur, quia valde congruum, atque conveniens fuit, ut Deus et humanum genus crearet, et illud ad supernaturalem finem ordinaret, sed convenientissimum etiam fuit, ut species humana in aliquibus saltem individuis

consequeretur finem propter quem a Deo creata fuit, ne videretur frustra creata, vel ad malum prædestinata, vel ne Deus videretur impotens ad salvandam illam, ac denique, ut Deus ab hac creatura sua perfecte glorificaretur in statu beatitudinis; ergo conveniens fuit et maxime decens, divinam bonitatem, aliquos ex hominibus glorificare in tempore, et consequenter in æternitate prædestinare. Dices. Nonne Deus plures species angelorum ad illam beatitudinem ordinavit, in quibus speciebus nullum individuum prædestinavit : cur ergo non potuit idem facere cum specie humana? Respondeo, potuisse quidem, non tamen id fuisse conveniens propter rationem factam. Nec est eadem ratio de speciebus angelicis (si verum est, in singulis earum tantum esse unum individuum), quia potuit aliunde esse conveniens, non omnes angelos prædestinare, et ex illa hypothesi idem est non prædestinare unum angelum et non prædestinare totam speciem ejus. Unde juxta illam sententiam, ita comparantur quoad hoc negotium species angelorum inter se, sicut individua hominum. Si autem in singulis speciebus angelorum sunt plura individua, probabile est, ex omnibus speciebus angelorum aliquos fuisse prædestinatos. Sicut etiam est verisimilius ex omnibus Hierarchiis, et ex omnibus angelorum ordinibus, aliquos prædestinatos fuisse, id enim magis declarat sapientiam, bonitatem et potentiam Dei et ad majorem pulchritudinem status beatifici pertinet.

8. *Prædestinatio an necessaria in statu innocentiæ.* — Urgebit aliquis, quia Deus in statu innocentiæ nullum hominem prædestinavit, sed totam speciem humanam labi et quantum in ipsa erat, beatitudinem amittere, permisit : non ergo possumus dicere, fuisse convenientius, aliquos in illo statu prædestinare : ergo nec absolute id dici potest de specie humana in ordine ad beatitudinem. Respondeo, dupliciter intelligi posse, Deum non prædestinasse aliquos homines in statu innocentiæ. Primo, id est, non prædestinasse illos ad ipsum innocentiæ statum in hac vita obtinendum stabiliter, quasi præservando illos, ne illum statum amitterent. Secundo, id est, non prædestinasse homines illius status ad beatitudinem cum effectu consequendam. In priori sensu verum est, quod assumitur, nam alios homines præter Adam et Evam, nec ad habendum illum statum efficaciter ordinavit : neque etiam ipsos Adamum et Evam, quantum ad perseverantiam in illo statu : neutrum enim horum prædestinavit Deus : si enim prædestinasset, infaillibiliter factum fuisset. Ex hoc autem sensu non potest sumi argumentum ad prædestinationem simpliciter, quæ est ad gloriam, quia ille status innocentiæ non erat terminus, seu finis ultimus, ad quem homo creabatur, sed erat quædam via tendendi in æternam, ac supernaturalem felicitatem. Non est autem inconveniens, quod tota species humana in uno suo individuo, posita in quadam via breviori et faciliori ad æternam vitam consequendam, illam amiserit, quia non propterea desperata et reproba relicta est. Potuit enim Deus alia via, asperiori quidem, sed fortasse utiliori, eam ad felicitatem perducere. Bene autem probat ratio facta, supposita institutione humanæ naturæ ad felicitatem æternam, et lapsu totius naturæ ab illo primo statu innocentiæ, fuisse valde conveniens, ut Deus illam redimeret, modumque alium consequendi beatitudinem illi præberet. Imo convenientius judicavit Deus (quantum ex ejus operibus intelligi potest) hoc modo illam salvare, quam in statu innocentiæ illam sine peccato conservare.

9. Unde si dicatur Deus, nullum hominem in statu innocentiæ prædestinasse, quia nullum voluit ab illo statu innocentiæ ad gloriam transmittere. Respondemus, satis esse, quod per alium viæ statum homines aliquos in felicitatem æternam tandem transmittat. Si autem quis urgeat, quia etiam de hoc ipso nihil statuerat Deus, pro illo signo rationis, in quo decrevit creare homines in illo innocentiæ statu. Respondetur imprimis, hoc esse incertum, saltem quoad voluntatem efficacem salvandi aliquos homines, et fortasse illos in particulari, qui nunc prædestinari sunt : de qua re infra est dicendum. Quoad media vero mirum non est, quod in eo signo illa non decreverit; quia media illius status non erant futura efficacia ad perducendum homines ad gloriam. Unde licet admittamus pro illo signo Deum non elegisse aliquem hominem efficaciter ad gloriam, nihil ad præsentem causam refert, quia non antecedit hæc electio (juxta aliam sententiam), sed consequitur prædestinationem et præscientiam mediorum. Et ideo cum prædestinatio mediorum efficacium non potuerit in illo signo consummari, nec electio potuit in eodem signo locum habere. Nec inde inferri potest, prædestinationem aliquorum non fuisse per se convenientissimam, quia convenientia ejus non consistit in hoc, quod in tali, vel tali signo rationis fiat; sed in hoc, quod in æternitate fiat seu habeatur.

10. Quod si quis inde inferre velit, non fuisse futuram prædestinationem hominum, si status innocentiæ durasset, ac proinde per se, ac simpliciter spectatam non esse ita convenientem, ut suavis ordo divinæ providentiæ et sapientiæ illum requirat. Respondetur, negando assumptum : Nam si status innocentiæ duraturus fuisset, sine dubio aliqui homines in illo consequerentur vitam æternam. Et hoc probat ratio facta, quia hoc est per se conveniens, pertinetque maxime ad providentiam in omni statu. Pro illis autem, qui tunc salvarentur, etiam esset necessaria prædestinatio: quia non possent sine præscientia et æterna voluntate Dei salvari, et in his consistit prædestinatio. Quocirca si Deus per scientiam conditionatam præscisset, hominem in illo statu creatum non fuisse lapsurum, sed conservaturum illum pro sua posteritate, consequenter prævidisset plures modos vocandi et auxiliandi hominibus in illo statu quibus infaillibiliter salvarentur, si eis tribuerentur : et aliquam multitudinem hominum ad gloriam efficaciter eligeret et illa media efficacia eis dare præordinaret. Nunc vero, quia talem scientiam de duratione illius status non habuit, prædestinationem suam post prævisum originale peccatum complevit, vel ordinavit. Et ita etiam probat ratio facta, supposita præscientia lapsus humanæ naturæ, fuisse per se convenientissimam præordinationem reparationis ejus, cum prædestinatione aliquorum, qui cum effectu ultimum fructum illius reparationis consequerentur. Constat igitur, prædestinationem hominum, vel angelorum, per se ac simpliciter spectatam convenientissimam esse et quodam modo necessariam, secundum congruentem rationem divinæ providentiæ, appellari posse.

11. *Solvuntur argumenta.*—Ad rationes ergo dubitandi patet solutio ex dictis. Non enim dicimus prædestinationem esse necessariam necessitate opposita libertati, sed, vel ex suppositione, quæ libertatem non tollat, sed potius illius usum supponat, vel solum secundum congruentiam. Neque esse æternum repugnat actui libero, quia respectus rationis, quo completur liber actus (nostro intelligendi modo) potest esse æternus, immutabilis enim est postquam semel existit, quod ad æternam durationem satis est. Ultima vero ratio probat necessitate congruentiæ non majorem : nam rationes rerum prout sunt in scientia Dei, ante decretum voluntatis non habent rationem prædestinationis, ut postea videbimus. Voluntas vero seu decretum efficax salvandi aliquos, non est necessario conjunctum cum voluntate creandi aliquos necessitate simpliciter, sed solum necessitate congruentiæ.

CAPUT IV.

QUÆ RES PROPRIE PRÆDESTINARI DICANTUR.

1. Cum in Deo non sit actus immanens, nisi intellectus, vel voluntatis, constat ex dictis in capite secundo, prædestinationem esse aliquem ex his actibus, vel utrumque simul, quod statim in quirendum videbatur. Quia vero commune est actibus utriusque facultatis habere objectum, seu materiam circa quam versentur, a qua solent rationem suam et determinationem recipere: ideo commodius visum est prius exponere materiam, circa quam versatur prædestinatio, deinde quos actus circa materiam illam habeant voluntas et intellectus prædestinantis, ac inde tandem facilius definietur, in quo actu prædestinatio sita sit et quæ sit veluti specifica ratio ejus: hanc enim solent accipere immanentes actus, saltem secundum nostrum intelligendi modum ex materia, circa quam versantur, et ex ratione sub qua in illam tendunt.

2. *Personæ divinæ non prædestinantur.*— *Materia prædestinationis creata.* — Porro cum dictum sit, prædestinare esse actum liberum Dei, plane consequitur, materiam prædestinationis non esse divinitatem ipsam, nec divinas personas, ut tales sunt, seu in ordine ad proprietates, vel notiones illis intime convenientes. Ratio est, quia hæc non conveniunt Deo libere, sed omnino necessario. Unde non conveniunt Deo per liberam voluntatem suam, sed per naturam: quæ autem prædestinantur, pendent ex libera voluntate Dei, nam hac ratione dicitur prædestinatio esse actus liber: ergo natura personæ, aut proprietates divinæ non prædestinantur. Unde Augustinus, tractatu 105, in Joannem, circa finem, de Christi prædestinatione edisserens : *Recte* (inquit) *dicitur non prædestinatus secundum id, quod est Verbum Dei, Deus apud Deum. Ut quid enim prædestinaretur, cum jam esset, quod erat sine initio, sine termino sempiternus ? Illud enim prædestinatum erat, quod nondum erat, ut sic suo tempore fieret, quemadmodum ante omnia tempora prædestinatum erat, ut fieret.* Et ideo dixi, non prædestinari divinas personas, ut tales sunt, quia secundum naturam assumptam prædestinari possunt. Unde subdit ibidem Augustinus: *Quisquis Dei Filium prædestinatum*

negat, hunc eumdem filium hominis negat ; et ob eamdem causam dixi, non prædestinari personam divinam in ordine ad proprietates, vel notiones illi intime convenientes, quia in ordine ad extrinsecam naturam, aliquo modo id dici potest ; ut, verbi gratia, Verbum esse prædestinatum, ut caro fieret. Quanquam ea denominatio magis directe cadat in humanitatem, quæ prædestinata est, ut Verbo uniretur, quam in Verbum ipsum. Propria ergo materia prædestinationis est res aliqua creata et in tempore futura, ut, in citato loco, Augustinus ait, et libro de Prædestinatione Sanctorum, cap. 10, dicens : *Prædestinatione novit Deus, quæ fuerat ipse facturus.*

3. *Rem dici prædestinatam dupliciter.* — Rursus sciendum est, duobus modis posse rem aliquam denominari prædestinatam : primo tantum in ordine ad esse, vel fieri : quomodo gloria, vel fides dici potest prædestinata, sicque intelligi potest illud Act. 4 : *Convenerunt Herodes et Pilatus cum gentibus facere, quæ manus tua et concilium tuum decreverunt fieri.* Secundo vero modo dicitur una res prædestinata ad aliquid aliud præter suum esse, ut dicitur homo prædestinatus ad gratiam, vel gloriam; quomodo accipi potest illud, quod de sapientia Evangelicæ prædestinationis dicitur 1, Corinth. 2 : *Quam prædestinavit Deus in gloriam nostram.* Ex his vero duobus, quæ in tali locutione includuntur sub prædestinatione, unum appellari solet objectum, aliud terminus prædestinationis. Res enim illa, quæ proprie et immediate prædestinari dicitur, objectum prædestinationis vocatur: effectus autem, vel finis ad quem dicitur prædestinari, appellatur terminus talis prædestinationis. Oportet tamen advertere, inter has duas res, in diversis sensibus, seu generibus causarum, posse intercedens quamdam reciprocationem, seu denominationem mutuam ; nam, dum una res prædestinatur ad aliquem terminum, etiam terminus ipse prædestinatur, ut sit, et in suo genere potest dici prædestinari cum habitudine ad rem aliam, cujus est finis. Ut, verbi gratia, homo dicitur prædestinatus ad visionem beatificam: visio autem ipsa dici potest prædestinata ad felicitatem hominis, id est, ut sit forma intrinsece beatificans hominem formaliter.

4. *Quæstionis resolutio.* — Proprie tamen et secundum receptum usum loquendi, prædestinatio, de qua nunc loquimur, respicit tanquam objectum, in quod immediate cadit, personam aliquam, eamque denominat prædestinatam ad aliquem terminum. Et ita, respondendo formaliter ad quæstionem propositam, dicendum est, solam personam creatam esse proprium objectum prædestinationis, de qua nunc loquimur, seu esse rem, quæ proprie prædestinari dicitur. Hoc maxime videtur pertinere ad usum vocis, et ideo satis probatur ex usu et modo loquendi theologorum. Potest autem reddi ratio ex his quæ notat D. Thomas, in dicto art. 1, quæst. 23. Nam prædestinatio proprie significat ordinationem efficacem alicujus in ultimum finem superantem naturam ejus. Nulla autem res proprie ordinatur in hujusmodi finem nisi persona creata, ergo. Major supponitur ex usu vocis et ex eo, quod ad naturalem finem naturaliter res tendit, nec indiget, ut ab alio transmittatur per peculiarem providentiam naturæ superadditam, quam prædestinatio significat vel requirit. Minor autem declarabitur in sequentibus punctis.

5. *Prima illatio.* — Nam hinc sequitur illam prædestinationis denominationem, qua res dicitur absolute prædestinari, utique ad esse, vel fieri, esse minus propriam et in rigore non esse illam, de qua nunc loquimur. Probatur, quia per hoc quod res ordinetur ad esse, vel fieri, non ordinatur ad aliquid quod superet naturam ejus : quia nihil magis postulat unaquæque natura quam esse et consequenter etiam fieri. Propter quod dixit divus Thomas, in capit. 1, ad Roman. lect. 3. *Prædestinari nihil aliud est, quam ante in corde disponere quid sit de re aliqua faciendum. Potest autem aliquis de futura re, seu operatione disponere, uno modo quantum ad ipsam rei constitutionem. Sicut artifex disponit facere domum ; alio modo quantum ad usum, vel gubernationem rei et ad hanc* (inquit) *secundam prædispositionem pertinet prædestinatio, non ad primam.* Ex quo primo concludit ea, quæ pertinent ad constitutionem rei ipsius non proprie prædestinari. Unde, cum nihil magis pertineat ad constitutionem rei quam existentia, non dicitur proprie res prædestinari propter solam ordinationem ad existendum. At vero cum res dicitur prædestinari absolute solum id dicitur ratione existentiæ : non est ergo illa propria denominatio prædestinationis, prout nunc de illa loquimur. Quia vero negari non potest quin sit in Deo æterna rei præordinatio ad existendum, per absolutum decretum voluntatis suæ, cui in intellectu correspondet ratio æterna seu idea, per quam talis res in tempore sit, ideo nomen prædestinationis ad hujusmodi actum significandum extenditur. Ad tollendam autem ver-

borum ambiguitatem, in his rebus potius nomine prædestinationis quam prædestinationis utemur. Quod significavit Cajetanus 1. Cor. 2. Nam verba illa, *Quam prædestinavit, etc.*, exponit, id est, prædefinivit et in æterno suo decreto fieri proposuit.

6. *Secunda illatio.* — Secundo sequitur, propriam prædestinationem, de qua agimus, non esse accidentium, sed substantiarum, ac proinde solam substantiam proprie prædestinari : de accidentibus vero solum late dici prout omnis præfinitio prædestinatio dicitur. Ratio est, quia prædestinatio proprie dicitur de re, quæ ordinatur ad finem assequendum : consequi autem finem est proprium substantiæ, nam accidentia potius esse solent, vel media, aut instrumenta, per quæ substantia consequitur finem, vel ad summum esse solent ipsa formalis consecutio finis. Igitur prædestinari simpliciter convenit rei substantiali, non accidentibus. Item, quia licet accidentia ordinentur ad substantiam tanquam ad finem, cujus gratia fiunt, ideoque suo modo dici possint præordinari et prædefiniri propter talem finem, tamen ille finis non est supra naturam ipsorum accidentium, nam totum esse accidentium in tali habitudine intrinseca sibi et connaturali positum est, et ideo illa præordinatio non est proprie prædestinatio, prout de illa nunc agimus. Quod adeo verum est, ut in ipsis etiam accidentibus supernaturalibus verum habeat. Nam licet illa sint supernaturalia homini, tamen naturale illis est habere ordinem ad finem supernaturalem. Unde gratia non proprie prædestinatur ad gloriam, nam eo ipso quod prædefinitur ut sit, ordinatur ad gloriam ex natura sua; homo vero, cui tam gratia, quam gloria supernaturalis est, propriissime dicitur prædestinari ad gloriam per gratiam : est itaque prædestinatio proprie substantiarum, non accidentium.

7. *Tertia illatio. — Objectio. — Occurritur objectioni.* — Tertio ex dictis consequitur, non omnium substantiarum esse proprium prædestinari, sed rationalium, vel intellectualium tantum : nam inanimata, vel irrationalia non sunt objecta capacia prædestinationis, ut dict. quæst. 23, notavit divus Thomas, art. 1 ad 3. Et ratio est, quia substantiæ carentes intellectu non ordinantur ad beatitudinem, nec ad supernaturalem finem, cum illius non sint capaces. Dices; interdum ordinari substantiam inanimatam ad effectum superantem naturam ejus : ut, verbi gratia, aqua ad lavandum animam, etc., ergo poterit cum omni proprietate dici aquam fuisse prædestinatam ab æterno ad lavandam animam in lege gratiæ, sicut etiam dici possunt Sacerdotes prædestinati ad consecrandum corpus Christi in lege nova. Respondeo, verum quidem esse, hæc omnia esse ordinata a Deo ex æternitate per supernaturalem providentiam, non tamen per propriam prædestinationem, ut nunc de illa loquimur. Tum quia non est necesse illam providentiam descendere in singulis rebus ad singula individua, per specialem prædefinitionem, seu electionem, qualis in prædestinatione hominis intercedit, secundum doctrinam D. Thomæ, dict. quæst. 23, art. 6. Tum etiam, quia ordinatio ad supernaturalem effectum, non est tanquam ad ultimum finem talis rei, sed potius totum illud est quoddam medium ad beatitudinem hominum ordinatum. Prædestinatio autem proprie dicta, ut nunc de illa loquimur, dicit ordinationem efficacem rei, quæ prædestinari dicitur, ad suum finem ultimum consequendum, et ideo non cadit nisi in substantiam intellectualem.

8. *Prædestinatio proprie cadit in personam, non vero in naturam.* — Quarto concluditur ex dictis, hujusmodi prædestinationem proprie cadere in solam personam, non vero in naturam ut sic, etiam si rationalis, vel intellectualis sit. In qua re duæ extremæ sententiæ notandæ sunt. Prima fuit Scoti 3, dist. 7, ubi sentit, Christi humanitatem, vel animam primo, ac præcipue fuisse prædestinatam ad excellentem beatitudinem et rationem illius fuisse etiam prædestinatam ad unionem hypostaticam. Secunda est aliquorum Thomistarum dicentium, naturam ut sic, seu humanitatem nullius prædestinationis esse capacem. Sed quoniam res hæc proprie spectat ad materiam de Incarnatione, et in 1 t., 3 p., disp. 50, sect. 3, tractata est, ideo breviter censeo, naturam, verbi gratia, humanitatem proprie prædestinari ad unionem hypostaticam. Nunc autem non de illa prædestinatione loquimur, sed de prædestinatione ad beatitudinem, et ideo ab illa naturam , ut naturam , excludimus. Natura enim per se non ordinatur ad beatitudinem, sed persona in illa subsistens. Quia beatitudo in operatione consistit : operatio autem proprie est suppositi, non naturæ, ut latius in citato loco.

9. Addidi vero in assertione, hanc personam debere esse creatam, seu creabilem, quia persona divina (ut dixi) secundum se non est capax prædestinationis, cum per se et essentialiter beata sit. Quod est certissimum in propria

natura, in extranea vero et assumpta videtur posse prædestinari. Et ita loquitur de Christo Augustinus in illo tractatu 105, in Joan., in fine, ubi exponens illa verba : *Clarifica me Pater claritate, quam habui priusquam mundus fieret, apud te*, illa exponit de claritate et honore Christi hominis, ut sic, quam in prædestinatione habuit ex æternitate. Aliqui tamen nolunt etiam hunc modum prædestinationis Christo tribuere, quia supposita assumptione humanitatis, tota gloria est illi connaturalis et res non dicitur prædestinari ad naturalem finem, seu proprietatem, sed ad supernaturalem. Quæ ratio probat quidem, hanc prædestinationem Christi esse superioris ordinis, et non esse omnino condistinctam ab illa, qua prædestinatus est Filius Dei naturalis, sed cum illa conjunctam : non tamen probat non esse veram prædestinationem. Est tamen alterius considerationis, ut citato loco tertiæ partis videri potest. Hic ergo solum agimus de prædestinatione personarum creatarum.

10. *Angelos prædestinari.* — Loquor denique absolute de persona creata et non de humana, vel angelica, quia utraque est capax prædestinationis , ut D. Thomas supra ad 1 notavit : quia etiam angeli ordinantur ad supernaturalem beatitudinem. Solet tamen objici , quia (juxta Augustinum) non prædestinatur, nisi qui peccato, subjacet : nam ideo dixit Augustinus : *Prædestinationem esse propositum miserendi.* Angeli autem sancti nunquam subjacuerunt peccato et qui peccaverunt, non prædestinantur. Propter quod aliqui distinguunt duplicem prædestinationem. Una est, quæ simpliciter ordinat ad bonum : et hanc dicunt habere locum in angelis. Alia est, quæ liberat a miseria peccati : quam dicunt esse propriam hominum. Ita fere Bonaventura in 1, dist. 40, circa litteram. Sed non est necessaria distinctio, simpliciter enim accidentarium est ad prædestinationem, quod persona fuerit in peccato, necne. Et illa verba : *Quod prædestinatio sit propositum miserendi*, apud Augustinum non reperiuntur, quamvis interdum declaret prædestinationem per verbum *liberandi* : sed loquitur de prædestinatione hominum, et ut divus Thomas advertit, de liberatione etiam per præservationem intelligi potest.

CAPUT V.

QUÆ RES CADANT SUB PRÆDESTINATIONE TANQUAM IPSIUS TERMINI.

1. *Variæ quæstiones.*—Diximus, materiam, circa quam prædestinatio versatur, duo comprehendere : scilicet personam, quæ prædestinatur, quæ vocatur objectum prædestinationis : et rem, seu bonum, ad quod prædestinatur, quod terminus ejusdem prædestinationis appellatur. Cum ergo in præcedente capite objectum prædestinationis explicuerimus, superest ut in præsenti de illius termino dicamus. De quo multa quæri solent, quæ hic breviter expedienda sunt : scilicet, an terminus prædestinationis esse possit malum culpæ, vel pœnæ, vel solum aliquod bonum per se expectibile et an quodlibet bonum, vel solum illud, quod supernaturale est et inter supernaturalia, an sola beatitudo vel gratia, an vero alii actus boni possint sufficienter prædestinationem terminare.

2. *Prima assertio.—Malum culpæ non est terminus prædestinationis.*—Principio igitur pro certo statuendum est, malum culpæ non posse esse prædestinationis terminum : itaque Deus neminem ad malum culpæ prædestinat. Hoc est de fide, definitum in Concilio Arausicano 2, c. 25, sumiturque ex Tridentino, sess. 6, cap. 17, et late tractatur a Fulgentio, libro primo ad Monimum. Tradit etiam Augustinus, libro de Prædestinatione Sanctorum, capite decimo. Ubi hac ratione dicit præscientiam latius patere, quam prædestinationem : *Quia Deus solum ea prædestinat quæ ipse est facturus, præscit autem etiam quæ non est facturus, neque prædestinat, ut peccata.* Et hac ratione, libro quinto, de Civitate, capite nono ait : *Deum esse auctorem omnium potestatum, non vero omnium voluntatum.* Quia malarum voluntatum auctor non est, et consequenter nec illas prædestinat, nec per suam præscientiam facit quod futuræ sint, *sed quia futuræ sunt, illas præscit*, ut ibidem, capite decimo, subjungit. Ratio vero est, quia sive prædestinatio ad intellectum pertineat, sive ad voluntatem, certum est aliquo modo involvere voluntatem, ita ut Deus prædestinare non dicatur, nisi quæ simpliciter vult fieri. Deus autem non vult peccatum fieri, ergo nec prædestinat illud, ergo neque hominem, ut peccet, seu malum faciat : alioqui enim prædestinaret peccatum ipsum. Confirmatur, quia voluntas permissiva non satis est ad prædestinatio-

nem, sed secundum fidem Deus tantum permittit hominem peccare, non facit nec inducit eum, ut peccet : ergo non prædestinat. Denique hac ratione ostendimus in libro secundo de Auxiliis, Deum præfinire mala culpæ, et omnia ibi adducta hanc veritatem confirmant.

3. *Secunda assertio.* — Secundo dicendum est, licet in aliquo vero sensu, dici possit Deus, prædestinare aliquos homines ad malum pœnæ : non tamen in sensu propriissimo et rigoroso, in quo nunc loquimur. Prior pars ponitur propter Augustinum, qui interdum absolute dicit aliquos esse a Deo prædestinatos ad gehennam, ut patet in Enrichid., capite 100, et lib. 15 de Civitate, cap. 1, et lib. 21, cap. 24. Et ita intelligendus est, si alicubi dixerit absolute, aliquos esse prædestinatos ad interitum, ut libr. de Perfect. Just., sicut illum exposuit Fulgentius, dicto lib. 1, ad Monimum. Et eodem modo loquitur Isidorus, lib. 2, de Summo bono, cap. 6, et indicat Concilium Valentinum sub Lothario, cap. 3. Sed in hoc genere locutionis advertendum est, illam particulam *Præ*, dicere antecessionem æternitatis ad tempus, non voluntatis divinæ ad præscientiam ejus. Sic enim verum est, quod Concilium Arausicanum et Tridentinum definierunt: *Deum potestate sua neminem ad malum prædestinasse.* Quod ego intelligo etiam de malo pœnæ et æternæ miseriæ, ut in secunda parte hujus materiæ latius ostendam. Expendo tamen verbum illud, *Potestate sua,* quo significatur, Deum ex sola potentia et voluntate neminem ad malum æternæ miseriæ ordinasse. Id vero non excludit, quin ex justitia aliquos in æternum punire decreverit. Hoc autem decretum supponit præscientiam culpæ, propter quam homo dignus est tali pœna. Ideoque tale decretum non potest dici prædestinatio in ordine ad præscientiam, sed ratione æternitatis comparatæ ad talem effectum : et ita loquuntur dicti Patres, nam expresse declarant, prædestinationem illam supponere dictam præscientiam.

4. Ex his ergo patet prior pars assertionis. Nam dicta locutio in priori sensu vera est. Et ratio illius est, quia Deus vere dicitur prædestinare illa, quæ absoluta et efficaci voluntate sua æternitate ordinavit et facere decrevit, saltem eo sensu, quo particula, *Præ*, dicit, antecessionem æternitatis ad tempus : sed Deus absoluta voluntate decrevit punire, quos peccaturos et usque ad finem in peccatis permansuros esse, præscivit: ergo eos, ut impios, recte dicitur ad pœnam prædestinasse. Atque hæc ratio a fortiori præcedit de quacumque alia pœna.

5. Posterior item assertionis pars ex eadem doctrina declaratur, quia Deus dicitur propriissime prædestinare hominem, quando ex se et ex sua benevolentia et affectu et non tantum provocatus ex præscientia alicujus operis ipsius hominis, illum ordinat efficaciter ad aliquem finem, vel terminum homini convenientem et commodum : sed illa præordinatio ad pœnam non est hujusmodi, non est ergo propriissima prædestinatio. Major declaratur primo ex Scriptura, quoties enim in ea prædestinationis vox reperitur, in bonam partem accipitur, ut patet ex locis sæpe citatis : ideoque in hac significatione est jam usurpata hæc vox apud scholasticos, cujus ratio patebit ex dicendis. Declaratur 2, ex quadam doctrina Damasceni, l. 2, de Fide, cap. 29, quam indicavit Chrysostomus, homilia 1, in ad Ephes. Dupliciter Deum aliquid velle hominibus, scilicet, vel ex se tantum et ex sua propensione, vel provocatus et quasi coactus ab ipsis hominibus. Priori modo vult eis bona, posteriori autem mala pœnæ. Prædestinatio igitur propriissime dicta, ad priorem modum voluntatis spectat, et ideo circa bona versatur, et in malum pœnæ non cadit.

6. *Tertia assertio.* — *Prædestinationis decretum absolutum.* — Hinc ergo dicendum est tertio, terminum prædestinationis, semper esse aliquod bonum, ad quod homo ex peculiari Dei affectu ordinatur. Hæc assertio ex Scriptura sumitur. Ubicumque enim verbum prædestinandi ponitur, in bonam partem accipitur. Ita etiam prædestinationem definit Augustinus, libro de Prædest. Sanctorum, cap. 10, et Bono persever., cap. 14, et hic etiam est usus scholasticorum. Patetque ex dictis a sufficienti partium enumeratione, patebitque amplius ex dicendis. Nunc ad majorem explicationem addendum est, quia voluntas boni aliquando esse potest absoluta, aliquando vero tantum simplex affectus, quem velleitatem vocant : prædestinationem non quemcumque affectum boni, sed absolutum ejus decretum dicere, vel includere. Hinc enim est illud Pauli ad Romanos, cap. octavo: *Quos prædestinavit, hos vocavit, justificavit, magnificavit.* Ubi prædestinatos absolute dictos ad bonum intelligit et tali modo, ut finem consequantur. Hinc etiam est illud Augustini, capite decimoquarto, de Bono perseverantiæ. Prædestinatio est *præparatio beneficiorum,* versatur ergo circa bonum, *quibus certissime liberantur,* versatur ergo per

absolutam voluntatem. Denique, et nomen ipsum prædestinationis hoc præ se fert, et communis usus ita obtinuit.

7. Solum potest quis dubitare ex illis verbis. Act. 4 : *Quæ manus tua et consilium tuum decreverunt fieri.* Ubi est sermo de Passione Christi, quam Deus non ex se voluit, sed propter hominum peccata : et tamen ibi ponitur verbum prædestinandi. Respondeo, quoddam esse malum pœnæ, quod in puram vindictam infligitur, ut est gehenna et huic dicimus non proprie attribui prædestinationis nomen. Aliud vero est malum pœnæ medicinalis, quod in ordine ad majus bonum cum effectu consequendum ordinatur : et hoc sub hujusmodi consideratione sub prædestinationem cadit : nam est unum ex mediis, vel remediis, quibus Deus utitur ad salutem prædestinatorum obtinendam, et in hoc ordine continetur passio Christi : imo est maximum et quasi universale remedium, quod Deus ex se sola sua infinita bonitate prædestinavit, pro hominibus jam lapsis in divina præscientia.

8. *Prædestinatio propriissima habet pro termino supernaturale bonum.* — Ulterius vero addendum est, propriissimam prædestinationem, de qua nunc loquimur, non habere pro termino quodcumque bonum sed supernaturale. Ita D. Thomas, art. 1, et omnes scholastici, et est maxime consentaneum modo loquendi D. Pauli. Ubicumque enim hoc verbo usus est, agit aut de bonis gratiæ unionis, ut ad Rom. 1 et ad Corint. 2, aut de bonis gratiæ sanctificantis, ut ad Rom. 8 et ad Eph. 1. Ratio etiam D. Thomæ est optima, quia naturalia bona sunt naturæ debita, et ordinatio in naturalem finem ex proprio impetu et viribus ipsius, naturæ nascitur, ideoque non requirit specialem prædestinationem, sed communem providentiam. Finis autem supernaturalis non est ex inclinatione naturæ : nec ejus consecutio est per vires proprias et ideo, ut homo efficaciter in illum tendat, necesse est, ut ab alio ordinetur et quasi transmittatur : et hoc fit per prædestinationem. Versatur ergo prædestinatio circa supernaturalia bona.

9. *An gratia, vel gloria sit terminus prædestinationis.* — Quia vero in his bonis gratia et gloria comprehenduntur (nam de unione hypostatica nunc non agimus) difficultas esse solet, an utraque, vel altera tantum sit terminus prædestinationis. Et in hoc est diversitas opinionum.

10. *Prima opinio.*—Prima opinio dicit prædestinationem habere pro termino et proximo et ultimo solam gloriam. Ita sentiunt omnes, qui prædestinationem constituunt in solo proposito dandi gloriam, ut Ochamus, Gabriel, Guilhelmus, de Rubion. in 1, dist. 40, q. 1 et Catherinus, opusc. de Prædestinat., lib. 1, c. ult., et lib. 3, cap. 2 et 3. Fundamentum esse potuit, quia ex vi illius decreti est homo sufficienter ordinatus ad gloriam infallibiliter consequendam : jam ergo est prædestinatus.

11. *Hæc opinio rejicitur.* — Hæc vero sententia, quantum ad partem exclusivam, falsa est, et contra cæteros theologos, et parum consentanea Paulo, qui ad Rom. 8, significavit, prædestinationem etiam versari circa media, quæ sunt vocatio et justificatio. Et ad Ephes. 1, expresse dixit : *Prædestinavit nos in adoptionem filiorum Dei,* quæ fit per gratiam. Facit etiam, quod de eodem Paulo dicitur (Act. 22) : *Deus Patrum nostrorum præordinavit te, ut cognosceres voluntatem ejus et videres justum, etc.* Apertissimeque id docuit Augustinus, locis sæpe citatis, cum ait : *Prædestinationem esse præparationem gratiæ, ac beneficiorum Dei.* Et in Enchirid., cap. 100, cum vocat prædestinationem ad gratiam. Et alia loca statim referemus et rationem reddemus.

12. *Secunda opinio.* — Est ergo alia opinio dicens, prædestinationem non versari circa gloriam, sed solum circa gratiam. Hanc tenuit Durandus in 1, dist. 41, quæst. 1, ad. 1, et sequuntur aliqui moderni, tribuuntque D. Thomæ, eo quod hic art. 4, dicit, dilectionem, seu electionem ad gloriam supponi ad prædestinationem, unde inferunt non pertinere ad illam. Adducunt etiam Augustinum, qui prædestinationem semper definit per ordinem ad gratiam. Ratio denique Durandi est, quia providentia non est de fine, sed de mediis : at prædestinatio est pars providentiæ : ergo.

13. *Secunda opinio rejicitur quoad partem negantem.*—Hanc vero sententiam etiam quoad partem negantem falsam esse existimo. Et imprimis est contra communem sententiam aliorum theologorum. Nec D. Thomas refragatur, quia in illo articulo loquitur, supponendo, prædestinationem formaliter pertinere ad intellectum : loquendo vero de voluntate, quam necessario vel dicit, vel connotat prædestinatio, non negat illam habere pro termino gloriam. Imo sæpe significat prædestinationem includere voluntatem dandi gratiam et gloriam. Nam, articulo primo, ait : *Ratio transmissionis creaturæ rationalis in finem vitæ æternæ, prædestinatio nominatur* : et articulo secundo, dicit : *Prædestinationem esse ratio-*

nem ordinis in salutem æternam. Et infra : dicit executionem prædestinationis extendi usque ad magnificationem quæ est glorificatio. Et præterea, licet daremus, gloriam ut intentam per electionem, seu dilectionem, quam ponit D. Thomas ante prædestinationem, non pertinere ad prædestinationem, sed supponi ad illam : Nihilominus negari non potest, quin voluntas aliqua dandi gloriam ad prædestinationem pertineat vel in illa includatur. Hoc enim aperte sumitur ex Paulo ad Rom. 8, prædestinationem usque ad glorificationem perducit. Unde, capite nono, ait : *Ut ostenderet divitias gratiæ suæ in vasa misericordiæ, quæ prædestinavit in gloriam :* et Act., 13, dicitur : *Quotquot prædestinati erant in vitam æternam*, et ideo *Prædestinationem ad vitam* vocavit Tridentinum, sess. 6, capite 12, et Can. 17, et Augustinus, libro de Prædestinatione Dei (si tamen est ejus), cap. 3, vocat *prædestinationem gloriæ :* gloria autem non prædestinatur, nisi quatenus aliquis prædestinatur ad gloriam. Præterea cum Augustinus dixit prædestinationem esse *præparationem beneficiorum*, non exclusit gloriam, quæ maximum beneficium est : imo inclusit, cum addidit, *quibus certissime liberantur, quicumque liberantur*, quia homo non est perfecte a miseria liberatus, donec gloriam obtineat. Imo etiam cum dixit Augustinus prædestinationem esse præparationem gratiæ, gloriam comprehendit, ut eleganter exposuit Fulgentius, dicto lib. 1, ad Monimum, cap. 8 et 10, ubi, *Propterea*, inquit, *omnia et vocationis initia, et justificationis augmenta, et glorificationis præmia in prædestinatione semper Deus habuit.* Et rationem reddit, quia etiam vita æterna, teste Paulo, est quædam gratia. Denique Augustinus 15, de Civit., cap. 1, civitatem Dei dicit esse prædestinatam ad regnum cœlorum.

14. *Distinctio duplicis prædestinationis.* — Hinc vero aliqui sumpserunt occasionem distinguendi duas prædestinationes, unam ad gratiam, aliam ad gloriam, ut videre est in Turriano, libro de Prædestinatione. Quæ distinctio, si data fuisset in ordine ad diversos homines, scilicet, prædestinatos et reprobos, admitti posset : dummodo sub prædestinatione ad gloriam, quem sola est prædestinatio simpliciter, includatur etiam gratia. Sic enim possunt multi reprobi dici prædestinati ad fidem et ad gratiam in hac vita pro aliquo tempore obtinendam, quæ dici potest prædestinatio secundum quid respectu alterius. Non est tamen hic sensus dictorum auctorum, sed in ipsis prædestinatis illas duas prædestinationes distinguunt, ut ponant alicujus prædestinationis causam et non videantur contradicere Augustino neganti causam prædestinationis, ut infra videbimus.

15. *Rejicitur posita distinctio.* — Nobis autem non est distinctio necessaria, meritoque ab scholasticis non est usurpata. Nam licet in Deo sit voluntas dandi gloriam et dandi gratiam quæ voluntates possunt dici plures actus ratione distincti : tamen prædestinatio perfecta et simpliciter dicta una est, quæ prout in voluntate consideratur, utrumque actum complectitur ; prout vero spectat ad intellectum, dicit unam completam rationem mediorum omnium, quibus efficaciter perducitur prædestinatus ad gloriam, ex proposito divinæ voluntatis. Ratio autem est, quia prædestinatio est transmissio quædam in mente, seu voluntate prædestinantis existens : transmissio autem perfecta non respicit tantum terminum ultimum, sed etiam viam, nec solam viam, sed attingit etiam ultimum terminum intrinsece, seu inclusive, ut sic dicam : ergo prædestinatio complectitur gloriam, ut ultimum terminum et gratiam, ut viam. Unde hic quadrat illud Aristotelis : ubi est unum propter aliud ibi est unum tantum. Hic enim prædestinatio ad gratiam est propter gloriam, et prædestinatio ad gloriam est per gratiam : ergo una completa prædestinatio utrumque terminum complectitur, unum ut ultimum, alium ut proximum. Sicut unus motus est ad ultimum terminum, et ad omnes intermedios.

16. *Plures termini gratiæ ad duo capita reducti.* — Ex quo intelligitur terminum gloriæ esse unum, terminos autem gratiæ esse plures : sicut in motu unus est postremus terminus, plures autem intermedii. Reducit autem Paulus ad Romanos 8, omnes terminos gratiæ ad duo capita, scilicet vocationem et justificationem : sub vocatione comprehendit omnia dona gratiæ prævenientis seu excitantis, per quæ Deus inchoat salutem in prædestinato : sub justificatione vero comprehendit omnia dona gratiæ adjuvantis seu cooperantis, per quæ perficit Deus sanctificationem prædestinati, eamque conservat usque ad finem vitæ. Præter hæc vero, solet interdum prædestinatio terminari ad alias dignitates seu excellentias pertinentes ad ordinem gratiæ, ut Beatissima Virgo dici potest prædestinata ad maternitatem divinam, Apostoli dicuntur electi ad Apostolatum, etc. At vero hæc dona per se non pertinent ad gratiam sanctificantem, sed vel ad mi-

nisteria, vel ad gratias gratis datas. Et ideo prædestinatio ad hæc dona merito posset distingui ratione a prædestinatione simpliciter, quæ est ad gratiam et gloriam. Tamen quia in prædestinatis hæc etiam dona sunt quædam media, quibus perficiuntur usque ad æternam salutem (juxta illud: *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*), ideo hæc omnia sub adæquato prædestinationis termino comprehendimus.

17. *Dissolvitur fundamentum primæ sententiæ.*—Fundamenta aliarum opinionum ex dictis soluta sunt. Ad fundamentum primæ dicimus ordinationem ad finem præcise sumptam, etiamsi virtute contineat prædestinationem tanquam in radice (supponimus enim esse ordinationem absolutam), nihilominus tamen formaliter non continere illam, sine ratione mediorum approbata seu determinata per voluntatem.

Prima responsio ad fundamentum secundæ sententiæ.—Ad fundamentum vero alterius opinionis dicitur, primo. Quamvis voluntas finis respectu hominis qui prædestinatur; tamen respectu ipsius Dei prædestinantis, esse voluntatem cujusdam medii, quo gloriam suam et communicationem suæ bonitatis assequitur, et hoc satis esse ut talis voluntas sub prædestinatione comprehendatur.

Secunda responsio.—Differentia inter providentiam et prædestinationem. — Secundo dicitur, si vim verborum attendamus, in hoc posse stitui differentiam quamdam inter providencontiam et prædestinationem, quod providentia supponit res destinatas ad suos fines, et illis procurat consecutionem eorum per media consentanea. Prædestinatio vero, quoniam dicit primam destinationem in animo prædestinantis, complectitur non solum procurationem mediorum, sed etiam ordinationem in ipsum finem. Hæc autem differentia inter prædestinationem et providentiam, intelligetur melius ex comparatione inter illas, quam in fine hujus libri commodius trademus.

CAPUT VI.

QUÆ SCIENTIA NECESSARIO IN DEO SUPPONENDA SIT ANTE OMNE DECRETUM PRÆDESTINATIONIS.

1. Explicata materia circa quam prædestinatio versatur, ut ejus rationem distincte et in particulari tradamus, necessarium est ut per omnes actus divini intellectus et voluntatis, qui in hoc prædestinationis negotio circa talem materiam versantur, et in hoc opere intervenire possunt, vel debent, discurramus: inde enim lucidius constabit in quo actu posita sit prædestinatio. Hujusmodi vero actus ad tres ordines reduci possunt, quidam, qui præcedunt, supponunturque ad prædestinationem: alii, qui sunt posteriores et consequentes ad prædestinationem: alii inter hos medii sunt, in quibus, vel eorum aliquo prædestinatio ponenda est. Ut hoc autem semel pro toto hoc opere dicamus, quoties de his actibus, ut de multis loquimur, vel in eis ordinem prioris et posterioris supponimus, secundum rationem tantum et modum nostrum intelligendi, cum aliquo fundamento in re id intelligimus: cum in re constet omnia esse unum simplicissimum actum, æternum et omnino simul. Itaque secundum rationem certum est intellectum præire et voluntatem subsequi, ideoque, si qui actus divinæ mentis ad totam prædestinationem supponuntur, in intellectu primario esse debent et ad scientiam pertinent, et ideo isti sunt in hoc capite explicandi: de voluntate vero postea videbimus.

2. *Prima assertio.* — Primo igitur certum est, ante omnem prædestinationis actum supponendam esse in Deo aliquam scientiam, quæ vel dirigat prædestinationem ipsam vel divinam voluntatem (ut sic dicam) ad prædestinationem faciendam invitet, ei proponendo objecta et res quæ prædestinare possit. Hoc ad minimum significavit Paulus ad Rom. 8, dicens: *Quos præscivit et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui.* Nam illa duo verba non sunt accipienda ut synonyma, cum in omni proprietate diversas habeant significationes, possintque illo in loco illas retinere. Itemque ex ordine litteræ, ipsoque modo loquendi constat, præscientiam ad prædestinationem supponi, nam in reliquis quæ ibi Paulus enumerat, hunc ordinem servat: prius enim id ponit quod alteri supponitur, ut prædestinationem ante vocationem, vocationem ante justificationem, justificationem ante glorificationem. Cum ergo simili modo ponat præscientiam ante prædestinationem, ponit illam ut præviam.

3. Atque hic etiam videtur esse sensus Augustini, lib. de Bono persev., cap. 14, definientis prædestinationem esse *præscientiam et præparationem beneficiorum Dei.* Nam præscientia sine dubio ad præparationem supponitur, quia per præscientiam, ut sic, nihil præparatur, donec accedat voluntas seu propositum dandi, ut capite secundo explicatum est. In illa vero præparatione formaliter consistit prædestinatio, ut ibidem tetigimus, et significavit Augustinus

alibi dicens: *prædestinationem esse gratiæ præparationem*, de Prædestinatione Sanctorum, c. 10. De qua prædestinatione subdit statim: *Quæ fine præscientia esse non potest.* Cum ergo alio in loco prædestinationem dicit esse præscientiam et præparationem, præscientiam ponit, ut conditionem præviam et necessariam ad prædestinationem. Unde in eodem lib. de Bono persever., cap. 17: *Sua* (inquit) *dona quibuscumque Deus donat, procul daturum se esse præscivit et in sua præscientia præparavit.* Præscivit autem se daturum, postquam præparavit seu dare proposuit, præparavit autem in priori præscientia, non quidem consequente, sed plane antecedente ad præparationem. Unde subjungit: *In sua, quæ falli mutarique non potest præscientia opera sua futura disponere, id omnino nec aliud quidquam est nisi prædestinare.* Dispositio ergo in præscientia est prædestinatio et præscientia aliqua ad talem dispositionem, atque adeo ad prædestinationem supponitur.

4. *Ratio assertionis. — Eadem ratio magis declaratur.* — Ratio vero assertionis breviter nunc assignanda est: quia prædestinatio, ut vidimus, consistit in aliquo actu voluntario et libero Dei, sed ante omnem actum liberum et voluntarium, necesse est ut aliqua cognitio antecedat, ergo ante prædestinationem præcedit necessario in Deo aliqua cognitio seu scientia. Minor patet, tum ex definitione voluntarii: debet enim esse a principio intrinseco cum cognitione: tum ex ratione libertatis quæ provenit ex indifferentia judicii et rationis: tum denique ex generali dogmate, quod nihil est volitum quin præcognitum: nec etiam potest esse liberum, nisi quod est volitum, nam libertas formalis in voluntate sola existit. Quæ omnia etiam in ipso Deo, seclusis imperfectionibus, locum habent, id est, sine distinctione in re, cum virtuali continentia et eminentia, et consequenter cum præsuppositione secundum rationis ordinem in re fundatum. Declaratur tandem quia in universum, omnis intellectualis natura prius versatur per intellectum circa quamcumque rem seu materiam, quam per voluntatem: et Deus ipse prius se intelligit quam amet, et ideo generatio filii prior est quam productio Spiritus sancti. Ita ergo circa prædestinationis materiam præit intellectus, ac proinde necesse est ut scientia aliqua ejusdem materiæ prædestinationem ejus præcedat.

5. *Secunda assertio.—Differentia inter simplicem intelligentiam et visionem.* — Secundo dicendum est, ad prædestinationem necessario supponi scientiam simplicis intelligentiæ. Suppono vulgarem divisionem scientiæ divinæ in simplicem intelligentiam et visionem. Quæ quantum ad præsens attinet, in duobus differunt. Primo, quia per simplicem intelligentiam cognoscuntur res possibiles, etiamsi nunquam futuræ sint, seu (quod idem est) abstrahendo a futuritione absoluta in aliqua differentia temporis. Visionis autem scientia terminatur ad res aliquando futuras, easque ut futuras repræsentat vel intuetur.

Altera differentia.—Ratio assertionis.—Secunda differentia communis theologorum est, quia scientia simplicis intelligentiæ antecedit omne decretum Dei liberum, estque ita naturalis, quod necessario conveniret Deo, etiamsi Deus nihil libere vellet. Scientia autem visionis supponit voluntatem Dei libere volentem aliquid: quia sine voluntate Dei libera, nihil potest esse futurum. Ex his ergo evidens est assertio, quia prædestinatio consistit in aliquo actu libero, ut ostensum est: scientia vero simplicis intelligentiæ non est libera Deo, sed est in illo ante omnem actum liberum: ergo est ante prædestinationem. Confirmatur, quia in Deo naturalia sunt priora liberis, saltem subsistendi consequentia, quia esse possunt sine illis: quia Deus sine naturalibus proprietatibus esse non potest; sine liberis autem actibus, ut tales sunt, esse potest. Confirmatur secundo, quia ante liberum actum supponitur cognitio: ergo illa non potest esse libera, sed naturalis: sed talis cognitio in Deo non est, nisi simplex intelligentia: ergo hæc est quæ ad prædestinationem necessario supponitur.

6. *Tertia assertio. — Duplex modus divinæ cognitionis intuitivæ.* — Tertio dicendum est, nullam scientiam quæ sit de rebus in aliqua differentia temporis absolute futuris in persona prædestinanda, necessario præsupponi ad totam illius prædestinationem. Hanc assertionem non omnes admittunt: est autem communior sententia D. Thomæ, Alensis et aliorum quos statim commemorabo, et latius infra tractando de causa prædestinationis. Ut autem illam probemus, suppono, duobus modis posse Deum præcognoscere absolute aliquid esse futurum in tali tempore, scilicet, vel in præsentia objectiva æternitatis, in qua DEUS intuetur omnes rerum causas, omnesque determinationes earum cum omnibus circumstantiis suis, vel in decreto suæ voluntatis, quo vult illud fieri, nam quod ipse absolute vult, certo futurum est. Qui duo modi sciendi, seu duo media cognoscendi maxime locum habent in bonis effectibus qui a Deo prædestinari seu præfiniri pos-

sunt voluntate absoluta, de quibus nunc agimus. Ita vero comparantur ad decretum divinæ voluntatis, ut illud necessario supponant, quia scientia illa, quæ est in decreto, necessario supponit decretum, ut per se constat, quia decretum est fundamentum et ratio talis scientiæ. Scientia vero intuitiva ipsius rei in se, multo magis supponit decretum, quia supponit determinationem omnium causarum a quibus res illa habet, quod sit futura, inter quas prima est divina voluntas et decretum ejus. Unde etiam inter illos duos modos cognoscendi talia futura, præcedit secundum rationem ille qui est in decreto, quia decretum supponitur ad determinationem omnium aliarum causarum, per quas res futura est, et præsentialiter cognosci potest.

7. *Probatur conclusio.*—Ex his ergo concluditur rem illam, quæ per decretum prædestinationis ordinatur ut sit, non posse præsciri ut futuram ante tale decretum, ac proinde respectu illius rei manifestam esse assertionem propositam, videlicet, scientiam talis rei ut futuræ, non necessario supponi ad prædestinationem ejus, imo nec posse esse ante illam, quia talis res a prædestinatione habet, quod sit absolute futura, nam ex vi decreti prædestinationis, quodcumque illud tandem sit, applicantur auxilia et media necessaria, ut talis effectus futurus sit: ergo decretum supponitur ad futuritionem tanquam causa ad effectum: ergo etiam supponitur ad præscientiam futuritionis, quia prius secundum rationem est res futura absolute, quam præsciatur absolute futura, tum quia objectum determinativum scientiæ ad illam supponitur, tum etiam quia res non est futura, quia præscitur, sed potius e converso, ideo præscitur, quia futura est. Quoniam hæc præscientia, de qua loquimur, non est causa futuritionis rei, nec est scientia practica, sed speculativa vel intuitiva, quæ supponit objectum suum; ergo talis præscientia non solum non est prior decreto prædestinationis, sed etiam est posterior. Nec enim omnino simul aut concomitanter tantum se habent, cum unum sit ratio et fundamentum alterius, ut explicatum est.

8. Loquor autem semper de decreto prædestinationis, ut ab opinionibus abstraham. Etenim qui dixerit prædestinationem esse formaliter in ipsa præscientia seu esse ipsam præscientiam, non admittet præscientiam futurorum esse posteriorem prædestinatione, sed dicet, potius ipsammet prædestinationem esse præscientiam futurorum formaliter et omnino simul. Nihilominus tamen negare non poterit, quin talis præscientia sit posterior decreto illo, quod ad talem prædestinationem necessarium est. Primo quidem, quia, ut ostendi, talis præscientia non est rei futuræ, ut sic, ante tale decretum, sed post illud. Secundo, quia talis scientia non potest habere rationem prædestinationis, nisi ut est aliquo modo libera ipsi Deo, juxta principia superius posita: non est autem libera, nisi quatenus supponit decretum liberum voluntatis. Unde qui dicunt prædestinationem esse præscientiam, dicunt esse scientiam approbationis quæ libera est. Scientia autem approbationis supponit voluntatem approbantem effectum præscitum, et hac ratione per illam scientiam cognoscit Deus, effectum sibi placitum et approbatum per absolutum decretum suæ voluntatis, infallibiliter esse futurum. Ex hoc autem, quod talis præscientia absoluta effectus futuri per prædestinationem non est prior, sed posterior decreto prædestinationis, optime sequitur, et non esse priorem prædestinatione, et esse vel posteriorem illa, si prædestinatio in voluntate esse intelligatur, vel saltem esse posteriorem initio (ut ita dicam) prædestinationis, nam hoc initium a voluntate sumi indubitatum est, ut postea videbimus.

9. *Dubitatio an prædestinatio supponat necessario scientiam alterius.* — *Satisfit.* — At enim, licet hæc vera sint respectu ejusdem effectus prædestinati, dubitari adhuc potest, an prædestinatio unius rei, vel effectus supponat necessario absolutam præscientiam alterius rei, vel effectus futuri. Idem affirmare videtur D. Thomas, 3. part., quæst. 1, art. 3, ad 4, ubi ait: *Quod prædestinatio supponit præscientiam futurorum:* hoc autem non potest intelligi respectu ejusdem effectus prædestinationis, ut probatum est; ergo saltem debet intelligi de præscientia unius rei respectu prædestinationis alterius. Nam quod loquatur de præscientia absoluta rei futuræ, videtur manifestum, quia ex illo principio declarat, Christum fuisse prædestinatum, præviso Adæ peccato, ut futuro. Et hoc nullum videtur inconveniens, imo necessarium moraliter, quia sæpe ex præscientia unius effectus moveri potest, et movetur Deus ad prædestinandum alium; ut quia præscit Petrum peccaturum, prædestinat ut pœnitentiam agat antequam moriatur.

10. *Satisfit.— Datur causa prædestinationis ex parte Christi, non autem ex parte prædestinati.*—Respondeo, quæstionem hanc posse tractari, aut de tota prædestinatione, aut de uno vel alio effectu ejus. De tota prædestina-

tione pendet hæc quæstio ex alia, an totius prædestinationis detur aliqua causa, vel ratio ex parte effectuum futurorum. Nam si talis causa datur, profecto necesse est, ut præscientia illius supponatur ad totam prædestinationem, quia necesse est ut supponatur ad primum decretum prædestinationis. Nam illa res futura, quæ dicitur esse ratio prædestinationis, non potest esse ratio illius, nisi ut præscita, quia non potest aliter movere voluntatem, debet ergo illius præscientia supponi. Si autem non datur talis ratio totius prædestinationis, nec præscientia aliqua futuri effectus, ad totam prædestinationem necessario supponitur. Quia hæc præsuppositio et ordo rationis debet fundari in aliqua habitudine, quam per se habeat una res comparatione alterius : si enim impertinenter se habeant inter se, impertinens etiam erit talis præscientia ad talem prædestinationem. Habitudo autem per se non potest esse, nisi causalitatis (sub causalitate enim comprehendimus quamcumque occasionem, vel motivum, quod una res præbeat ad volendam, vel prædestinandam aliam). Igitur resolutio hujus dubii de hoc ordine pendet ex alia de causa prædestinationis, quod infra tractabitur. Nunc autem breviter supponimus, ex parte Christi et meritorum ejus, posse dari causam prædestinationis nostræ : non vero ex parte ipsius hominis prædestinati, nec ullius creaturæ respectu alterius. Ac proinde prædestinatio nostra supponit quidem præscientiam absolutam futurorum ad Christum Dominum pertinentium, non vero illorum, quæ ad ipsummet prædestinatum, vel ad alios homines, aut Angelos pertinent.

11. *Quæsitum.*—Potest autem specialiter interrogari, an prædestinatio tota alicujus hominis supponat saltem præscientiam, quod talis homo futurus sit in rerum natura. Aliqui enim putant, id esse necessarium, quia gratia supponit naturam, prædestinatio autem est ad gratiam, sub gratia gloriam includendo, ergo supponit esse naturæ, juxta doctrinam Cajetani, 3 part., q. 1, art. 3. Item quia providentia supponit existentiam earum rerum, quibus aliquid providetur saltem ut præsentem in æternitate, quia nemo providet, nisi rebus futuris : at prædestinatio est providentia quædam: ergo necessario supponit præscientiam futuritionis, saltem ipsius subjecti prædestinandi.

12. *Resolutio.* — Dicendum vero est, etiam ex hoc capite, non necessario supponi præscientiam rei alicujus futuræ in ipso prædestinato ad totam prædestinationem. Ita sentit D. Thomas, dicta quæst. 23, art. 2, ad 2. Et hac ratione dicit cum Origene, quem refert : *Prædestinationem esse posse ejus, quod non est.* Hoc autem potest dupliciter intelligi : primo quod prædestinatio sit rei nondum existentis in se et in propria natura: et hoc modo exponit illud Alensis, 1 part., quæst. 28, Memb. 2, art. 1, et est per se evidens, quia prædestinatio est æterna et existentia rei prædestinatæ est temporalis. Secundo potest id intelligi de esse rei in præscientia Dei : et hoc modo ait supra Alensis, prædestinationem esse rei existentis in præscientia. Sub distinctione vero opus est, quia ipsum esse rei in præscientia sumitur, vel ut antecedens decretum prædestinationis, vel ut consequens. Hoc posteriori modo, verum est, prædestinationem semper esse alicujus entis in præscientia: quia posita prædestinatione ex vi illius res præscitur futura. Priori autem modo prædestinatio etiam est non entis simpliciter, seu, nondum futuri pro illo signo in præscientia; sed tantum entis possibilis, quod per ipsam prædestinationem ordinatur, ut sit : nam per eamdem voluntatem prædestinatus ordinatur ut sit, et ut sit propter talem finem. Ideoque non est in hoc eadem omnino ratio de providentia et de prædestinatione, ut infra capite penultimo hujus libri melius declarabimus. Nec illa doctrina Cajetani necessaria est, ut in eodem loco, tertia parte, latius adnotavi: quia licet gratia supponat naturam, in genere subjecti, seu causæ materialis et in ordine executionis: ordine tamen intentionis et prædestinationis non est necessarium supponi, sed satis est, si per modum unius, seu per quamdam habitudinem cum illa conjungatur, ut in dicto capite penultimo latius explicabitur.

13. At vero, si non de tota prædestinatione, sed de uno, vel altero effectu ejus quæstio tractetur, sic non est inconveniens, quod prædestinatio hominis ad unum effectum, sed beneficium prædestinationis, supponit præscientiam absolutam alterius effectus. Hoc probat ratio dubitandi superius posita. Et fortasse in eodem sensu locutus est D. Thomas, in citato loco tertiæ partis, quamvis possit de scientia conditionata intelligi, de qua dicemus in capite sequenti. Quomodo autem hæc scientia prædictum ordinem servet cum decreto prædestinationis et quasi cum illo misceatur (ut sic dicam), intelligetur melius, explicato toto ipso prædestinationis decreto. Nunc duo solum consideranda sunt. Unum est, totum hunc or-

dinem spectandum esse, vel inter finem totius prædestinationis, qui est glorificatio est media ad illum: vel inter media ipsa inter se, quatenus unum est propinquius fini, quam aliud, ut justificatio, quam vocatio, et consequenter unum comparatur ad aliud, sicut finis ad medium sibi propinquum, vel e converso. Seclusa enim hac habitudine, ad quam omnis alia reduci potest, nulla manet ratio ordinis per se inter prædestinationis effectus, seu terminos: et ita nulla erit etiam ratio, ob quam præscientia unius supponatur prædestinationi alterius, vel e converso.

14. *Duplex præscientia futurorum.* — Ultra hoc vero, præ oculis habendus est duplex ille modus præsciendi futura, vel in decreto prædestinativo, vel in ipsis, secundum præsentiam objectivam æternitatis. Nam præscientia, quæ est in decreto, habet ordinem cum ipsis decretis, juxta ordinem, quem decreta ipsa ratione distincta inter se habent. Ut, verbi gratia, in prædestinatione involvitur decretum dandi gloriam et dandi gratiam, quæ sunt etiam ratione distincta. Si ergo inter hæc decreta servatur ordo intentionis, ita ut decretum dandi gloriam sit prius, quam decretum dandi gratiam, etiam præscientia futuræ gloriæ ex vi decreti, præcedit secundum rationem ad decretum dandi gratiam. Si vero inter hæc decreta non est ordo intentionis, sed tantum executionis, ita ut decretum gratiæ prius sit, quam decretum gloriæ, præcedit utique præscientia futuræ gratiæ, ante decretum et præscientiam gloriæ. Et ratio est, quia, posito decreto libero, absoluto et efficaci alicujus effectus, quicumque ille sit, statim ex vi talis decreti est futurus infallibiliter ille effectus: hoc enim pertinet ad efficaciam divinæ voluntatis. Statim vero, ac ille effectus est futurus ex vi sui decreti, præscit Deus futuritionem ejus prius ratione, quam aliud liberum decretum habere intelligatur: tum, quia jam illa scientia est mere naturalis, ac necessaria, supposito tali decreto et naturalia sunt priora liberis: tum etiam, quia subsequens decretum pendet (ut more nostro loquamur), ex priori et ex illa præscientia. Ut, verbi gratia, si decretum gloriæ præcedit tanquam intentio finis, oportet ut illamet intentio et efficacia ejus præsciatur, ut indicat ad electionem mediorum. Nam qui intendit finem, non intelligitur eligere medium, donec intelligatur scire se intendisse finem, et ideo debere media intelligere et applicare accommodata intentioni, ut vis illius intentionis ad effectum perducatur voluntarie. Quomodo enim posset quis voluntarie applicari ad electionem ex vi intentionis, nisi prænosceret illam, illa autem præscita Deo, in illa præscitur futuritio effectus intenti. Hac ergo ratione, necesse est, ut inter decretum de fine et decretum de medio hæc præscientia interponatur. Si vero decretum efficax circa finem non præcedit, tunc contrarius ordo servabitur. Ut, verbi gratia, si Deus prius decrevit Petrum vocare ad fidem vocatione congrua, quam habuerit decretum efficax, per quod intenderit fidem ejus, prius etiam scivit vocationem talem Petri fuisse futuram ex vi sui decreti, et tunc præscivit ex illa consequi fidem, et sic de cæteris. Hæc enim omnia locum habent tam in omnibus mediis respectu finis ultimi, quam inter ipsa media inter se, quatenus unum comparatur ad aliud, tanquam causa ad effectum, vel tanquam proximus finis ad medium.

15. Quocirca loquendo de alio modo præscientiæ, qui est de ipsis effectibus in se: quia hæc scientia supponit executionem et effectionem causarum, ut præsentem objective in æternitate, necesse est, ut præscientia illius medii prioris in executione præcedat ante præscientiam et voluntatem executivam subsequentis medii, secundum eumdem executionis ordinem, quia nemo applicat secundum medium, donec videat effectum medii prioris. Et eadem ratione prior est præscientia futuræ gratiæ, quam voluntas, per quam datur perseverantia in illa, et præscientia futuræ perseverantiæ, quam voluntas dandi gloriam per modum exequentis illam. Quæ omnia in sequentibus capitulis clariora fient.

CAPUT VII.

QUOMODO SCIENTIA CONDITIONATA EFFECTUM CONTINGENTIUM AD PRÆDESTINATIONEM NECESSARIA SIT, VEL AD ILLAM COMPARETUR.

1. Supponit hæc quæstio esse in Deo scientiam infallibilem horum effectuum, abstrahendo ab actuali existentia futura de facto et cognoscendo simpliciter, quid factura esset causa libera, si in tali ordine rerum, et cum talibus circumstantiis constitueretur. De qua scientia et suppositione multa dixi in opusculo de scientia Dei, libro secundo. Et inferius tractando de mediis et effectibus prædestinationis, addemus nonnulla, quæ necessaria videbuntur. Nunc, sine alia probatione, hoc supponimus, tum quia ex discursu capitis constabit, quanta si necessitas hujus scientiæ, ad prædestinationem,

et consequenter quam vera sit ejus assertio, seu suppositio : tum etiam quia jam fere nulli sunt, qui audeant negare Deo scientiam hanc, in Scripturis sanctis satis expressam, et a sanctis Patribus passim recognitam : sed solum de medio cognoscendi talia futura solet esse controversia, quæ non minus de scientia absoluta futurorum contingentium inter theologos versatur. Et ex dicendis fortasse resolutio aliqua illius non difficile haberi poterit.

2. *Sensus quæstionis proponitur.* — Hoc ergo supposito, duo alia, quæ ad præsentem materiam pertinent, inquirimus. Unum est, quomodo hæc præscientia ad prædestinationem comparetur, id est, an habeat aliquem ordinem per se cum illa, vel ad illam nihil referat, esto, alioquin Deo conveniat propter infinitam vim intelligendi, quam habet : plura enim scit Deus, quam ad prædestinationem necessaria sint, vel cum illa ordinem per se habeant. Aliud punctum est, an hæc scientia servet aliquem ordinem prioris, vel posterioris secundum rationem respectu prædestinationis, cujus decisio ex priori omnino pendet.

3. *Ratio dubitandi.* — Ratio igitur dubitandi in priori puncto est, quia præscientia hæc, nec est ipsa prædestinatio, nec pars, vel effectus ejus, nec causa illius, ergo nullum ordinem per se habet cum illa. Quis enim alius ordo per se cogitari potest ? Antecedens quoad tres priores partes facile probatur, quia hæc scientia de contingentibus sub conditione antecedit, decretum liberum Dei, et abstrahit ab actuali existentia realiter futura in aliqua differentia temporis, et ita comprehenditur sub scientia simplicis intelligentiæ ; non potest ergo esse prædestinatio, quæ dicit actum liberum, nec pars prædestinationis, quæ similiter debet esse libera, vel supponere actum liberum. Et eadem ratione multo minus potest esse effectus, quia effectus non solum supponit actum liberum Dei, sed etiam est temporalis : scientia autem illa æterna est. Ultima vero pars constat, quia hæc scientia esset causa, vel ratio ipsiusmet decreti prædestinationis, et hoc non, quia decretum est in Deo, et nihil, quod in Deo est, habet causam. Nec rationem etiam habere potest ex parte præscientiæ futurorum effectuum, alias prædestinaret Deus hominem, quia præscivit, eum bene usurum auxiliis gratiæ, quod dici non potest, ut infra ostendam.

4. *Conclusio.* — Dicendum vero est, scientiam conditionatam de omni effectu contingente prædestinando, quod scilicet infallibiliter futurum sit, si Deus hoc, vel illud auxilium præbeat, necessariam omnino esse in Deo ad prædestinationem et præfinitionem effectuum liberorum, qui ex vi prædestinationis absolute et infallibiliter futuri sunt. Hanc assertionem illi solum negare possunt, qui omnino negaverint, Deum futura hæc cognoscere. Qui vero senserint, Deum illa certo cognoscere, etiamsi in modo, vel medio, quo illa cognoscit, varie sentiant : non est, cur non in hujus assertionis veritate consentiant. Ut autem necessitas hujus scientiæ ad prædestinationem certa ratione demonstretur in omni opinione, oportet prius supponere, decretum prædestinationis, prout ad voluntatem spectat, tam respectu gloriæ, quam respectu gratiæ, variis modis infra tractandis explicari et affirmari, et juxta eorum diversitatem varias esse rationes necessitatis hujus scientiæ : et diversum etiam modum exponendi illam : quod per singulos dicendi modos discurrendo, declarabo.

5. *Primus modus explicandi decretum prædestinationis.—Necessitas hujus scientiæ ad veram prædestinationem.* — Quidam ergo prædestinationis decretum explicant per modum cujusdam singularis præfinitionis, tam gloriæ uniuscujusque prædestinati, quam quantitatis ejus in particulari, atque etiam singulorum actuum seu bonorum, per quos talis gloria comparanda est. Ac subinde per absolutam quamdam præparationem auxiliorum omnium, quibus tales actus efficiendi sunt, a prima vocatione usque ad ultimam consummationem doni perseverantiæ. Quem dicendi modum nos maxime probamus, ut in sequentibus dicemus. Talis ergo prædestinationis modus, nec intelligi, nec cogitari potest sine illa præscientia. Ratio hujus necessitatis est, quia nullus prudens potest absoluto decreto suæ voluntatis statuere, ut aliquid fiat, vel proponere, consequi aliquem finem, nisi prius certus sit, se habere potestatem faciendi id, quod vult : vel saltem sciat se habere media, quibus talem finem comparare valeat. Quia non potest intendere efficaciter, nisi id quod judicat sibi esse possibile, nec potest judicare, saltem prudenter et sine temeritate, sibi esse possibilem effectum, nisi præcognoscendo potestatem in se, vel in mediis, quæ ab ipso possint applicari.

6. Quod si intentio et voluntas prædestinantis, seu disponentis talis sit, ut quod absoluto decreto statuit et præfinit, omnino infaillibiliter implendum sit, ita ut talem voluntatem frustrari, contradictionem implicet : necessarium omnino est, ut scientia, quam habere

supponitur de illa potestate et efficacia mediorum ad talem finem, sit omnino infallibilis. Quia voluntas est cæca et ab intellectu ducitur : et ideo non posset intellectuale agens per voluntatem secure statuere de tali effectu, absolute efficiendo, vel tali fine consequendo, nisi per intellectum prius infallibili scientia judicasset, tali, vel tali modo illum finem, vel effectum comparari posse. Quod adeo verum est, ut etiam de his rebus, quas Deus per se ipsum efficit, non posset habere voluntatem absolutam illas efficiendi, nisi prius in se cognovisset potentiam sufficientem ad illas faciendas. In hac autem scientia includitur illa conditionata scientia, vel sunt omnino idem. Quid enim est præcognoscere talia media, esse talia, ut per illa possit infallibiliter obtineri talis finis, nisi cognoscere, quod si talia media ponantur, ille effectus seu finis per illa infallibiliter fiet : hæc autem est scientia conditionata, de qua agimus. Omnes ergo qui ponunt DEUM prædestinare homines ad gloriam, per absolutum decretum prædefinitivum, ante præscientiam absolutam omnium futurorum meritorum, necesse est, ut præscientiam conditionatam supponant eorum actuum liberorum, seu mediorum, per quæ talis gloria comparari potest et infallibiliter comparatibur, si talia media et auxilia ad illum actum efficiendum præbeantur. Idemque cum proportione est, si prædestinatio ipsorum mediorum constituatur per absolutam præfinitionem singulorum actuum liberorum, ante omnem scientiam visionis propter eamdem rationem.

7. *Discrimen inter varios modos hujus præscientiæ.* — Est autem notabile discrimen inter sic opinantes, circa modum, quo DEUS movet voluntates hominis ad exequendum actum liberum quem DEUS ipse præfinivit, ut homo illum faciat. Nam quidam aiunt, DEUM id facere per motionem quamdam, quæ intrinseca sua virtute habet vim physice prædeterminandi hominis voluntatem ad illum actum : ita ut, posita illa motione, impossibile sit, in sensu (ut aiunt) composito, voluntatem hominis non elicere actum illum, ad quem movetur. Unde evidenter sequitur, DEUM priusquam det illam motionem, vel quam statuat illam dare, præscire hanc conditionatam propositionem : *Si ego dedero tali voluntati talem motionem, faciet illum actum.* Et quia omnia media libera prædestinationis facit DEUS fieri ab homine efficaciter illum movendo per hujusmodi motionem, sit, ut priusquam hæc media præfiniat, cognoscat illa esse futura infallibiliter sub ea conditione, si ipsi det homini talem motionem, vel talia auxilia de se efficacia. At vero, qui non admittimus talem efficaciæ modum circa actum liberum (quia nec necessarius est, nec ille conservaret libertatem), sed solum in vocatione congrua efficaciam prævenientis auxilii constituimus : dicemus etiam, DEUM præcognoscere efficacitatem talis vocationis infallibiliter futuram, si detur, atque ita dari scientiam conditionatam de actu futuro per talem vocationem, si detur ; quam scientiam etiam dicimus esse necessariam ad præfinitionem talis actus, atque adeo ad prædictum prædestinationis modum.

8. *Aliud discrimen.* — Hinc autem facile intelligi potest discrimen aliud inter has sententias, quoad modum talis scientiæ. Nam qui priori modo sentiunt, revera non ponunt illam scientiam de aliquo effectu contingente,ut sic, in se seipso, sed de effectu ut necessario in aliqua causa, a qua necessario dimanat, si causa ponatur, id est, in illo auxilio prævio de se efficaci et physice prædeterminante. Quia necessarium putant, illo posito, sequi actum, sicut sequi terminum actionis, posita actione. Quomodo autem hoc cohæreat cum vera libertate : et contingentia illiusmet effectus respectu suæ proximæ causæ, laborant quidam, ut explicent: an vero id assequantur, nunc non tractamus. Neque etiam an satis declarent, quomodo hi, qui tali motione carent, eamque in sua potestate non habent, libere careant actu, quem sine tali motione habere non possunt. Quod vero ad illam scientiam attinet, facillime illius rationem reddunt, supposito illo principio, quia est scientia mere naturalis et in virtute causæ naturaliter agentis et secum trahentis inferiorem causam, quam præmovet. Nos autem credimus illam esse scientiam de effectu contingente, ut contingens est, et vere liber, ideoque etiam positis omnibus causis et conditionibus prærequisitis, ut tales effectus sint, posse non fieri : et nihilominus Deum sua infinita virtute intelligendi præscire infallibiliter, quid futurum sit a tali causa, si ponatur cum talibus auxiliis vel conditionibus. In qua quidem re laboramus aliquantulum in explicando modo talis præscientiæ: illam tamen difficultatem superamus, tum ex infinitate divini luminis, tum ex veritate talis objecti in se spectati, tum maxime exemplo præscientiæ futurorum absolutorum, quæ fere eamdem habet difficultatem. Ea vero difficultate superata facile libertatem actuum cum præfinitione et prædestinatione comparamus : modum que illum præscientiæ sufficien-

tem et aptissimum esse ad dictam præfinitionem et prædestinationem habendam ostendimus. Ita igitur satis constat, quomodo hæc præscientia in utraque sententia supponenda sit, ad prædictum prædestinationis modum.

9. *Sine præfinitione cur hæc scientia postuletur.* — Alii vero non putant esse ponendam in Deo prædefinitionem alicujus actus liberi in particulari et cum omnibus circumstantiis ejus, nec alicujus effectus, qui intrinsece pendeat ex actibus liberis. Hi ergo consequenter negant, prædestinationem fieri per modum singularis præfinitionis, nec per decretum absolutum dandi gloriam, quod merita prævisa antecedat. Et nihilominus hi auctores ad salvandam veram et gratuitam prædestinationem, scientiam conditionatam necessariam esse censent. Non quidem ut DEUS præeligat homines efficaciter ad gloriam ante prævisa merita, nec ut præfiniat actus liberos, sed ut ex certa scientia, ac mera voluntate per media certa et efficacia dirigat hominem in vitam æternam, et ita locum habeat voluntaria electio ad talem ordinem gratiæ vocantis et subsequentium auxiliorum, in quo homo sit infallibiliter justificandus et glorificandus.

10. Ratio clara est, quia sine hac præscientia DEUS non potest velle dare aliquod auxilium ut efficax, vel ut infallibiliter habiturum effectum, quia si DEUS non habet illam scientiam, nullum auxilium cognoscit, ut efficax, vel infallibile, antequam per scientiam visionis videat efficientiam ejus, quæ scientia visionis supponit decretum dandi tale auxilium, ergo ante tale decretum nullum auxilium cognoscit Deus ut efficax, ergo nec vult dare ut efficax, quia nihil volitum quin præcognitum. Ergo nulla est vera prædestinatio ante actualem præscientiam boni usus liberi arbitrii per scientiam visionis. Nec Deus ex parte voluntatis suæ habet majorem benevolentiam ad prædestinatum quam ad reprobum, quia contingere potest, ut utrique det et offerat æqualia auxilia, et deinde prævideat in uno habere effectum et non in alio. Unde tandem fit, ut discretio prædestinatorum a reprobis, non sit ex directa intentione Dei, sed solum ex præscientia quasi consequente ad absolutam futuritionem effectus. Et similiter sequitur, tantum vel tantum numerum salvandorum, et tantam vel tantam singulorum perfectionem non esse in præfinitione divina, sed ex sola præscientia et quasi subsequenti approbatione et acceptatione. Quæ omnia vitare student prædicti opinantes : et ad hoc putant necessariam esse prædictam præscientiam. In quo, revera, consequenter loquuntur, immerito tamen et non satis consequenter negant præfinitiones actuum liberorum et modum prædestinationis secundum illas, ut in libro tertio de Auxiliis dixi et in sequentibus videbimus.

11. *Absurditas sententiæ Catherini.*—Unde Catherinus, qui hanc præscientiam conditionatam non agnovit, valde hallucinatus est in negotio prædestinationis. Posuit enim, quosdam salvari in prædestinatione efficaci et præfinitione divina, alios vero sine illa. Et ideo priores dixit esse prædestinatos, posteriores vero dixit sine prædestinatione salvari, cum communi providentia gratiæ. Nam ex parte voluntatis Dei, non credidit esse distantiam inter eos : qui sic salvantur et eos qui condemnantur. Quia utrisque dat Deus (ut ille putat), prævenientia auxilia sufficientia et per voluntatem antecedentem offert concomitantia: hæc autem auxilia in his habent effectum usque ad æternam salutem, quia ipsi cooperantur, in aliis non habent, quia resistunt : utrumque autem est ignotum Deo (ut sic dicam) ex vi voluntatis suæ, seu in illo signo, in quo circa utrosque habet voluntatem operativam salutis : donec per scientiam visionis videat diversitatem et acceptet illam : ergo ibi non intervenit (inquit) propria prædestinatio eorum, qui sic salvantur, ita ut dicat peculiarem Dei benevolentiam, majorem, quam erga alios, qui non salvantur, quam Deus ex se et antecedenter habeat, quod sonat vox prædestinatio. De aliis vero præelectis, dicit, vere esse prædestinatos : fatetur tamen eos ex quadam necessitate salvari. Et ita in illo genere necessitatis oportet, ut scientiam conditionatam admittat, non quidem effectuum contingentium ut sic, sed necessariorum in causa inducente necessitatem talium effectuum. Quomodo autem hoc conjungat cum libertate talium effectuum, seu cum modo comparandi libere felicitatem æternam in his hominibus, nunquam satis declarat et interdum videtur succumbere, et quoad hos prædestinatos non bene de eorum libertate sentire. Quæ doctrina quot absurda et incommoda contineat, satis per se clarum est et ex sequentibus constabit. Nunc solum commemorata sunt, ut intelligatur quanta sit necessitas illius scientiæ ad non hallucinandum in prædestinationis negotio.

12. *Modus alius explicandi necessitatem hujus scientiæ.*—Alii denique de prædestinatione ita sentiunt, ut fateantur fieri per quamdam efficacem intentionem Dei, qua ex se elegit

omnes salvandos ad gloriam, ante omnia prævisa merita. Negant tamen fieri prædestinationem per absolutam præfinitionem omnium actuum liberorum in particulari, prout futuri sunt media ad obtinendam gloriam, ad quam quis fuit electus. Putant enim hoc genus præfinitionis tollere libertatem, si fiat per respectum ad auxilium de se prædeterminans voluntatem humanam ad actum præfinitum : et secluso hoc modo prædeterminationis, putant esse impossibile habere Deum præscientiam conditionatam et infallibilem talium actuum in particulari et sine illa, putant esse impossibile effectum præfiniri. In quo plane consequenter loquuntur, et necessitatem hujus præscientiæ ad veram prædestinationem agnoscunt.

13. Si autem ab illis quæratur, quomodo Deus efficaciter provideat suis electis media ad gloriam, ut illam infallibiliter consequantur : quia quod non habet in præscientia, providere non potest; respondent, non providere illis indefinite et determinate de tali, vel tali medio particulari, ut per illud omnino salventur ; sed providere de uno medio per voluntatem antecedentem, ut si homo electus consentire voluerit, per illud salvetur. Et tunc si Deus prævidet liberum arbitrium annuere, jam scit suam voluntatem fore infallibiliter implendam. Si autem scit liberum arbitrium restitutum, tunc prævidet de alio medio : et si illud non succedit, providet de alio, et in hoc persistit, ac durat, quasi opportune et importune auxiliando, donec tandem effectum consequatur. Qui modus dicendi solet attribui D. Thomæ, q. 6, de Veritate, art. 3, ubi hoc modo videtur prædestinationem explicare.

14. Verumtamen, etiamsi modus hic admitteretur, necessariam esset ad illum prædestinationis modum, aliquam scientiam conditionatam admittere. Hoc enim probat ratio supra facta, quod nemo intendit efficaciter et infallibiliter finem, nisi certus de mediis, quibus illum indefectibiliter consequatur, ergo in illo signo, quo Deus habet talem electionem prædestinati, jam intelligitur habere in sua præscientia parata media, quibus possit certissime salvare libere eum, quem eligit, ergo per talem scientiam præcognoscit, quod si talia media illi homini dederit, ille convertetur, perseverabit et salvabitur, habet ergo conditionatam scientiam. Sed interest modi, quia juxta illam scientiam, hæc præscientia non est de infallibilitate alicujus medii in particulari et distincte, sed tantum in communi et confuse. Itaque juxta hanc opinionem, non præscit Deus : *Si hic et nunc tale auxilium dedero, iste convertetur, vel talem actum efficiet, scit tamen, si hominem hunc his auxiliis insecutus fuero* (ut sic dicam) *tandem aliquando consentiet*, et sic de aliis. Nam sicut in effectu hoc ad minimum necessarium est, ut talis electio ad exitum perducatur : ita in præscientia necessarium est, ut voluntas divina possit se ad talem electionem determinare.

15. *Præcedentis opinionis censura.* — Ex ipsa vero hujus sententiæ explicatione, constare facile potest, quam sit creditu indigna. Nam imprimis tribuere Deo illam scientiam confusam, per quam sciat se posse hoc, vel illo auxilio voluntatem humanam perducere ad finem a se intentum, quamvis nesciat determinate, quo auxilio id sit consecuturus, nec per quem actum homines sit salvaturus, quis non videat, esse valde alienum a divina perfectione? Deinde, ille modus providendi, quasi tentando diversa media, ut si unum non succedat, aliud applicetur, est etiam imperfectissimus, Deumque minime decens. Ac præterea certitudo illius præscientiæ confusæ, quæ non fundatur in distincta cognitione et intuitione futuri effectus determinati, vix potest satis fundari, si debeat esse tanta, ut oppositum implicet contradictionem, qualis revera necessaria est, ut locum habeat prædefinitio divina. Quia implicat contradictionem, voluntatem Dei, prædefinientem aliquid absolute, non impleri, ergo non potest inniti, nisi præscientiæ ita certæ, ut oppositum implicet contradictionem. At vero illa præscientia, cum non sit in ipso effectu et in veritate illius objective præsente, oportet ut sit tantum in causa, causa autem non est, nisi multitudo auxiliorum, ex quibus nullum ponitur per se efficax, nec prætermi-nans physice voluntatem, unde nulli illorum non repugnat non habere effectum, ergo nec implicat contradictionem, quod ex tota collectione non sequatur, quantum est ex vi auxiliorum : ergo scientia in tali causa non est sufficiens, ut voluntas divina prædefiniat absolute aliquid, quod non, nisi per talia media est operatura. Illa ergo præscientia confusa admittenda non est, sed necessaria est particularis et distincta, ut divina præelectio, præfinitio, ac vera prædestinatio locum habeant.

16. Quamobrem persuadere mihi nunquam potui, D. Thomam in illa quæst. de Veritate, in dicto sensu fuisse locutum, ita ut existimaverit instar hominis ad executionem suæ intentionis procedere Deum, vel in tempore : vel

in æterna dispositione suæ providentiæ, statuendo dare unum medium, nesciens, an efficax futurum sit, eo animo, ut si illud non successerit, apponat aliud. Hoc enim constat dici non posse, secundum fidem, quoad temporalem executionem : quia jam ab æterno præscivit Deus per scientiam visionis et absolutam, quod medium futurum sit efficax, vel inefficax. Nec etiam dicendum est in æterna dispositione divinæ providentiæ : quia esset etiam valde imperfectus providendi modus, quia supponit quemdam ignorantiæ modum, et consequenter tribuit Deo cæcam providentiam circa singula media, quia decernit tale medium applicare, nesciens pro illo signo, quale futurum sit, efficax ne an inefficax, ac proinde ponit, Deum quasi tentando procedere in sua providentia, etiam in illa, qua præcipuos effectus et principaliter prædefinitos procurat. Ac denique negat Deo potestatem prædefiniendi et volendi ex se, et efficaciter actum aliquem liberum humanæ voluntatis, in particulari et cum omnibus circumstantiis ejus : quæ omnia absurda videntur et valde contraria Augustino in Enchirid., et in libro de Prædestin. Sanctorum, et de Bono perseverantiæ, et in aliis quam plurimis locis.

17. *D. Thomas explicatur.* — *Deus non ignorat defectum medii inefficacis, sed medium inefficax adhibet ante efficax propter suavem providentiam.* — Existimo ergo D. Thomam solum voluisse declarare, quomodo cum prædefinitione et determinatione finis infallibiliter consequendi, esse possit libertas in mediis : quia nimirum potest in illis manere talis indifferentia, ut licet unum frustretur effectu, aliud adhibeatur, et sic consequenter, donec medium aliquod efficiat, quod intenditur. Quem modum providentiæ, ait, servare Deum, cum homine, quem ad gloriam consequendam infallibiliter ordinavit, *nam tot* (inquit) *adminicula ei præparat, ut vel non cadat, vel si ceciderit, resurgat.* Non tamen dixit, nec insinuavit D Thomas Deum in eo signo in quo de his mediis in sua æterna providentia disponit, ignorare, an tale medium futurum sit inefficax, vel an homo casurus sit, etiam si illud detur, sed dicit ita se gerere Deum pro servanda libertate, et propter alios fines sapientiæ suæ. Ut licet id præsciat, nihilominus det tale medium et permittat lapsum in suo electo, quia ipsemet Deus prænovit, quo alio medio illud malum reparari possit et cum effectu reparandum sit. Providet ergo Deus medium unum in defectum alterius, non quia ignoraverit futurum defectum, etiam priusquam decerneret tale auxilium dare, sed quia ita expedit ad suavitatem providentiæ suæ : et ita se gerit in mediorum indifferentia et libertate servanda, ut et prædestinatio interdum tribuat auxilium inefficax, ac si nesciret futurum eventum ex tali medio, si illud applicetur et pro tempore opportuno provideat auxilium efficax, quod tam infallibiliter operetur intentum effectum, ac si esset causa necessaria.

18. *Hæc scientia ordine rationis est prior decreto.* — Igitur ex dictis satis probata relinquitur necessitas hujus scientiæ ad propriam prædestinationem et præfinitionem Dei. Unde enim fit, hujusmodi scientiam, secundum rationis ordinem, esse priorem, quam decretum prædestinationis, patet : quia hæc prioritas solum consistit in quodam ordine necessariæ præsuppositionis, eo modo, quo intellectus dicitur prior voluntate. Hanc autem præsuppositionem necessariam esse, probant omnia quæ diximus.

19. *Satisfit rationi dubitandi.* — *Prædestinatis non dicitur inchoata, nec perfecta in scientia ante decretum.* — *Scientia hæc non supponit decretum de objecto conditionato.* — Nec obstat ratio dubitandi in contrarium posita : fatemur enim hanc scientiam non esse prædestinationem ipsam, nec ad illam intrinsece pertinere, quia hæc scientia ex parte Dei necessaria est, et suo modo naturalis, prædestinatio autem est actus liber. Unde donec intelligatur Deus aliquod decretum liberum quasi elicere, non intelligitur prædestinationem inchoare, nedum perficere. Dico autem quantum est ex parte Dei, quia ex parte objecti habet illa scientia contingentiam aliquam, quatenus objectum ejus posset absolute loquendo non esse futurum, et si illud non fuisset futurum, non esset in Deo talis scientia secundum illum peculiarem respectum. At supposita veritate objecti, est necessario in DEO talis scientia. Unde quia nullum supponit in DEO decretum liberum, ideo ex parte Dei naturalem, et necessariam esse dicimus, ideoque ad prædestinationem intrinsece non pertinere. Non ignoramus esse aliquos, qui dicunt, scientiam illam supponere in Deo aliquod decretum liberum, de objecto conditionato : sed hoc falsum esse suppono, quod alibi probavi et forsan in discursu hujus operis iterum dicam. Et ad rem præsentem nihil refert, quia tale decretum, cum conditionatum sit ex parte objecti, et simpliciter nihil ponat in esse, ad providentiam divinam per se non pertinet, ergo multo minus potest ad prædestina-

tionem pertinere, et consequenter nec præscientia illa conditionata posset esse prædestinatio, etiamsi in illo fundaretur. Unde etiam clarum est, scientiam illam non pertinere ullo modo ad prædestinationis effectus, vel quasi effectus, cum præcedat, et non sit libera ex parte Dei. Relinquitur ergo, ut sit aliquo modo ratio vel conditio prævia ad prædestinationem.

20. *Quorumdam objectio dissolvitur.—Scientia hæc non est conditio necessaria ex parte hominis sed Dei.*—Neque tandem hinc sequitur, dari causam vel rationem prædestinationis ex parte meritorum hominis, ut aliqui vehementer objiciunt. Qui non advertunt idem argumentum posse fieri contra ipsos admittentes hanc præscientiam in auxilio prædeterminante. Quantumvis enim fingatur dari hoc auxilium, nunquam illud tale proponendum est, ut veram rationem meritorum excludat, ut ex certa fide constat: ergo Deus, priusquam hominem talem prædestinet per talia auxilia, præscit eumdem hominem meriturum esse gloriam, si illi dentur talia auxilia prædeterminantia. Et nihilominus inde non fit prædestinare Deum hominem propter talia merita, sed potius prædestinare illum per talia merita, ergo nec in nostra sententia id sequitur, quia ad vim illationis parum refert, quod illa præscientia sit in causa, vel in ipsa veritate eventus futuri. Non est ergo illa scientia prævia ad prædestinationem tanquam conditio necessaria ex parte hominis, sed ex parte Dei: id est, non est necessaria, quia applicet vel proponat divinæ voluntati rationem aliquam ex parte hominis, quæ moveat illum per modum meriti hominis ad prædestinandum illum: quia in re quæ nec est, nec cognoscitur ut aliquando futura, non potest talis ratio motiva fundari. Solum ergo est necessaria, ut objectum illud proponatur Deo tanquam prædefinibile, ut infallibiliter futurum, et ut possit habere rationem medii efficacis in mente Dei, ut sub illa ratione eligatur, vel etiam ut finis proximus intendatur. Unde non sequitur quod sit in illo objecto alia ratio movens, præter finalem quæ non repugnat prædestinationi, ut infra dicam: prædestinat enim Deus hominem, non quia habet, vel habiturus est merita, sed ut illa habeat et sanctus sit, juxta illud: *Prædestinavit nos ut essemus sancti.*

21. *Necessitas scientiæ conditionatæ non est propter effectum, sed propter prædestinationem.*—Addendum vero ultimo est et valde considerandum, aliud esse, hanc scientiam esse per se ac simpliciter necessariam ad effectus qui prædestinantur, per se spectatos: aliud vero esse necessariam ad prædestinationem, et consequenter ad ipsos effectus, ut ex prædestinatione fiat. Hactenus enim solum diximus hoc secundum, ex quo non sequitur primum: nec in rigore verum est, quia prædestinatio seu præfinitio non est ex parte effectus simpliciter necessaria, ut effectus aliquando sint: nam actus mali non præfiniuntur, et tamen fiunt absque præfinitione: ergo quantum est ex parte sua, et solius effectionis, possent eodem modo fieri boni absque præfinitione et prædestinatione proprie sumpta. Ergo ex eo quod præscientia illa sit necessaria ad præfinitionem, non sequitur esse necessariam ad effectum ipsum præfinitum, secundum se spectatum. Ratio autem a priori est, quia ut effectus sit futurus, satis est quod Deus velit dare voluntati creatæ omnia principia necessaria ad talem actum, juxta exigentiam ejus, et quod offerat ex parte sua concursum necessarium, et ejusdem ordinis cum actu: et quod sinat arbitrium operari, paratus illud juvare, si per ipsum non steterit: nam, his positis, præcise et absque alio adjuncto stat, illum effectum esse futurum vel sequi, cooperante libero arbitrio. At vero omnia illa possunt poni absque præfinitione absoluta ipsius actus, quantum est ex parte actus secundum se spectati. Unde illa etiam omnia sub conditione posita absque alia præfinitione, vel posita, vel in conditione inclusa, sufficiunt, ut præscire possit Deus quid esset operatura voluntas, si talis conditio poneretur, ergo ad futuritionem talis effectus ex parte ejus non est necessaria talis præscientia. Est tamen necessaria illa præscientia ad divinam præfinitionem ex parte ipsius Dei, quia nihil potest esse volitum quin sit præcognitum, ut declaratum est. Nam sicut in hominibus eo esse potest perfectior providentia, et securior præordinatio et electio voluntatis, quo fuerit in homine major cognitio efficacitatis mediorum (quæ cognitio in mediis naturaliter operantibus oritur ex perfecta scientia virtutis eorum: in mediis autem contingentibus oriri solet ex majori experientia præteritorum, et majori vi conjectandi futura ex præteritis, vel ex aliis indiciis): ita in Deo summa et singularis providentia, per quam præfiniuntur media per absoluta decreta, supponit de illis scientiam futuræ efficacitatis eorum, si talia applicentur, in qua cognitione dicta conditionata scientia continetur.

CAPUT VIII.

SIT NE VOLUNTAS ABSOLUTA DANDI GLORIAM ELECTIS, PRIMUS ACTUS, QUEM DEUS HABET ERGA HOMINES, QUI SALVANTUR.

1. *Status quæstionis.* — Explicata scientia, quam necesse est in divino intellectu præsupponi ante totam prædestinationem : dicendum est de actibus voluntatis. Nam sicut libertas formalis in sola est voluntate, ita etiam constat prædestinationem vel in illa esse, vel in aliquo ejus actu initium sumere. Quia igitur gloria, seu beatitudo finis est gratiæ, et omnium donorum ejus, et finis solet prius amari, quam media, ideo videndum est, an primus actus, quem divina voluntas habet circa homines, qui saltem cum effectu consecuturi sunt, versetur circa ipsammet gloriam prius ratione, quam circa media divinæ gratiæ. Ut autem tollatur ambiguitas vocum, suppono sermonem esse de voluntate absoluta et efficaci, et non tantum de voluntate simplicis complacentiæ. Nam, quod aliqua voluntas antecedere debeat, nemo est qui dubitet : sed illa potest esse simplex affectus, seu conditionata voluntas, quam Deus etiam habet erga eos qui non salvantur : et illa etiam dicitur in quodam sensu voluntas beneplaciti, quia Deus ex se illam habet, et per illam vult homini bonum magnum, quantum ex se est. Quod ergo inquirimus est, an circa homines, qui salvantur, non habeat Deus solum talem affectum simplicem, sed potius absolutum decretum de felicitate eorum, ita efficax, ut illo posito infallibile sit, fore salvandos. Solet autem hoc decretum Dei in Scriptura per antonomasiam vocari : *Bona voluntas Dei, Beneplacitum ejus, Dilectio Electio et Propositum,* de quibus vocibus nonnulla controversia est, an diversa significent, de qua re, in capite decimo, pauca dicemus. Nunc vero ab illa quæstione abstrahendo, indifferenter illis vocibus utemur.

2. *Ratio dubitandi.* — Ratio ergo dubitandi est, quia vel hæc dilectio Dei est necessaria, ut homines salventur, vel non : primum dici non potest, ergo non est ponenda in Deo talis dilectio. Probatur minor, quia si talis dilectio est necessaria ad salutem, quos Deus ita non dilexit, salvari non possunt, quia non habent ex Deo omnia ad salutem necessaria, sine quibus salvari non possunt. Consequentia vero probatur : quia si talis actus necessarius non est, imprimis sine fundamento ponitur, quia nec ex revelatione habetur, neque ex effectibus colligitur. Deinde est superfluus, quia Deus circa eos, qui salvantur, necessario habet voluntatem aliam dandi illis gloriam propter merita prævisa, quia in tempore confert propter merita : ergo ab æterno voluit dare propter eadem merita jam præcognita : ergo superfluus est alius actus, qui antecedat præscientiam meritorum. Imo hinc videtur ulterius concludi, talem actum esse impossibilem, quia ex vi illius nulla mutatio in creatura sit, quandoquidem quidquid sit in prædestinatis, sine illo fieri potest. In voluntate autem divina nullus potest esse actus liber, nisi per aliquam mutationem creaturæ. Quod patet, quia ex tali actu consurgit nova aliqua relatio inter Deum et creaturam, saltem relationis : nova autem relatio inter duo extrema esse non potest sine mutatione alterius, sed per talem actum non mutatur Deus : ergo necesse est, mutari creaturam : ergo si actus non est necessarius ad mutationem creaturæ, nec possibilis est.

3. *Prima opinio.* — In hac re prima opinio est negans, habere Deum decretum dandi gloriam, quod et sit absolutum, et in aliquo signo rationis, vel præcedat, vel sequatur præscientiam et voluntatem meritorum, et aliarum gratiarum, quæ conferuntur prædestinato. Unde (inquiunt) auctores hujus sententiæ, supposita scientia simplicis intelligentiæ et scientia conditionata futurorum contingentium, Deum unico decreto simplicissimo consummare prædestinationem uniuscujusque hominis salvandi : quo decreto vult illi seriem aliquam mediorum, quibus per dictam scientiam præcognovit, infallibiliter consecutorum hominem gloriam, si talia media illi conferrentur. Unde per hanc voluntatem Deus vult prædestinato gratiam et gloriam : non tamen prius gloriam, quam media gratia, etiam secundum rationem.

Prima ratio opinionis.— Fundamentum eorum est, quia Deus vult illa omnia cum necessaria connexione, ita enim vult gloriam, ut non velit illam sine meritis, et ita vult merita, ut non velit illa sine sua vocatione, et adjutorio et nostra cooperatione : ergo impossibile est, ut voluntas absoluta dandi gloriam prædestinato in aliquo signo rationis præcedat. Patet consequentia, tum quia id, quod sine alio esse non potest, non est simpliciter prius : tum etiam quia talis voluntas, si concipitur ut prior, necessario est concipienda ut conditionata, scilicet, si habuerit merita, vel si cooperatus fuerit usque ad mortem.

4. *Rejicitur opinio.* — Hæc sententia neque habet firmum fundamentum, neque est apta ad explicandas rationes divinæ providentiæ et prædestinationis, quas nos sine aliquo ordine prioris et posterioris, fundato in habitudine, vel causalitate ipsorum effectuum inter se, explicare non possumus. Aut ergo hæc opinio in universum negat in voluntate Dei et intellectu hæc signa rationis, vel non. Primum est contra communem sententiam theologorum, quam, ut opinor, sufficienter probavit in primo tomo, tertiæ partis, disp. 5, sect. 1. Neque dicti auctores hoc videntur intendere : nam fatentur, Christum Dominum prius ratione esse prædestinatum, quam alios homines, et in reprobis prius ratione prævidisse Deum, et consequenter etiam permisisse eorum peccata, quam voluerit eorum damnationem. Si autem hæc signa in universum non negantur, neque in præsenti negotio negari possunt : nam sub illo decreto comprehenduntur plura objecta inter se subordinata tanquam finis et media : ergo necesse est, intelligere finem prius ratione esse intentum, quam media sint electa, quia finis est propter se, media autem propter ipsum. Unde in ordine intentionis media pendent a fine intento : finis autem non pendet a mediis electis : ergo necessario est prius intelligenda voluntas Dei, ut versatur circa gloriam, quam respicit ut finem, quam ut versatur circa beneficia gratiæ, quæ elegit, ut media. Confirmatur et declaratur, quia per scientiam illam conditionatam cognovit Deus non tantum unum ordinem mediorum, per quæ posset infallibiliter perducere electum ad tantam gloriam, sed plures et fortasse infinitos : ergo decretum illud, ut determinatur ad gloriam, est per se independens ab acceptatione hujus, vel illius ordinis mediorum : ergo secundum se est prius, quam voluntas dandi talia media determinata.

5. *Respondetur ad fundamentum sententiæ.* —Unde facile respondetur ad fundamentum illius sententiæ sumptum ex connexione mediorum : negamus enim, voluntatem dandi gloriam esse necessario conjunctam cum electione talium mediorum : alia enim electio sufficeret ad complendam illam intentionem. Deinde, licet in illa intentione virtualiter includuntur voluntas mediorum, seu meritorum et gratiarum, non tamen formaliter, quod satis est, ut sit ratione prior, sicut in nobis intentio finis etiam includit virtualiter voluntatem mediorum, saltem in communi, et nihilominus est simpliciter prior electione mediorum, et in nobis esse potest prior tempore propter imperfectionem nostram : ergo in Deo prior erit secundum rationem. Ac denique ob eamdem causam illud decretum, ut præcise terminatum ad gloriam, non est conditionatum, sed absolutum : quia licet effectus gloriæ in re ipsa conferendus non sit, nisi posita tali causa, vel conditione ; tamen hæc ipsa conditio est etiam absolute volita, saltem implicite et virtualiter per illum actum. Vel aliter (et in idem redit) actus ille circa finem talis est, ut obliget voluntatem ad eligendum media aliqua efficacia, per quæ illa intentio efficax impleatur. Quando autem decretum de fine hujusmodi est, et quando ipsa conditio comprehenditur hoc modo sub objecto ejus, non potest dici actus conditionatus, sed absolutus respectu objecti adæquati. Sicut in effectibus naturalibus, quando Deus intendit pluviam, verbi gratia, et ideo ordinat causas elevantes vapores et congregantes nubes : illa intentio absoluta est ex sententia omnium, quanquam effectus non sit ponendus sine hac, vel illa conditione. Quia illamet intentio virtute ita complectitur hanc conditionem, ut ex se infallibiliter inferat providentiam necessariam, ut talis conditio ponatur, et hoc est manifestum signum voluntatis absolutæ : sic ergo se habet decretum illud circa prædestinatos.

6. *Objectio.* — Sed aiunt, inter voluntatem finis et mediorum, non intervenire ordinem prioris et posterioris, etiam secundum rationem, nisi ubi inter intentionem et electionem mediat inquisitio mediorum ac tandem electio. At in Deo non invenitur hæc imperfectio, sed ante omnem voluntatem finis, et mediorum supponitur in eo perfectissima comprehensio et actualis consideratio mediorum omnium, per quæ potest homo ad gloriam infallibiliter perduci, si ad eam efficaciter eligatur, sicut ergo in Deo necessarium non est, ut dilectio ad gloriam secundum rationem sit prior quam præscientia mediorum efficacium, ita etiam non est necessarium, ut sit prior ratione illa dilectio ut terminata ad finem, quam ut terminata ad media. Et confirmatur ac declaratur, quia ita se habet finis in operabilibus seu diligibilibus, sicut principia in speculabilibus, at Deus licet sciat effectum per causam, non prius scit causam quam effectum, quia scit effectum in causa : ergo similiter, licet velit finem per media et media propter fines, non prius vult fines quam media. Quia sicut in scientia non est causalitas, etiam secundum rationem, inter scientiam causæ et effectus, sed habitudo causæ, et effec-

tus est tantum in objectis ipsis inter se: ita inter voluntatem finis et mediorum ex parte actus divini, non est causalitas, etiam secundum rationem, sed tota habitudo est inter ipsas res volitas.

7. *Solutio.—Attributum quod est ratio alterius est prius illo.* — Respondetur, falsum imprimis esse quod assumunt, oportere ut intercedat consultatio inter intentionem finis et electionem mediorum, ut sit inter illas ordo rationis. Quod probatur primo. Quia in Deo, ut unum attributum sit prius ratione alio, satis est, ut secundum continentiam eminentem et virtualem distinctionem rationis, unum sit ratio alterius, quomodo intellectus est prior ratione voluntate, et misericordia dicitur esse prior quam justitia, nec necesse est ut inter illa aliquid aliud intercedat: ergo etiam inter actus liberos, ut unus sit prior alio, satis est ut et possint ratione distingui cum fundamento in re propter distinctionem objectorum et contingentiam virtualem: et quod unus sit ratio alterius, etiamsi inter illos non interveniat alius tertius actus, vel ejusdem, vel alterius potentiæ. Ita vero se habent intentio finis et electio mediorum, sive sint omnino efficaces et absolutæ, sive aliquo modo conditionatæ, quia media ut media non eliguntur, nisi propter finem intentum: atque ita ratio volendi medium, ex parte eligentis, est intentio finis, ergo necesse est secundum rationem supponi intentionem.

8. Nec refert quod finis sit volitus dependenter a mediis, nam omnis finis hoc habet quod est volitus aliquo modo dependenter a mediis, ergo vel nunquam intentio finis absoluta præcedit in nobis ordine naturæ ad electionem mediorum, quod dici non potest: vel id non obstat, quominus in Deo intentio efficax finis ordine rationis præcedat. Et ratio est, quia illa dependentia finis a mediis, est in executione, non in intentione: et ideo non obstat, quominus finis, qui non est, nisi per media acquirendus, prius in se intendatur quam media ad illum eligantur vel acceptentur. Eo vel maxime, quod interdum illa media sunt multiplicia et ex vi intentionis finis, non necessario eligitur hoc potius quam illud, sed ex libertate voluntatis, et ideo recte intelligitur voluntas prius ratione efficaciter determinari ad finem quam ad certa media. Satisque est, ut dicebam, quod in illa intentione includatur virtute voluntas mediorum in genere, sine determinatione ad hæc, vel illa. Unde quando contingit, medium esse unum tantum, accidentarium id est, et non tollit, quin ratio intentionis per se sit independens a voluntate determinata medii, hoc autem satis omnino est ad proprietatem rationis.

9. Secundo: nisi ita dicamus, nunquam in Deo distinguere poterimus, unum esse prius ratione alio propter solam habitudinem finis: itaque non bene dicemus, Deum prius ratione voluisse gloriam, et exaltationem Christi, quam passionem ejus: quia revera non voluit gloriam, et exaltationem Christi, nisi ut adquirendam per passionem: loquor enim de gloria corporis, illam enim per sua merita acquisivit, ergo et Deus illum ita ordinavit, et voluit. Similiter sequitur, Deum non prius voluisse, Christum esse hominem, quam virginem esse matrem Dei et ad illam mittere angelum, et quod ipsa daret consensum: quia non voluit incarnationem, nisi dependenter ab his mediis, ut in re ipsa ponenda erat. Et simili ratione dicere non poterimus, Deum prius elegisse Virginem in Dei matrem, quam decreverit illam sanctificare in utero matris, et Virginem, ac innocentem, et humilem custodire: quia non voluit ei illam dignitatem, nisi dependenter ab his mediis, et dispositionibus, imo et a libero consensu ejus. At constat, hæc omnia rectissime dici, quamvis in eis non procedat Deum ex intentione ad consultationem, et inde ad electionem, ergo illud fundamentum nullius momenti est ad tollendum rationis ordinem.

10. Tertio addo, etiam in hominibus non esse necessarium, ut interveniat consultatio inter intentionem, et electionem, ut sit ordo non solum rationis, sed etiam causalitatis, et naturæ, vel temporis inter illos duos actus. Quia illi sunt re ipsa distincti, etiam si non intercedat consultatio: et habent ordinem per se, ita ut unus ab alio oriatur, ergo hoc satis est ad ordinem naturæ. Quod ita declaro. Ponamus, hominem sapientissimum, et prudentissimum, qui prius, quam statuat secum de consequendo, aut procurando aliquo fine, verbi gratia, de salute, dignitate, etc., optime noverit omnia media, quibus potest talis finis procurari, simulque sciat, quæ media sint meliora, vel difficiliora, ac denique convenientiora. Hic ergo homo, si velle incipiat, prius statuit de fine, quam de mediis, et in illo intentio finis antecedet, ordine saltem naturæ, electionem mediorum. Quin potius contingere potest, ut consultatio quasi speculativa antecedat intentionem finis reipsa conceptam: et quod facto judicio de tota utilitate, vel convenientia mediorum, voluntas incipiat deliberationem suam, tam circa finem, quam circa media: et tamen

etiam tunc incipit a fine, eritque prior secundum rationem intentio finis, quam electio mediorum, quia etiam tunc est causa, vel ratio ejus. Talis vero est in Deo scientia, quæ antecedit omnes actus liberos, est enim quasi speculativa formaliter, sufficiens tamen ex parte objectorum, quæ proponit ad excitandum effectum, seu ad proponenda voluntati objecta, in quæ tendat, ergo ratione objecta ipsa natura sua postulant : nam scientia, quæ antecedit, non potest impedire in Deo ordinem rationis in actibus voluntatis, quia ille ordo nec repugnat Deo secundum se, nec alias ex generali aliqua ratione repugnat illis actibus : velut in hominibus ostensum est.

11. *Objectio.* — *Satisfit.* — Dices, in Deo non antecedere tantum scientiam de convenientia vel utilitate mediorum, sed etiam antecedere scientiam conditionatam de futuro eventu ex vi talis medii, si applicetur, quæ scientia in homine non antecedit. Respondeo, imprimis hoc esse impertinens, quia illa scientia futurorum sub conditione, non alia ratione juvat ad intentionem, vel electionem, nisi in quantum proponit talia media, non solum ut utilia possibiliter, sed etiam ut certa seu ut infallibiliter deservientia ad consecutionem finis, hoc autem non tollit, quin finis sit ratio volendi talia media, qualiacumque illa sint, et cognoscantur : ergo nec tollit ordinem rationis, qui in tali ratione volendi præcise fundatur. Deinde addo, etiam in homine posse similem scientiam antecedere homini proportionam, nam si medium sit causa naturalis agens, poterit cum certitudine cognosci, quid factura sit, si applicetur : si vero sit causa libera, seu contingens, poterit saltem per cognitionem conjecturalem, et probabilem præjudicari, quid in tali occasione factura sit talis causa : quæ cognitio homini sufficit ad suam electionem, quia incertæ providentiæ nostræ, et ita servatur eadem proportio. Denique licet contingat, in homine antecedere hanc conditionalem certissime cognitam, *si talis finio intendatur, necesse omnino est, tale medium eligere :* nihilominus voluntas humana de utroque actu determinans incipit intendendo finem, et illa intentio præcedit secundum rationem electionem medii, quantumvis necessarii, quia est suo modo causa ejus : et licet fingatur non esse propria causa, sed uno actu velle tunc hominem finem, et medium ; nihilominus secundum rationem talis actus prius terminatur ad finem, quam ad medium, quia *propter quod unum quodque tale, et illud magis,* et illud etiam prius.

12. *In Deo potest reperiri scientia, quæ inter voluntatem finis, et mediorum intercedat.* — Ultimo adjungo, licet gratis demus, oportere, ut inter voluntatem finis, et medii intercedat aliqua scientia, ut sit ordo inter illas, etiam hoc in Deo reperiri aliquo modo, et sine imperfectione, per solum respectum et habitudinem rationis. Quod ita declaro, nam in Deo scientia futurorum absoluta est post decretum liberum Dei, multoque magis omnis scientia visionis, sive hæc sit de creaturis extra Deum existentibus, sive hæc de ipsis actibus liberis Dei, ut terminatis ad creaturas : nam Deus postquam vult libere aliquid extra se producere, statim scit, se id velle, videndo in se decretum, liberum, quod prius ratione non videbat, ut jam præsens et elicitum, nostro modo loquendi. Sic ergo dum intendit dare Petro gloriam ; videt in se hanc intentionem : hæc autem visio, et scientia potest optime, et merito intelligi, ut media inter illam intentionem finis, et voluntatem mediorum, ergo jam intercedit aliqua scientia, quæ multo magis constituat ordinem rationis inter illam intentionem, et voluntatem mediorum. Minor probatur, quia volens medium non applicatur ad talem voluntatem medii ex vi finis, secundum se tantum spectari, sed ut voliti, nam finis non movet absolute ad volendum medium propter ipsum, nisi ut jam propter se, vel in se volitus : ergo necesse est, ut ad electionem ut sic, antecedat cognitio de fine, non tantum ut bono, sed etiam ut jam volito : ergo necesse est, ut antecedat scientia de ipsa intentione libera, per quam finis volitus est : ergo illa scientia intercedit secundum rationem inter electionem et intentionem.

13. Ex his ergo satis responsum est objectioni factæ. Ad exemplum vero illud de scientia effectuum in causa, dici imprimis potest, etiam esse priorem ratione scientiam causæ, quam scientiam effectus in illa. Deinde dicitur, non esse omnino eamdem rationem, quia effectus sunt omnino determinati in causa, et ideo illa, ut talis est, non cognoscitur, nisi cum habitudine ad affectus. At finis ex se non determinat certa media, ut expositum est. Sciendum est autem, quod omnia, quæ adduximus, probant quidem, nullam esse rationem negandi in Deo ordinem rationis inter intentionem gloriæ, et electionem gratiæ, quæ est medium ad gloriam : non tamen probant illam intentionem debere esse efficacem : quod superest nunc cum

aliis auctoribus disputandum. Ubi etiam examinabimus aliud punctum hujus primæ opinionis, quatenus negat, decretum dandi gloriam esse posteriorem præscientia meritorum, et voluntate dandi prædestinatis gratiam, et alia media ad consequendam gloriam, nam hoc nobis probatur, ut in sequenti opinione dicemus.

14. *Secunda opinio.* — *Voluntas justitiæ est posterior voluntate misericordiæ.* — Est igitur secunda sententia, quæ docet voluntatem absolutam dandi gloriam non esse in Deo ante prævisa merita, et consequenter nec ante voluntatem dandi gratiam, a qua procedant illa merita : tamen post hanc præscientiam, et voluntatem meritorum et gratiæ, subsequi in DEO voluntatem dandi gloriam : et inter has voluntates esse rationis ordinem, et in illo posteriorem esse voluntatem dandi gloriam. Atque in hac posteriori parte dissentit hæc opinio a præcedenti, et mihi etiam valde placet, quoad hoc, sit credamus habuisse Deum aliquam voluntatem dandi gloriam electis post illorum merita prævisa, et post voluntatem dandi gratiam, existimoque esse communem sententiam, nec posse negari, ut infra declarabimus. Nunc breviter ostenditur, quia non possumus negare esse in Deo voluntatem dandi gloriam, quæ sit actus justitiæ, sive commutativæ, sive distributivæ : sicut est certum esse in Deo voluntatem puniendi et infligendi pœnam æternam, quæ est actus justitiæ vindicativæ. Sed illa voluntas haberi non potest, nisi post prævisa merita, cum perseverantia finali in gratia, quæ præscientia supponit voluntatem dandi gratiam, et merita, ergo talis voluntas dandi gloriam posterior est et illa præscientia, et voluntate dandi gratiam. Atque ita voluntas justitiæ posterior est quam voluntas misericordiæ, ut late prosequitur Augustinus, libro de Gratia, et libero Arbitr., cap. 5, 6, 7 et 8. Sicut in damnatis voluntas puniendi, quæ est justitiæ, supponit scientiam futurorum peccatorum, et hæc supponit voluntatem permittendi, quæ non est specialis misericordiæ, sed communis providentiæ. An vero hæc voluntas dandi gloriam debitam propter merita prævisa, pertineat ad prædestinationem, vel ad illam consequatur, quæstio est de modo loquendi potius, quam de re, de qua inferius dicemus.

15. Prior pars ergo hujus sententiæ, quæ negat antecedere absolutam voluntatem dandi prædestinatis gloriam ante præscientiam absolutam meritorum illorum, tractanda nunc est. Nec enim defuerunt antiqui theologi, qui illam tenuerint, inter quos refertur Major, sed immerito, ut infra dicam. Tenuit vero illam Argentina in 1, dist. 41, art. 2, ubi etiam divus Bonaventura multum favet, et Alensis, 1. p., q. 28, Memb. 2, art. 2, et aliqui moderni constanter illam defendunt. Qui non negant, intentionem finis in aliquo signo rationis præcedere electionem mediorum, sed dicunt illam intentionem non esse absolutam, nec esse tantum circa prædestinatos, sed etiam circa reprobos, et æqualiter circa omnes, discrimenque inter eos in voluntate mediorum consistere. In hoc tamen ponunt differentiam inter naturales, et liberos effectus, seu inter fines consequendos mediantibus causis naturalibus vel liberis : quod in naturalibus præcedit intentio Dei absoluta, et efficax circa finem, ex vi cujus applicantur media, quia illa connexio mediorum cum fine potest esse necessaria : at vero quando finis est obtinendus per merita, seu media libera, tunc repugnare dicunt, ut absoluta finis intentio præcedat. Ad hanc autem sententiam confirmandam adducunt ex Augustino varia testimonia, quæ nunc omitto, cum aliis conjecturis, de quibus alibi dixi latius.

16. *Prima ratio pro secunda sententia.* — Duæ igitur rationes sunt fundamentales. Una est, quia talis voluntas Dei absoluta, antecedens absolutam præscientiam meritorum, seu liberæ cooperationis, inferret necessitatem libertati repugnantem. Probatur sequela, quia posita illa voluntate, impossibile est, effectum non sequi: ergo necessario sequitur: nec satisfaciet, qui dixerit, hanc esse necessitatem tantum consequentiæ, seu in sensu composito, quæ non repugnat libertati. Nam ex sententia Anselmi, libro de Concordia præscientiæ, et prædestinationis, necessitas ex suppositione est necessitas simpliciter, quando suppositio est antecedens, et prævenit hominis libertatem, quia tunc non est in potestate ejus. Nam si consequentia est necessaria, et antecedens non est in potestate mea, etiam consequens non est in mea potestate, sed necessario, ac simpliciter sequitur : illa autem voluntas absoluta Dei ponitur præveniens liberum consensum : ergo tollit libertatem.

17. *Secunda ratio.* — Alia ratio est, quia si Deus ex æternitate mere gratis, et absque prævisis meritis voluisset efficaciter dare aliquibus gloriam, etiam in tempore daret gratis, et sine meritis, quia ita dat in tempore, sicut in æternitate decrevit : constat autem secundum fidem gloriam in tempore non dari gratis, præsertim adultis : ergo neque in æternitate ita decreta est.

18. *Impugnatur secunda opinio.* — De conclusione hujus opinionis dicam inferius. Fundamentum autem ejus primum mihi valde displicet : nam supponit hoc principium, scilicet, *non posse Deum absolute prædefinire actum aliquem, vel effectum libere, vel per media libera in tempore efficiendum, nisi prius secundum rationem videat Deus absolute illum effectum esse futurum.* Quod imprimis est contra omnes fere theologos, præsertim antiquos, ut paulo post referam. Deinde variis exemplis ostendo esse falsum. Primo, certum est, Deum in eodem signo, in quo prædestinavit, Christum ut hominem Deum, prædestinasse illum gloriosum in anima, et in corpore, ut sumitur ex Augustino, tract. 105, in Joan., in fine, cum tamen in tempore non habuerit gloriam corporis, sine suis meritis. Et similiter, priusquam Deus prævideret mortem Christi futuram, præordinavit illum efficaciter ut redemptorem humani generis, quamvis illud munus non, nisi per opera libera præstandum esset. Datur ergo in Deo prædefinitio ad usum actuum liberorum ante præscientiam absolutam futuritionis eorum.

19. Secundo, Beatissima Virgo electa fuit ante prævisionem omnium meritorum ejus, ut esset mater Dei, cum tamen dignitatem illam non obtinuerit sine consensu libero, nec sine aliquo merito saltem de congruo. Quo exemplo coacti auctores contrariæ sententiæ, etiam hic fatentur illam voluntatem Dei non fuisse absolutam, sed solum affectum simplicem, quo optavit hanc fœminam concipere Verbum divinum, non quo id efficaciter prædefinivit. Sed profecto pugnant cum communi modo loquendi sanctorum, qui voluntatem illam electionem appellant. Imo Ecclesia dicit : *Elegit eam Deus et præelegit eam :* electio autem (juxta communem sensum in materia morali receptum) significat absolutam voluntatem.

20. Deinde Deus ante præscientiam meritorum, vel liberorum actuum Virginis, absoluta voluntate præfinivit Verbum carnem sumere, at non præfinivit hoc tantum confuse in communi, sed præfiniendo etiam in particulari, ut hanc carnem sumeret, non ex nihilo, sed ex fœmina, et ex tali fœmina, tum quia perfecta dispositio divinæ providentiæ hoc postulat, tum quia etiam beneficium incarnationis fuit ex sola sapientia, et charitate Dei, et maxime quoad præcipuas circumstantias ejus, quarum una est conceptio ex tali fœmina : ergo Deus ex se totum hoc præfinivit, ac prædestinavit. Propter quod alibi dixi, Prædestinationem Virginis ad maternitatem divinam fuisse conjunctissimam cum prædestinatione Christi. Imo valde probabile est, in eodem signo rationis fuisse Christum prædestinatum ut hominem, et ut filium Virginis, et simul prædestinatum esse, ut carnem sumeret, et ut eam sumeret ex purissimis sanguinibus Virginis, ac proinde prædestinationem Christi esse terminatam ad Virginem, saltem secundario, tanquam ad terminum relationis ejus, in quantum est filius hominis : vel certe, licet distinguantur duo signa rationis, unum, in quo Deus voluit Verbum fieri hominem, aliud in quo voluit, humanitatem ex tali fœmina accipere, non est verisimile, inter illa duo signa intercessisse merita Virginis prævisa, et propter illa Deum absolute decrevisse modum illum sumendi carnem, sed sicut ex sola sua voluntate primum decrevit, ita et secundum. Nam sicut primum fuit radix omnium meritorum omnium hominum, et ideo illius prædestinatio non potuit cadere sub humana merita, ita secundum est radix omnium meritorum, et omnium gratiarum, quæ datæ sunt Virgini, et ideo non potuit illius prædestinatio sub meritum ejus cadere. Et confirmatur tandem, quia Deus, absoluta voluntate sua præfinivit tempus, et horam, ac momentum Incarnationis, juxta illud Pauli ad Galat. 4 : *Ubi venit plenitudo temporis;* utique a Deo prædefiniti, ut omnes intelligunt, ergo multo magis præfinivit absolute maternitatem Virginis, præsertim quia, quod Incarnatio facta fuerit tali momento, non minus fuit dependens a consensu libero Virginis, quam quod fieret ex ipsa.

21. *Evasio quædam.* — Responderi aliter posset, Deum quidem hæc omnia præfinisse et absolute elegisse Virginem in matrem Dei, quia hi effectus per se non pendebant ex libero consensu Virginis, nec Deus in eo signo præfinivit illa facere medio tali consensu, sed absolute. Unde, licet per impossibile beata Virgo non fuisset præstitura consensum, nihilominus ex vi illius decreti fuisset facta mater Dei : et tunc maternitas non fuisset ullo modo præmium meriti ejus, sicut nunc fuit : quod tamen non fuisset contra decretum illud, quo prædestinata, seu electa fuerit beata Virgo ad maternitatem divinam, quia non fuerat electa ad maternitatem sub ratione beneficii. Atque ita illa prædefinitio, ut sic non est de effectu per se dependente ab usu libero hominis prædestinati : et ideo non est eadem ratio de illo, quæ est de electione ad beatitudinem, quia, ut infra dicam, nunquam Deus præfinivit dare beatitudinem, nisi cum dependentia per se a

futuris meritis et consequenter cum dependentia (inquam) non ipsius prædestinationis, sed ipsius effectus prædestinati.

22. *Argumentum ad hominem contra responsionem.* — Sed contra hoc objicio imprimis ad hominem secundam rationem, qua utuntur auctores illius sententiæ : quia Deus sicut confert in tempore beneficia, ita in æternitate illa prædestinat : sed Deus in tempore contulit Virgini hoc beneficium ex aliquo merito, vel dispositione libera ejus, ergo ita prædestinavit dare illud. Proceditque hic ratio firmius, magisque sine æquivocatione, quia non argumentamur ab effectu ad actum prædestinationis, quæ est sophistica argumentatio, ut infra ostendam, sed argumentamur ab effectu ad objectum prædestinationis, quæ videtur optima collectio, nam sub eadem ratione, sub qua res fit, vel datur in tempore, sub eadem prædestinata est fieri, seu dari quoad objectum ipsum et rationes ejus prædestinatam, quia totum illud debuit sub prædestinatione cadere. Sicut ergo in tempore comparavit Virgo maternitatem, per suum consensum liberum, ita prædestinata fuit in æternitate ad habendam maternitatem ut aliquale præmium sui meriti. Ulterius vero, licet concedamus non fuisse hoc totum prædestinatum in eodem signo, tamen eo ipso, quod intelligimus, Deum in aliquo signo præfinisse absolute, ut hæc fœmina esset mater Dei, intelligere debemus statim in sequenti signo et ante præscientiam omnium meritorum ejus, præfinivisse, ut darentur illi dispositiones condignæ matri Dei, inter quas dispositiones, non solum virtutum habitus, sed etiam boni actus includuntur. Nam modus ille exequendi prædestinatam incarnationem et maternitatem, medio consensu libero Virginis, profectus est primario ex infinita sapientia et bonitate Dei. Unde æque fuit præfinitus ante præscientiam omnis meriti, ac cæteræ dispositiones et circumstantiæ, præsertim cum in hoc nulla sit repugnantia, vel difficultas, ut statim dicam.

23. Simile argumentum sumi potest ex voluntate, qua Deus decrevit sumere carnem ex semine Abrahæ, eumque eligere, ut esset multarum gentium Pater : quam quidem electionem non mandavit executioni, nisi interveniente libero consensu et fide Abrahæ, et tamen fuit absoluta præfinitio et electio ante prævisam ejus fidem futuram, seu voluntatem. Et ad eumdem modum induci possunt multa similia, ut de apostolis, quibus Christus dixit: *Non vos me elegistis, sed ego elegi vos;* nam licet demus, loqui de electione ad apostolatum, tamen illum non receperunt sine consensu libero. Et nihilominus ait Christus Dominus : *Non vos me elegistis,* scilicet primo : *Sed ego elegi vos,* quasi diceret et per electionem meam feci, ut vos me elegeritis. Et eodem sensu dicitur de Paulo : *Vas electionis est mihi iste.* Et Joannes Baptista, vel Jeremias dicit : *Posuit me quasi sagittam electam.*

24. *Ratio a priori. — De efficacia divinæ voluntatis esse, ut quod vult infallibiliter fiat.* — Ratio denique a priori est, quia Deus in sua præscientia habet media, per quæ potest in tempore efficere, ut id, quod vult, definite, infallibiliter fiat et nihilominus libere fiat, ergo non repugnat divinæ potestati et voluntati, ut priusquam absolute prævideat aliquid esse futurum, simpliciter, ac definite velit ut illud sit : et simul velit, ut libere sit. Quin potius ut egregie dixit D. Thomas 1 p., q. 22, art. 4, ad efficaciam divinæ voluntatis pertinet, ut quod vult et fiat et infallibiliter fiat, sicut ipse vult. Unde Augustinus in Enchir., cap., 98 dixit: *Quis tam impie desipiat, ut dicat Deum malas hominum voluntates quas voluerit, quando voluerit et ubi voluerit in bonas non posse convertere.* Et lib. 1 de Gratia Christi, cap. 24 : *Intelligant* (inquit) *posse Deum interna, atque occulta, mirabili atque ineffabili potestate operari in cordibus hominum non solum veras revelationes, sed etiam bonas voluntates.* At vero quod Deus potest facere ex sua plena potestate, potest etiam prædefinite ex se et ex mera sua voluntate. Quia neque id excedit potestatem ejus, nec repugnat bonitati, ut per se constat : nec etiam violat hominis libertatem : quia per tale decretum vult Deus, ut homo ipse velit et libere se determinet, non immutando modum operandi ejus.

25. *Respondetur ad primam rationem secundæ opinionis. — Decretum dandi gloriam non est suppositio simpliciter antecedens.* — Unde facile solvitur prima ratio, de qua plura dicam infra tractando de Concordia. Nunc breviter respondeo, illam voluntatem non inferre necessitatem humanæ voluntati, quia non immediate et per se ipsam illam movet (secundum rationem loquimur) sed applicando media congrua, per quæ novit illam voluntatem humanam libere consensuram. Ac propterea tale decretum Dei non est suppositio simpliciter antecedens, quia supponit præscientiam conditionatam de consensu humano libere præstando, si hæc, vel illa media illi applicentur et virtualiter includit respectum ad talia me-

dia, non tanquam ad causam ipsius decreti, sed potius tanquam ad effectum, seu medium applicandum ex vi talis decreti, seu voluntatis.

26. *Respondetur ad secundam rationem.* — Nec secunda ratio majorem vim habet, sed æquivocationem committit in applicatione illius termini *gratis*. Potest enim cadere et in objectum voluntatis divinæ et in ipsummet actum voluntatis Dei, ut libere terminatum ad talem personam. Nos utimur illo hoc posteriori modo: in argumento autem sumitur priori modo, ut ex uno modo fit transitus ad alium, quæ tamen non est bona illatio. Declaro breviter exemplo humano : nam cum aliquis habet voluntatem libere donandi equum amico, tunc vult dare gratis, ita ut aliud adverbium cadat non tantum in actum voluntatis, sed etiam in objectum. At vero voluntas videndi equum, non est voluntas dandi aliquid gratis, ipsa tamen voluntas gratis haberi potest. Cujus signum est, quia talis voluntas interdum existimatur magnum beneficium et amicitiæ opus, quod clarius cernitur, quando inter duos, qui tali re indigent, vel illam desiderant, huic potius volo vendere quam illi ex mera libertate : eritque major gratia, quando non solum volo vendere, sed etiam procurare et juvare, ut habeat alius unde emat.

27. *Deus licet gratis eligat homines ad gloriam illam, tamen non dat gratis, sed ut præmium.* — Ad hunc ergo modum intelligenda est hæc Dei voluntas : intendit enim Deus gloriam homini, quem elegit, non utcumque, sed ut coronam et præmium : et ita, quamvis gratis habeat erga illum hanc intentionem, non tamen objectum ipsum vult dare gratis, sed per merita, quæ non prævidet, sed præparat potius, ordine rationis, ut postea videbimus. Non ergo repugnant illa duo, quod Deus in æternitate gratis eligat ad gloriam secundum ordinem intentionis, et tamen quod in tempore non det gratis. Quod exemplis etiam supra positis de gloria corporis Christi Domini et de dignitate matris Dei intelligi potest. Ac denique ex concessis ita convincitur, quia alii doctores concedunt saltem simplici affectu voluisse Deum gloriam prædestinatis ante prævisa eorum merita : illum ergo affectum gratis habuit Deus circa homines : et tamen per illum affectum non vult etiam conditionaliter et secundum quid, ut homo habeat gloriam gratis : hoc enim nullo modo desiderat Deus, ut patet etiam in reprobis, quibus Deus vult illo modo gloriam antecedenter, cupit tamen ut ipsi eam mereantur, non ut gratis habeant : sunt ergo illa duo plane distincta.

28. *Tertia opinio.* — Tertia sententia, Deum circa aliquos eorum hominum, qui salvantur, habuisse hoc propositum efficax dandi gloriam in illo signo primo, non tamen circa omnes, qui salutem ultimam consequuntur. Ex scholasticis hoc tenuit Ochamus, in 1, d. 43, et ibi Gabriel, q. 1, art. 2. Eam vero late explicat et defendit Catherinus, lib. 1 de Prædestinatione, cap. ult., et lib. 3, a principio.

29. Potest autem hæc differentia primo constitui inter angelos et homines. De qua re dicam capite sequenti : nunc enim solum de hominibus lapsis agimus. Itaque Catherinus et alii auctores, quos retuli in hominibus lapsis salvandis constituunt illos duos ordines et moventur ad ponendum aliquos homines præelectos ex modo loquendi Scripturarum, quem infra nos afferemus. Item ex diversis dignitatibus et prærogativis, quas Deus contulit aliquibus hominibus et non omnibus salvandis, ut patet præcipue in beata Virgine, in Joanne Baptista, apostolis, etc. Denique ex diversis modis salvandi homines, qui vel ipsa experientia nobis constant : nam quosdam Deus specialissime prævenit et quasi continue singularia auxilia illis confert et perseveranter, donec ad ultimam et perfectam salutem eos conducat : ergo signum est, illos præelegisse.

30. Altera vero pars, nimirum, quod præter hos aliqui salventur, etiamsi præelecti non fuerint, præcipue probatur ex ratione dubitandi in principio posita. Quia illa præelectio non est simpliciter necessaria ad salutem consequendam ; alias qui ita præelecti non sunt, non haberent ex parte Dei omnia necessaria, et consequenter non esset in potestate eorum salvari. Si autem illa electio non est necessaria, nihil repugnat aliquos, non ita electos salvari. Quod si non repugnat, cur non ita erit ? Nam si causa est sufficiens ad habendum hunc effectum sine tali electione, ex tanta multitudine hominum in aliquibus illum habebit. Imo fortasse illa est *turba magna*, visa a Joanne, in Apocalypsi, *quam dinumerare nemo poterat.* Denique ex rebus ipsis hoc videtur fieri verisimile, quia multi salvantur cum sola communi et ordinaria providentia gratiæ : ergo respectu illorum non est necessaria illa peculiaris intentio et dilectio.

31. *Catherini sententia erronea censetur a Soto et aliis Thomistis, sed excusatur erroris aliqua ex parte.* — Ex hac sententia intulit Catherinus duo. Unum est, non omnes qui sal

vantur, esse Prædestinatos. Aliud est, numerum salvandorum non esse certum, donec sua libertate cum divina gratia perseverent usque ad mortem. Quæ duo tanquam erronea refelluntur a Dominico Soto et aliis modernioribus Thomistis. Sed in utroque erravit Catherinus, magis in verbis, quam in re, consequenter loquendo in sua sententia, quæ licet vera non sit, ut statim dicam, non est tamen digna tam gravi censura. Ille enim solum vocavit prædestinationem, hanc efficacem electionem ad gloriam ante prævisa merita : et ideo non vocat prædestinatos eos, qui ita electi non sunt, quamvis sint gloriam consecuturi. In hoc tamen loquendi modo, quod aliqui non prædestinati salventur, plane dissentit ab Augustino, toto lib. de Prædest. Sanct, et de Bono persever., imo et a modo loquendi Pauli, ut statim dicam. Propter quod D. Fulgentius, lib. de Fide ad Petrum, cap. 35, tanquam fidei regulam statuit : *Firmissime tene et nullatenus dubites, neminem consecuturum salutem, qui prædestinatus non sit.* In secunda vero illatione non existimavit Catherinus, numerum salvandorum non esse certum ex æternitate, donec in tempore perseverent in gratia, ut illi objiciunt adversarii : sed dixit, illum numerum non esse certum in divina, et ex divina voluntate, sed solum ex præscientia, qua Deus cooperationem hominum vidit. In quo fatetur, se dissentire ab Augustino, imo in ejus sententiam gravissimis verbis invehitur, in quo excessit, et est reprehensione dignissimus. Nam ut alia omittam, Cælestinus papa in epistola ad Episcopos Galliæ, præsertim capite secundo et Augustinum et doctrinam ejus, præsertim ad gratiam Dei pertinentem, plurimum commendat. Quapropter sententia hæc etiam a nobis rejicienda est.

32. *Vera resolutio.* — Dico igitur, primum actum voluntatis divinæ circa salvandos homines fuisse dilectionem, qua voluit et intendit illis dare gloriam voluntate absoluta et efficaci. Hæc est sententia D. Thomæ, art. 4, et q. 6 de Verit., art. 1, et in 1, d. 40, ubi eam defendunt Capreolus, Hervæus et alii Thomistæ, Scotus item et Durandus et Ægidius, tam ibi, quam d. 41, q. 2, Major, q. 1, art. 2, Richardus, art. 2, q. 1, Gregorius, art. 2 et plures alii recentiores, quos infra addam tractando de causa prædestinationis, ubi etiam plura ex Scriptura et Patribus afferam.

33. *Probatur conclusio ex sacris litteris.* — Nunc probo ex Paulo ad Ephes. 1 : *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in conspectu ejus in charitate, qui prædestinavit nos, etc., secundum propositum voluntatis suæ.* Nam quod Paulus ibi loquatur de voluntate absoluta et firmo decreto constat, tum ex omnium expositione, tum ex verbo *eligendi,* quod supra expendi, tum ex verbo *prædestinandi,* quod adjungit ; tum denique ex illo verbo, *secundum propositum voluntatis suæ.* Rursus, quod loquatur de electione mera liberali, quæ antecedit præscientiam futurorum, colligit optime Augustinus, lib. de Prædest. Sanct., cap. 81 et 19, ex illo verbo : *Ut essemus sancti, etc. Non* (inquit) *quia futuri eramus sancti, sed ut essemus :* quia illa particula, *Ut,* denotat terminum, seu finem et consequenter etiam effectum illius electionis, non causam, seu rationem.

34. *Rejicitur expositio quorumdam.* — Dicunt ergo aliqui, ex hoc eodem verbo colligi, Paulum non loqui de electione ad gloriam, sed de electione ad gratiam. Sed hoc profecto nullius momenti est. Primo quidem, quia ex verbis Pauli constat, loqui de sanctitate perfecta et consummata, quæ non separatur a gloria, ut constat ex illo : *Ut essemus sancti et immaculati in conspectu ejus, etc.* Deinde quia vel Paulus loquitur de electione ad quacumque gratiam temporalem et hoc dici non potest, quia hæc non semper habet prædestinationem adjunctam infallibiliter, quam Paulus statim adjungit : vel loquitur de Sanctitate cum perseverantia finali, et hæc est sanctitas consummata, quæ infallibiliter conjunctam habet beatitudinem. Et de illa est eadem ratio, quia hæc gratia cum perseverantia finali in executione, seu in re ipsa non comparatur sine aliqua cooperatione liberi arbitrii, nec sine aliquo merito hominis, vel de condigno, vel de congruo, saltem respectu aliquorum effectuum talis electionis : ergo eadem est ratio de electione ad talem sanctitatem et ad gloriam. Imo in ordine intentionis pro eodem reputantur, quia neque eligitur homo, ut sit beatus sine sanctitate perfecta, neque ut habeat consummatam sanctitatem sine beatitudine, quanquam in ordine executionis utrumque comparandum sit per alia media libera. Atque hoc eodem modo induci ad hoc confirmandum possunt verba ejusdem Pauli ad Rom. 8 : *Quos prædestinavit, conformes fieri imaginis Filii sui.* Loquitur enim de his, quos prædestinavit, ut fierent Filio conformes in gloria et non tantum in gratia et de his subdit effectus, quos ex vi prædestinationis, in electis Deus operatus est : *Ut ostenderet divitias gloriæ suæ in vasa miseri-*

cordiæ, quæ præparavit in gloriam, ut statim subjungit, cap. 9. Item 2, ad Timoth. 1, et ad Titum 3, sæpeque alibi, de hac electione gratuita prædestinatorum ad gloriam manifeste loquitur.

35. Quod vero his locis Paulus loquatur de omnibus, qui ultimam salutem consequuntur, constat ex omnium expositione et ex absoluta locutione, quam non possumus nos proprio arbitrio limitare, aut exceptionem ab illa facere. Atque idem confirmant alia testimonia Scripturæ, in quibus hi, qui salvandi sunt, simpliciter vocantur *electi,* ut Matth. 24 : *Ut in errorem inducantur, si fieri potest, etiam electi*: et rursus : *Sed propter electos breviabuntur dies illi.* Item, quod Christus ad apostolos ait (Joann. 16) : *Non vos me eligistis, sed ego elegi vos,* de hac electione intelligitur ab Augustino, libro de Gratia et libero Arbitrio, cap. 1, et ad omnes prædestinatos id extendit, tractatu 86 in Joannem, et ad idem alludit Christus (Joann. 13) dicens : *Ego scio quos elegerim,* significans electionem hanc esse radicem omnium bonorum et præsertim doni perseverantiæ. Et idem videtur clarius indicasse (Lucæ 12) dicens : *Nolite timere pusillus grex, quia complacuit Patri vestro dare vobis regnum.* De qua complacentia gratias agit, Matth. 11, cum dicit : *Ita Pater* (utique tibi confiteor) *quoniam sic fuit placitum ante te.* Est ergo hæc electio ex beneplacito Patris et mere gratuita : radixque beneficiorum omnium, quibus salus paratur prædestinato, juxta id Psalm. 17 : *Salvum me fecit, quoniam voluit me.* Denique hinc etiam Ecclesia, in quadam oratione usurpavit illum loquendi modum : *Deus, cui soli cognitus est numerus electorum in superna felicitate locandus.* Ex quo duo colligere licet. Unum est *electum* simpliciter non vocari, nisi qui ad æternam felicitatem electus est. Aliud est, in æterna felicitate non collocari, nisi qui sic electi sunt.

Mens Augustini pro assertione expenditur.

36. *Ex Augustini sententia electio ad gloriam fuit ante prævisa merita.* — Secundo, est sine dubio hæc sententia Augustini, ut omnes fere auctores hactenus censuerunt, et in lib. 3, de Auxiliis, cap. 16 et 17, late ostendi et defendi. Nunc pauca addemus. Unum testimonium est, lib. de Corrept. et Gratia, c.7, ubi agens de prædestinatis ait, eos fuisse electos ad regnandum cum Christo, ex Dei voluntate ante omnia merita prævisa. Ubi claris-sime ponit, et actum voluntatis ante meritorum præscientiam et perfectionem absolutam ejus et terminum illius nempe *regnum cœlorum.* Nam quod aliqui interpretantur, per regnum cœlorum intelligi gratiam congruam, nec est juxta proprietatem verbi, nec juxta mentem Augustini. Nam, ex hac electione putat consequi gratiam congruam, ut patet ab illis verbis : *Quicumque ergo ab illa originali damnatione ista divinæ gratiæ largitate divisi sunt, non est dubium, quin et procuratur eis, audiendum Evangelium et cum audiunt credunt, et in fide, quæ per dilectionem operatur, usque in finem perseverant,* et reliqua usque ad illud : *Hæc omnia operatur in eis, qui elegit eos in Filio suo,* hoc est, qui elegit eos, *per electionem gratiæ,* id est, per electionem gratuitam et sine meritis, ut statim declarat. Unde subjungit : *Non enim sic sunt vocati, ut non essent electi :* præcessit ergo electio vocationem, et ideo *sic,* id est, congrue vocati sunt : qui erant electi. Et hoc est, quod subjungit : *Sed quoniam secundum propositum vocati sunt, profecto electi sunt, per electionem, ut dictum est, gratiæ non præcedentium meritorum.* Ac tandem postquam de immobilitate, ac certitudine illius electionis multa tractasset, conclusit : *Electi autem sunt ad regnandum cum Christo.* Hæc ergo fuit electio gratiæ et sine meritis. Denique consequenter declarat illam electionem esse omnium, qui regnum cœlorum consequuntur, quod propterea ibi vocat *regnum electorum,* qui dicunt : *Si Deus pro nobis, quis contra nos?* Et illud : *Quis accusabit adversus electos Dei?* Et tandem de his omnibus concludit accipere perseverantiæ donum : eos vero, qui non accipiunt, non fuisse electos. Omnes ergo, qui salvantur sic electi sunt, sicut etiam apud Augustinum omnes qui salvantur prædestinati sunt, ut aperte docet, libro de Bono perseveran., cap. 14, et sumitur ex eodem libro, cap. 22, ubi ait : *Si qui obediunt, sed in regnum ejus et gloriam prædestinati non sunt, temporales sunt.* Idem colligitur ex lib. de Prædestin. Sanctorum, cap. 17.

37. Hinc etiam est, quod ubicumque Augustinus tractat de speciali providentia, qua Deus protegit et gubernat prædestinatos et rationem differentiæ quærit, cur Deus ita se gerat cum prædestinatis, et non cum aliis, fatetur se nescire causam aliam præter propositum electionis Dei. Sic, lib. de Corrept. et Gratia, cap. 8, quærit, cur ex duobus justis, uni Deus dat perseverantiæ donum, vel illum rapit priusquam malitia mutet intellectum ejus, alterum vero

conservat, donec a justitia cadat, nec ei dat perseverantiæ donum, sed in peccato mori permittit? Ad quam quæstionem nihil aliud respondet, nisi inscrutabilia esse judicia Dei, totumque ex divina electione pendere. Nam, Deus secundum consilium voluntatis suæ, hunc elegit et non illum, et ideo huic præparavit hoc donum et non illi. Sed aiunt, hoc intelligi de electione ad gratiam, non de electione ad gloriam. Sed contra, primo, quia hoc ibidem refert in illam electionem, de qua loquitur Paulus ad Ephes, 1, cum inquit : *Elegit nos in ipso, etc.*, quam ostendimus esse electionem ad gloriam. Item inquiro, de qua gratia sit sermo, cum dicitur, illam differentiam provenire ex electione ad gratiam, an de gratia prout dicit sanctitatem cum effectu perseverandi in illa usque ad mortem, vel de gratia ut dicit auxilium congruum ad hunc effectum. Hoc secundum dici non potest, quia non est consentaneum discursui Augustini, qui ex diversis effectibus et finibus, quos in his personis voluit Deus pro sua liberalitate, colligit diversitatem donorum, alioquin valde frivola esset illius ratio. Si autem dicatur primum, illud est, quod intendimus. Tum quia (ut dixi) hæc sanctificatio usque ad mortem non fit sine cooperatione liberi arbitrii, et ideo eadem, vel major ratio est de illa, quæ de electione ad gloriam, tum etiam, quia talis gratia includit terminum et consummationem ejus et consequenter gloriam. Denique, hunc sensum confirmat idem Augustinus ubicumque loquitur de proposito Dei erga prædestinatos, a quo proposito dicit oriri vocationem illam altam, atque secretam, per quam recipiunt, ut infallibiliter convertantur et indeclinabiliter perducantur ad gloriam. Nam per illud propositum semper intelligit propositum gratuitum Dei perducendi electos ad gloriam, ut videre licet de Prædest. Sanct., cap. 16 et 17, de Bono persev., cap. 6, ubi ita intelligit illud Act. 9: *Crediderunt quotquot præordinati erant in vitam æternam.* Idem cap. 7 et seq., et lib. 8, quæstionum 68. Epist. 46 et 106, huc facit denique quodlibet de Gratia et libero Arbitrio, cap. 49, dicit: *Eum sine peccato esse, quem Deus vult talem esse.* Nam est hæc quædam electio, quæ sine libertate non impletur. Simile est, quod ex Ambrosio refert in eodem libro cap. 46: *Et quem vult, religiosum fecit.* Et alia loca infra tractando de causa prædestinationis, afferemus.

38. Præterea constat ex Epistola Prosperi ad Augustinum, quæ habetur ante librum de Prædest. Sanct., ita fuisse illo tempore sententiam D. Augustini, de divina prædestinatione et electione intellectam, et ob eam rem multorum animos perturbatos fuisse. Unde in fine Epistolæ, supponendo eumdem sensum, ut Augustinianum et verum, petit ab Augustino ut declarare amplius dignetur : *Quomodo per hanc prædicationem propositi Dei, quo fideles fiunt, qui præordinati sunt ad vitam æternam, nemo eorum, qui cohortandi sunt, impediatur, nec occasionem negligentiæ habeant, si se prædestinatos esse desperent.* Et sæpe hoc repetit Prosper respondendo ad varias objectiones, quæ contra Augustinum fiebant, et præcipue, cap. 7, ad objectiones Gallorum. Vocat hanc electionem præordinationem, ex qua manat perseverantiæ donum. Et lib. 2, de Vocatione Gent., cap. 26. Idem sentit Fulgentius, lib. 1, ad Monimum, cap. 8 et 13, ubi inter alia inquit : *Quos prædestinavit*, (id est elegit) *ad gloriam, prædestinavit ad justitiam.* Denique Hugo Vict., quæst. 225, in Epistolam ad Romanos ex mente Augustini, hanc electionem intelligit esse illud propositum Dei, de quo frequens est mentio apud Paulum, a quo procedit singularis illa vocatio ex proposito, quam esse propriam electorum, ait Augustinus, lib. de Prædest. Sanctorum, cap. 3, et sæpe alias.

39. Aliud indicium mentis Augustini sumi potest, ex Epist. Hilarii Arelatensis, ad eumdem Augustinum. Refert enim ibi, inter alias contradictiones Gallorum adversus Augustinum, unam fuisse, quod omnes homines, quasi in duas classes divideret, electorum et ejectorum, eosque ita ex sola Dei voluntate distingueret, ut ab una ad aliam transitus esse non possit. Item non ferebant, quod Augustinus verba illa Paul. 1, Timoth. 2 : *Vult omnes homines salvos fieri*, de voluntate beneplaciti et efficaci, ac proinde de solis prædestinatis : et non de omnibus hominibus intellexerit, variisque in locis interpretatus fuerit. Quoniam supponebant, ut verum est, Paulum ibi loqui de voluntate. Quam Deus ex se habet, ante omnia hominum merita et hanc nolebant esse particularem ad quosdam, sed universalem ad omnes, ac proinde non esse efficacem et absolutam, sed simplicem seu conditionatam. Intellexerunt ergo Augustinum posuisse illam discretionem hominum ex sola Dei voluntate, antecedente præscientiam meritorum, atque ita elegisse quosdam ad gloriam per solam efficacem voluntatem salvandi illos, quæ est plane electio ad gloriam. In hac vero eorum contradictione et querela, nunquam Hilarius significat aliquid illos imposuisse Augustino ;

nec Augustinus in lib. de Prædest. Sanctorum respondet, negando quod ipsi referebant, vel supponebant de mente sua, sed veritatem illius sententiæ ex Sancta Scriptura confirmando. Unde pro hac etiam parte referri potest Gregorius, lib. 5, in 1 Regum, cap. 4, versus finem, quatenus eumdem locum Pauli de prædestinatis exponit, quam prædestinationem vult, primo ac per se esse ad vitam æternam, indeque habere, ut media certa, et infallibilia ad talem finem consequendum præstituat.

Rationibus probatur assertio.

40. *Prima ratio. — Intensio finis prior est voluntate mediorum. — Electio ad gloriam procedit ex absoluta intentione.* — Prima atque a priori fit, quam D. Thomas attulit, art. 4, quia intentio finis præcedere debet voluntatem circa media, in nobis, quidem saltem ordine naturæ, in Deo vero rationis, ut satis contra primam opinionem daclaravi. Quod autem talis intentio in hoc negotio sit absoluta et efficax, probatur ulterius. Quia intentio debet esse accomodata electioni mediorum, vel potius modus electionis indicat modum intentionis : sed Deus hoc observat in electione mediorum, circa salvandos, ut det illis media efficacia, ut talia sint et ut per illa infallibiliter gloriam consequantur, ut etiam auctores secundæ opinionis concedunt : estque expressa sententia Augustini, de Bono perseveran., c. 14, et toto lib. de Prædest. Sanct., et aliis infinitis locis. Ergo signum est, hanc electionem mediorum procedere ex absoluta intentione. Quod optime indicatur illis verbis Sap. 4 : *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum ejus*, et quod Christus ait de ovibus suis, Joan. 10 : *Nemo rapiet eas de manu mea.* Quod dictum esse ratione prædestinationis declarat Augustinus, tract. 48, in Joan. Et consonant supra citata verba Christi, Matth. 24 : *Propter electos breviabuntur dies illi.* Nam indicant specialem providentiam erga illos, ut declarat optime Bernardus, serm. 68, in Can., et 12, in Psal. : *Qui habitat*, adjungens illud Pauli : *Omnia sustineo propter electos*, et includens, totam Dei providentiam aliquo modo ordinari ad salutem electorum.

41. *Hujus loci ad Romanos interpretatio aliquorum. — Melior Augustini expositio.* — Denique hoc etiam mihi indicant illa verba Pauli ad Rom. 8 : *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum* : utique ex speciali Dei cura circa illos, quæ inde oritur, quod *secundum propositum vocati sunt sancti.* Quod quidem de proposito ipsorum hominum exponunt Origenus, Chrysostomus et Theodoretus, ibi et Cyrillus Hierosolym , in Præfatione Cateches. Multo vero melius Augustinus, lib. 2, contra duas epistolas Pelag., cap. 10, et alibi sæpe, exponit de proposito eos, quos sic gubernat. Quod manifestum est ex verbis, quæ statim Paulus subjungit : *Nam quos præscrivit et prædestinavit, etc.*, et de eodem proposito ait cap. 9 : *Ut secundum electionem propositum Dei maneret non ex operibus, sed ex vocante, etc.*, et 2, ad Tim. 1 : *Vocavit nos vocatione sua sancta, non secundum merita nostra, sed secundum propositum suum et gratiam.* Ut etiam Augustinus expendit, qui de hoc proposito optime loquitur, lib. de Correp. et Gratia, cap. 12, dicens ex illo manare vocationem congruam, justificationem, etc. Idem, lib. 2, contra duas epist. Pelag., cap. 9.

42. *Secundo ratio.* — Atque hinc possumus secundam rationem formare, quia necesse est fateri, Deum elegisse aliquos ante præscientiam absolutam futurorum ad gloriam, et nulla est ratio excipiendi ab hac electione aliquos salvandos : ergo omnes, qui salvantur, ita electi sunt. Majorem sufficienter probant exempla adducta contra secundam sententiam et quæ tertia sententia afferebat ad probandam priorem suam partem. Et ex effectibus et modo providentiæ Dei circa aliquos videtur evidentissimum. Nam quosdam efficaciter prævenit a pueritia, vel etiam ante naturalis rationis usum : et deinde speciali cura eos conservat toto tempore vitæ sine peccato gravi : alios toto tempore vitæ male viventes, in fine fere miraculose convertit, ut in gratia moriantur, cujus illustre exemplum habemus in bono latrone et similia sunt infinita. Qui ergo negari potest, hoc provenire ex singulari decreto, quo Deus absolute voluit hos salvare.

43. *Cur erravit Catherinus. — Providentia erga electos aliquos licet videatur generalis, tamen ut procedit a Deo præsciente specialis est. — Nemo sine perseverantiæ dono salvatur.* — Superest probanda minor propositio contra tertiam sententiam, in qua propterea erravit Catherinus : quia nec credidit, nec intellexit scientiam conditionatam futurorum actuum liberorum, quam Deus habet prius ratione, quam eligat. Illa vero supposita, nullam video rationem dubitandi etiam in illa parte. Primo quidem, quia licet providentia supernaturalis erga aliquos salvandos nobis videatur genera-

lis et communis : tamen, ut a Deo procedit sub illa præscientia est valde specialis, quia per eam unicuique datur auxilium illud, quod in illo futurum est efficax usque ad mortem : ergo signum est, in omnibus id provenire, ex dicto proposito voluntatis Dei. Unde inter homines nullus salvatur sine speciali perseverantiæ dono, ut late tradit Augustinus, lib. de Bono perseverantiæ, ut in cap. 1, id aperte supponit et declarat, et lib. de Corrept. et Gratia, c. 12 et 13, illud autem donum Deus sua voluntate providet sine merito nostro. Ergo, quamvis providentia Dei in quibusdam sit magis occulta quam in aliis, tamen voluntas eligens universalis fuit ad omnes, qui salvantur.

44. *Probatur hoc exemplo parvulorum qui sine merito præviso eliguntur.* — Huc spectat argumentum de parvulis, quo sæpe utitur Augustinus, de Gratia et libero Arbit., cap. 22 et 23, de Prædestin. Sanctorum, cap. 12 et de Bono persever., cap. 9, et Epist. 105 et 106. Nam videmus, stante eodem merito parentum, et eadem generali institutione baptismi, unum parvulum statim mori, alium, cui paratur baptismus, prius mori, quam illi possit applicari : alium conservari donec baptizetur. Hæc enim diversitas, nec respectu Dei potest esse a casu, aut omnino per accidens : nec in re tam alta et pertinente ad salutem hominum, potest esse ex sola generali providentia absque secreta ordinatione et electione eorum qui salvantur. Nam licet interdum nobis exterius illa diversa providentia non appareat, aliquando evidenter demonstratur, ut variis exemplis ostendi possit.

45. *Tertia ratio.—Numerus electorum est futurus ex absoluta Dei intentione. — Terminus solet esse primum objectum propositum voluntati. — Deficient generationes, cum completus fuerit electorum numerus.* — Ex quibus potest tertia ratio confici. In statu gloriæ totus salvandorum numerus futurus est ex directa et absoluta intentione divina : ergo necesse fuit, ut hanc haberet Deus ex se circa omnes, qui futuri erant cives in illo regno. Antecedens declarat optime Bernardus, serm. 78, in Cant., quia tota illa civitas electa est, ut esset una sponsa Christi, quæ postea per gratiam ita præparata est, sicut fuit electa : estque hoc consentaneum perfectioni illius regni, in quo nihil esse debet, nisi ex singulari præfinitione divina. Declaratur etiam a posteriori. Nam in unoquoque negotio, vel gubernatione, exitus rei declarat intentionem gubernantis et terminus ille, quo tandem consecuto, cessat sollicitudo et gubernatio, solet esse primum objectum propositum voluntati et intentioni talis gubernatoris, si prudenter se gerat. Videmus autem, totam Dei providentiam eo tendere, ut civitas illa in tali numero, pondere et mensura compleatur. Unde omnes theologi dicunt tunc rerum generationes esse finiendas et gubernationem Dei erga illas, quando numerus electorum fuerit completus : ergo signum est, absolutam DEI intentionem positam fuisse, non in his, vel illis tantum personis illius civitatis, sed in tota illa, ut complenda ex integro salvandorum numero.

46. *Responsio aliquorum voluntatem dandi ad gratiam congruam fuisse primam.—Impugnatur responsio.* — Quod tandem confirmo, quia si non fuit hæc voluntas prima, quam Deus habuit erga electos : inquiro, quænam illa sit? Respondent alii esse voluntatem dandi gratiam congruam his hominibus : et qui in illis opinionibus melius sentiunt, dicunt, hanc voluntatem discernere infallibiliter salvandos a non salvandis. Sed contra hoc, inquiro rursus, quid per gratiam congruam intelligant : vel enim loquuntur de sola gratia congrua ad primam sanctificationem, vel de congrua etiam ad conservationem gratiæ usque ad finem vitæ. Prior voluntas non satis est : nam illam habuit Deus circa multos reprobos, qui non tantum semel, sed etiam sæpe gratias congruas accipiunt, quibus vere justificantur pro aliquo tempore et perveniunt interdum ad multam sanctitatem : tandem vero non perseverant : ergo ex vi talis voluntatis non potest discerni prædestinatus a reprobo. Posterior autem voluntas imprimis sine causa separatur a voluntate gloriæ : quia velle alicui gratiam finalem, est velle illi ultimam salutem et vitam æternam. Et deinde etiam gratia finalis non comparatur sine cooperatione liberi arbitrii, erit ergo eadem difficultas in illa, quæ est in gloria, quæ difficultas si in una cessat, in altera etiam cessabit : ac proinde non est cur negetur intentio gloriæ, cum illa sit finis aliorum mediorum.

47. *Non omnes gratiæ dantur sine dispositione nostra.* — Dicunt aliqui, illam voluntatem fuisse de omnibus gravis prævenientibus, quas Deus prævidit fore ita congruas tali personæ, ut per eas in discursu vitæ infallibiliter sit consecutura gloriam, quæ gratiæ prævenientes, cum a solo Deo tribuantur, per solam ejus voluntatem præveniri possunt. Sed hoc imprimis solum est excogitatum ad fugiendam difficultatem sine fundamento auctoritatis, vel

rationis. Deinde cum omnia illa sint media, quæ non propter se, sed propter aliud amantur, si Deus habuit talem voluntatem, illa satis ostendit multo magis habuisse voluntatem efficacem dandi gloriam. Et præterea non vitatur difficultas, quia quamvis auxilia prævenientia incipiant a Deo, et quantum ad tactum cordis fiant in nobis, sine nobis, et sine libera cooperatione nostra, tamen non omnes istæ gratiæ dantur nobis sine aliqua dispositione, vel merito nostro : solumque in prima vocatione hoc est necessarium, quia ante illam nullum est in nobis principium meriti : tamen post illam jam potest homo, cum divino adjutorio respondere priori gratiæ, et per hoc aliquid aliud impetrare a Deo, vel se disponere, aut mereri (saltem de congruo) aliam inspirationem, vel auxilium. Et quamvis Deus sapæ conferat uberiora auxilia prævenientia, non spectata dispositione hominis, etiam post primam vocationem : sæpius tamen non præbet illa nisi orantibus et petentibus, ex priori gratia ; ut nunc suppono ex materia de gratia, et infra agendo de effectibus aliquid dicam. Ergo illa voluntas dandi omnia auxilia prævenientia necessaria ad totam vitam, non mandatur executioni quoad plures effectus ejus, nisi media cooperatione liberi arbitrii : ergo eadem est ratio de illa, quæ est de voluntate dandi gloriam.

Satisfit rationibus dubitandi.

48. *Decretum Dei non est intrinsece necessarium ut homines salvari possint. Probatur hoc a posteriori.—Probatur a priori.* — Ad rationem ergo dubitandi in principio positam dicendum imprimis est, hoc propositum, seu decretum efficax Dei dandi gloriam, non esse per se et intrinsece, et (ut ita dicam) physice necessarium, ut homines vere possint vitam æternam consequi. Hoc enim a posteriori saltem convincit ratio ibi facta, quia alias non sic electi salvari absolute non possent : quia talis electio, nec datur, nec est in eorum potestate, cum sit ex solo arbitrio Dei, sine merito, vel dispositione libera hominis. Et ideo in illam maxime cadit illud : *Non est volentis, neque currentis, sed DEI miserantis.* A priori autem ratio est, quia illud decretum Dei, ut tale est, nec per se ipsum dat homini principia omnia necessaria ad bene operandum, sicut oportet ad vitam æternam consequendam : nec etiam per illud ut sic dicatur, vel offertur concursus necessarius ad tales actus : hæc autem solum sunt necessaria, ut homo possit tales actus efficere et consequenter salvari. Assumptum patebit latius ex dicendis inferius, cap. 15, et multa de illo dixi, lib. 1, de Auxiliis, cap. 16, in fine. Nunc breviter declaratur, quia illa principia operandi et concursus, licet supernaturalia sint, dantur, vel offeruntur per decreta voluntatis divinæ, quæ ad tales effectus, vel dona et ad productionem, seu influxum eorum, ut ad proxima objecta terminantur. Electio autem ad gloriam non terminatur ad talia objecta immediate, ut per se constat : et ideo ex hac parte necessaria non est. Neque etiam per se supponitur tanquam adæquata ratio et omnino necessaria, tum quia potest sufficere effectus simplex, seu conditionalis, tum etiam, quia illa objecta habent in se, unde amari possint : Non est ergo ille actus absolute necessarius ex parte ipsorum effectuum.

49. *Decretum Dei erga electos est valde conveniens Deo, et necessarium ad dispositionem regni cœlestis.* — Nihilominus negamus hunc actum esse superfluum, vel nulla ratione necessarium : est enim ex parte ipsius agentis, seu providentis Dei valde conveniens, vel etiam necessarius ad perfectum modum præparandi et disponendi omnia, quæ pertinent ad cœleste regnum, ut declaratum est. Sicut enim ad ambulandum ex parte ipsius effectus non est simpliciter necessaria intentio honesti finis, est tamen necessaria ex parte agentis a proposito, ut illum effectum convenienti modo efficiat ; ita in effectibus divinæ providentiæ, seu prædestinationis, non est necessarium simpliciter, quod ab hac, vel illa intentione Dei procedant, esse tamen potest conveniens, vel necessarium ex parte ipsius Dei, ad convenientem, vel perfectum operandi et intendendi modum.

50. *Solvuntur alia argumenta. — Actui libero Dei non est necessaria mutatio physica in creatura, sed satis esse potest mutatio objectiva.* — Unde facile solvuntur reliqua argumenta, quæ ibi insinuantur. Unum est, quia hæc doctrina non est revelata. Ad quod respondemus, non esse quidem ita expresse revelatam, sicut a nobis exposita est, et ideo non dicimus esse de fide : colligitur tamen ex revelatis, multumque in sacra Scriptura insinuatur, ut expositum est. Aliud argumentum erat, quia hic actus non colligitur ex effectibus. Quod etiam negamus, nam ex modo providentiæ Dei erga prædestinatos, potest hic actus satis probabiliter colligi. Aliud erat, quia in Deo datur voluntas executiva, per quam intelligitur glo-

rificare hominem. Dicimus autem per hanc non excludi priorem voluntatem, per modum intentionis, quia isti duo ordines, intentionis et executionis, etiam in divina voluntate sunt ratione distinguendi, ut infra declarabo. Aliud denique erat, videri hunc actum esse impossibilem, quia per illum nulla sit mutatio in creatura. Quæ objectio de quacumque intentione Dei libera, etiamsi conditionata sit, vel simplex affectus, fieri potest. Dico ergo non oportere, ut per omnem actum liberum Dei fiat mutatio aliqua physica in objecto ejus, præsertim immediate, per talem actum. Sed satis esse potest mutatio quælibet objectiva : hæc enim ad novam relationem rationis sufficit. Hæc autem in præsenti est, quod ex vi talis propositi Dei, effectus sic definitus est infallibiliter futurus. Et Deus ipse ex vi talis actus, determinatus immobiliter manet ad faciendum, ut sit talis effectus : Unde radicaliter (ut sic dicam) talis actus facit mutationem in creatura, et eam efficaciter ordinat in finem suum : quare nec impossibilis est, nec supervacaneus, sed perfectioni divinæ providentiæ maxime consentaneus.

CAPUT IX.

NON SOLUM CIRCA HOMINES, SED ETIAM CIRCA ANGELOS SANCTOS, HABUISSE DEUM PROPOSITUM ABSOLUTUM SALVANDI ILLOS ANTE OMNEM ALIUM VOLUNTATIS ACTUM.

1. *Quomodo Deus juxta hos auctores se habuerit circa gratiam et gloriam angelorum.* — Qui negant hoc propositum erga homines, a fortiori negant illud circa angelos. Nonnulli vero etiam si in omnibus, vel quibusdam hominibus illud admittant : in angelis absolute negant. Quod sentiunt Ochamus, Gabriel et Catherinus, superiori capite citato, pro tertia opinione. Dicunt enim Deum ex se generaliter, et (ut sic dicam) uniformiter, difformiter omnibus angelis gloriam voluisse, voluntate antecedente, simplici tantum seu conditionata, eisque efficaci voluntate præparasse gratiam sanctificantem pro aliquo instanti, nimirum ipsiusmet creationis eorum, non quidem omnibus æqualem, sed cum certa proportione, quæ sibi placuit, juxta infinitas rationes suæ sapientiæ. Et similiter omnibus obtulisse auxilia sufficientia ad perseverandum in gratia recepta, et ad crescendum in illa per propria merita cum eadem proportione. Dare autem gloriam nulli eorum voluisse definita voluntate, donec aliquorum perseverantiam vidit, sicut nec aliquem angelorum voluit ab illo regno beatitudinis excludere, donec aliquorum lapsum et pertinaciam præcognovit.

2. *Fundamentum hujus sententiæ ex Augustino angelos cum prima gratia absque speciali perseverantiæ dono potuisse perseverare? homines non posse ex Augustino colligunt isti. Angeli perseverantia in unico actu consistit.* — Discrimen hoc inter homines et angelos fundari aliquo modo potest in Augustino, lib. de Corrept. et Grat., cap. 10, 11 et 12, ubi, inter alia, differentiam constituit inter homines et angelos : angeli, recepta prima gratia, potuerunt in illa perseverare et nunquam peccare per suum liberum arbitrium, absque speciali perseverantiæ dono : homines vero de facto non salvantur sine speciali dono perseverantiæ. Cujus discriminis ratio est facilis, quia in angelis perseverantia in solo uno actu perfecte deliberato obedientiæ, seu conversionis in Deum consistit ; illo enim habito in secundo suæ creationis instanti, statim in bono confirmantur et immobiles permanent, vel sola conditione naturæ suæ, vel abjuncta lege Dei tali naturæ consentanea, nimirum, ut per talem actum via et meritum bonorum consummetur, et statim in tertio instanti præmium beatitudinis accipiant. Ita sit, ut ad perseverandum nulla speciali gratia indigeant, quia ad semel deliberandum perfecte, prima gratia, cum communi auxilio et concursu ipsi gratiæ debito sufficit. At perseverantia hominis diuturna est et multum temporis, et plures actus bonos, seu multorum præceptorum observantiam requirit : et (quod caput est) homo inter varias tentationes, maximasque difficultates versatur : et ideo majori et specialiori gratia indiget ad perseverandum, quam angelus. Imo addit Augustinus, angelum solum indigere *adjutorio, quo perseverare possit, vel quo perseveret, si velit ;* hominem vero *indigere adjutorio quo perseveret,* absolute et simpliciter : unde indicat, tale esse hoc adjutorium hominis, ut non pendeat ab illa conditione, *si velit,* sed potius eam faciat infallibiliter impleri. Ex hac ergo differentia intelligitur alia, quam citata opinio intendit, nimirum DEUM voluisse efficaciter salutem hominum salvandorum ex se, et ante præscientiam absolutam futurorum, quandoquidem ex vi talis voluntatis perseverantiam infallibilem eis præparavit : circa angelos vero etiam sanctos non habuisse talem voluntatem, quia non præparavit eis talem perseverantiam, sed solum sub

ea conditione, *si vellent*, ergo sub eadem tantum voluit illis gloriam et non absolute. Nam qualitas mediorum ostendit, qualis præfuerit voluntas erga finem, ut in præcedenti capite satis declaratum est.

3. *Homines salvandos in statu innocentiæ eodem modo prædestinandos esse, atque angelos juxta hanc sententiam. — In statu innocentiæ sine speciali perseverantiæ dono potuissent homines perseverare.* — Ex quo fundamento dicendum est consequenter, eamdem differentiam constituendam esse in homines, qui salvarentur durante statu innocentiæ, et eos qui in natura lapsa salvantur. Nam si homo non peccasset, non fieret discretio, seu electio salvandorum hominum ex proposito efficaci DEI mere gratuito, et antecedente præscientiam absolutam futurorum : sed ex libera perseverantia in gratia recepta, quæ omnibus hominibus esset communis et quasi naturalis, id est, cum ipsa natura, per ordinariam propagationem communicata. Nam quod perseverandi modum, eamdem differentiam constituit Augustinus, citato loco, inter naturam hominis lapsam et integram, quæ fuit de facto inter homines et angelos. Quia licet hominum via, etiam in statu innocentiæ, futura esset diuturnior, quam fuit angelica, et ideo etiam perseverantia per aliquod tempus et per observantiam plurium præceptorum consummanda esset : in quo esset major difficultas quam in angelis : nihilominus in illo statu non fuissent peculiares difficultates perseverandi, quæ in homine lapso inveniuntur : et ex originali culpa et pugna carnis, et spiritus, ortæ sunt. Ac propterea, si Adam non peccasset, possent homines eo modo perseverare per liberum arbitrium, sicut perseverarunt sancti angeli, id est, sine illo speciali dono, quo nunc perseverantia ipsa infallibiliter donatur. Ac proinde in illo statu non magis esset illa præelectio salvandorum, quam fuit in angelis. Et fortasse ob hanc causam tenent multi et putant esse sententiam Augustini, Deum non habuisse illud propositum efficax salvandi aliquos homines in particulari, priusquam lapsum primi hominis præviderit, de quo dicam sequenti capite.

4. *Quorumdam opinio.* — Non deest autem inter scriptores theologos, qui censeat probabile, huic sententiæ esse adhibendam limitationem, ita ut etiam in hoc negotio constituatur discrimen inter ipsos angelos sanctos, et beatos. Nam quosdam angelos (inquiunt) elegisse Deum ad beatitudinem, proposito illo efficaci, mere gratuito, et antevertente omnem præscientiam absolutam futurorum, reliquos vero omnes sola voluntate conditionata ad gloriam ordinasse ; non tamen omnes illos damnatos esse, sed plures perseveraturos fuisse præscitos, et ideo etiam illos voluisse Deum efficaciter beatificare. Rationem, aut conjecturam nullam pro se afferunt, qui sic opinantur, potest autem nonnulla videri : ne existimetur angelica natura minori providentia, aut efficacitate ad beatitudinem ordinata, quam humana. Vel certe, ne tota natura angelica exponeretur periculo ruinæ, sicut tota natura humana in primo homine exposita fuit, quod in angelis fuisset multo gravius incommodum : quia non erant redimendi, sicut homines, nec erat reparatio lapsorum ita consentanea naturæ illorum, sicut in hominibus invenitur.

5. *Rejicitur discrimen electionis inter angelos. — Angeli licet inæquales sint in perfectione naturæ et gratiæ, sunt tamen æquales in modo operandi.* — Ut autem ab hac posteriori sententia incipiamus, discrimen hoc inter sanctos angelos admittendum non est. A nullo enim antiquo auctore (quod ego sciam) est traditum, nec in Scriptura, aut Patribus fundamentum habet, nec ego video rationem, aut conjecturam satis probabilem, in qua nitatur. Quia licet angeli sint inæquales in perfectione naturæ, et ideo fuerint etiam creati inæquales in perfectione gratiæ, quoad gradum ejus : tamen in modo operandi, merendi, et perseverandi habent quamdam æqualitatem, seu uniformitatem. Ergo ex parte eorum nulla potest reddi ratio talis discriminis : quia ex sola diversitate in perfectione naturæ sumi non potest, ut per se notum est : alias omnes sic electi essent ex seraphinis, verbi gratia, vel si ponantur esse ex diversis ordinibus, essent supremi singulorum ordinum. Hoc autem dici non potest, tum quia fortasse perfectissimus omnium angelorum, non solum non fuit sic electus, sed potius est damnatus : tum etiam quia electio ad gloriam non fit secundum perfectionem naturæ. Debuisset ergo illa diversitas sumi ex modo operandi, at in hoc nulla invenitur. Et ita Augustinus in doctrina relata de modo perseverandi angelorum generatim, et eodem modo de omnibus loquitur. Nec vero ex parte Dei assignari potest ratio illius discriminis, quia non potuit Deus eodem modo omnes ordinare ad regnum cœlorum.

Effugium. — Occurritur. — Diluuntur rationes.—Dices, pro sola voluntate sua potuisse illud discrimen efficere. Respondeo, esto ita

sit, tamen si nobis revelata non est illa voluntas, nec ex effectibus manifestatur, nec aliqua alia ratione ostenditur, asserenda non est; nam si gratis asseritur, facile etiam contemnitur. Accedit, quod longe probabilius est, etiam inter homines, qui de facto salvi fiunt, non inveniri talem diversitatem, ut dixi; atque ita excluditur prior conjectura pro sententia illa a nobis adducta. Altera vero videtur supponere in Deo non esse scientiam conditionatam, nam hac posita cessat illud periculum : jam enim Deus certo novit, qui angeli essent, vel non essent perseveraturi cum talibus sufficientibus auxiliis. Et præterea nullum esset tale periculum, propter infinitam eorum multitudinem, et facilitatem perseverandi in bono, quam habent: et ideo non est simile de humana natura in uno solo individuo constituta. Nullum ergo discrimen in hac parte inter sanctos angelos excogitandum est, sed circa omnes credendum est habuisse Deum illud propositum, vel circa nullum.

6. *Omnes angeli electi sunt a Deo voluntate efficaci ante prævisa merita.—Gratia et gloria eodem modo supernaturalis est angelis ac hominibus.* — Addo ergo ulterius, non esse admittendam talem differentiam inter angelos et homines, sed dicendum esse, omnes sanctos angelos qui de facto salvi facti sunt, esse prædilectos a DEO illa voluntate bona et efficaci, qua illis voluit æternam beatitudinem, priusquam alia gratiæ dona illis dare decreverit, aut in eis prævideri merita per scientiam absolutam. Hæc est sine dubio sententia S. Thomæ. Nam, 1 part., quæst. 23, art. 1, ad 3, declarat prædestinationem divinam communem esse angelis cum hominibus: quod et ratio articuli convincit, si efficax est. Quia finis vitæ æternæ etiam est supra virtutem naturæ angelicæ, et ad illum specialiter destinatur a Deo, ac proinde prædestinatur, quando efficaciter transmittitur. Statim vero in articulo quarto probat absolute et in universum, dictum actum dilectionis præcedere erga omnes prædestinatos: complectitur ergo etiam angelos: nam illam antecessionem non probat ex aliqua peculiari hominum conditione, sed ex ipso intrinseco ordine intentionis et electionis. Eo vel maxime, quod idem D. Thomas, 1 part., quæst. 20, art. 4, ad 2, ait. Si comparentur natura humana et angelica in ordine ad gratiam et gloriam, æqualitatem in eis inveniri, cum eadem sit mensura hominis et angeli, ut dicitur Apocal. 21. Utique quoad supernaturalem motionem qua indiget, ut ad Deum, ut supernaturalem finem convertatur, ut probat D. Thomas, 1 part., quæst. 62, art. 2, multoque magis ut finem illum assequatur. Unde etiam Augustinus, lib. 12, de Civitate, cap. 9, dixit angelos qui perseveraverunt in gratia, *amplius fuisse adjutos*, ut id facerent.

7. *Augustini argumenta de electione hominum procedunt in electione angelorum.—Angelus nec credere, nec operari potuit nisi adjutus.* — Quocirca, si attente considerentur omnia testimonia sacræ Scripturæ, et omnia motiva quibus Augustinus variis in locis probat electionem gratiæ hominum, qui cum effectu salvantur, prorsus eodem modo procedunt in angelis. Nam illa testimonia, *Deus est qui operatur omnia in omnibus*, et, *Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis*, quia *ipse est qui operatur in nobis, et velle, et perficere pro bona voluntate.* Hæc (inquam) et similia æque verum habent in angelis et hominibus, et tamen hæc sunt, ex quibus Augustinus colligere solet prædestinationem per electionem gratiæ, id est, gratuitæ, ad gloriam ipsam. Illud item principium, quo maxime utitur, toto lib. de Prædestin. Sanct., quod initium fidei et omnium bonorum operum ex Deo est, etiam in angelis est verissimum. Nam in illis etiam verum habet, quod nullus eorum credere potuit, nisi doctus a Deo, nec venire ad Filium, nisi tractus a Patre. Unde illæ etiam interrogationes, in quibus sæpe hæret Augustinus: *Cur hunc trahat et illum non trahat: Cur huic ita suadeatur ut persuadeatur*, et non alteri, de duobus angelis bono et malo fieri possunt, ad eas vero non audet respondere Augustinus nisi currendo ad secretum mysterium prædestinationis et voluntariæ electionis Dei: ergo eodem modo responderet in angelis: nulla enim ratio sufficiens differentiæ reddi potest.

8. *Ponentes prædeterminationem in voluntate humana ponere illam debent in angelica.*—Quod in hunc tandem modum declaro. Quia si opinetur quis ad singulos actus supernaturales, necessarium esse auxilium præveniens de se efficax ad prædeterminandam physice voluntatem: necesse est, ut tam de angelis quam de hominibus sic opinetur, quia eadem ratio illius necessitatis est in utrisque. Aut enim id provenit ex dependentia causæ secundæ a prima, et hæc est etiam in angelis: aut ex indifferentia voluntatis humanæ quæ non potest aliquid determinate operari, nisi prius a superiori principio determinetur, et hæc indifferentia etiam invenitur in voluntate angelica: aut provenit ex supernaturalitate actuum, et hanc habent etiam respectu voluntatis angelicæ. Igitur si tale auxilium efficax ac prædeterminans est

necessarium in hominibus, idem est necessarium in angelis: ergo sicut dare hoc auxilium his vel illis hominibus et non aliis, pendet ex sola voluntate Dei, ita etiam dare illud his vel illis angelis. Et in hominibus collatio voluntaria talis auxilii respectu mediorum necessariorum et sufficientium ad beatitudinem consequendam, manifestat electionem Dei gratuitam ad gloriam a quo provenit, ut velit dare talia auxilia, Deus autem voluit dare simile auxilium sanctis angelis et non aliis, ergo etiam ostendit, illos gratis elegisse ad gloriam, propter quam eis dat tale auxilium, non vero sic elegisse cæteros angelos quibus illud non dat.

9. *Vocatis congrua necessaria fuit in angelis.* —Simili autem modo argumentari possumus, si teneamus, non esse quidem necessariam talem determinationem ex Deo, nec auxilium præveniens tali modo efficax, esse vero necessariam vocationem congruam quæ supponat conditionatam scientiam, qua Deus prænovit quid voluntas unaquæque volitura sit, si hoc vel illo modo vocetur. Nam similis vocatio congrua erit necessaria angelis ad operandum: similisque præscientia conditionata de illorum futuro consensu præcedet. Ergo sicut Deus gratis et mera voluntate sua eligit in hominibus tales modos vocationis, quam futuram esse congruam prænovit, quibusdam præparando, aliis vero minime, ita etiam in angelis: est enim eadem ratio, tum quoad præscientiam illam conditionatam, quia de omni voluntate, præsertim creata, Deus illam habet, ut nunc suppono; tum quoad voluntatem distribuendi vocationes, quia nulla ratio talis distributionis ex parte angelorum reddi potest, cum omnis ratio debeat supponere vocationem congruam et efficacem ad illam rationem, quidquid illa esse fingatur; tum denique quoad connexionem vocationis congruæ cum prævia intentione dandi gloriam, propter rationem supra de hominibus adductam: quod electio mediorum est proportionata intentioni finis et e converso. Unde, quando quis ex certa scientia et (ut ita dicam) formali voluntate eligit medium efficax, ut tale est, signum est intendisse efficaciter finem: Deus autem præparando sanctis angelis talem vocationem pro secundo instanti suæ viæ, ut congruam et efficacem eam elegit et voluit: eadem ratione qua similem vocationem voluit electis hominibus. Ergo quoad hoc est eadem utrorumque ratio.

10. *Eamdem esse rationem de electione hominum et angelorum ostenditur.*—Accedunt tamen huc rationes omnes adductæ in præcedenti capite: nam æque in angelis ac in hominibus procedunt. Primo, quia regnum cœleste unum est ex angelis et hominibus constans, et ideo totum ut ex suis omnibus membris coalescens intentum est ex singulari præfinitione divina: ergo tam circa angelos quam circa homines Deus ex se illam habuit. Deinde quia in gubernatore prudentissimo et sapientissimo architecto, exitus, seu terminus totius rei, seu negotii ostendit definitam voluntatem et intentionem ejus: ergo tam in negotio angelorum quam hominum similem voluntatem Dei ostendit. Denique quia etiam sanctis angelis suus modus perseverantiæ necessarius fuit, quam sine majori Dei adjutorio habere non potuerunt, ut Augustinus, dict. lib. 12, de Civit., testatur, quod adjutorium a Deo fuisse præparatum necessarium fuit: ergo talis præparatio ostendit in Deo efficacem electionem, non minus quam in hominibus.

11. *Qui in justitia originali permansissent, omnes electi fuissent ad gloriam ex Dei efficaci voluntate.* — Ex quibus a fortiori concluditur, idem dicendum esse de statu hominum in justitia originali, nam etiam si ille status durasset, omnes in eo salvandi fuissent præelecti efficaciter ad gloriam ex præfinitione divina. Nam omnes rationes factæ, multo magis de hominibus in illo statu procedunt: et confirmabuntur amplius ex dicendis, capite undecimo, unde si status ille perseveraturus fuisset, Deus elegisset homines salvandos, secundum præscientiam illi statui accommodatam. Imo et ipsamet perseverantia talis status esset ex aliqua præfinitione divina, quam si Deus habuisset, accommodasset vocationem et gratiam, per quam Adamum præveniebat, ut esset efficax, et congruam secundum suam conditionatam præscientiam: et ipsi Adæ ac omnibus aliis hominibus electis præparasset etiam adjutorium congruum ad perseverandum in gratia, usque ad terminum vitæ, qui tunc esset præfixus, juxta conditionem illius status. Nam in illo etiam perseverantia in gratia sine supernaturali Dei adjutorio haberi non posset, ut definit Concilium Arausicum, cap. 19, et docet Augustinus, lib. de Corrept. et Grat., cap. 10. Igitur perseverantia in omni statu, tam hominum quam angelorum, pendet ex sola voluntate divina, quoad ordinem intentionis, quamvis in executione in omni etiam statu eorumdem hominum et angelorum, ab ipsorum etiam arbitrio pendeat, ut in sequentibus dicemus.

12. *Respondetur ad argumentum ex Augustino.*—Ad argumentum autem positum in prin-

cipio et sumptum ex doctrina Augustini, quamvis non sit facile declarare quid sibi voluerit Augustinus in illa differentia constituenda, vel in quo posita sit: tamen utcumque illam explicare conati sumus, lib. 3 de Auxiliis, cap. 15, num. 16. Ex ibi vero dictis intelligi potest, difficultatem illius loci non esse propriam hujus nostræ sententiæ, sed in omni opinione de gratia efficaci, vel de præscientia Dei conditionata, vel de modo explicandi perseverantiæ donum, locum habere. Nam si gratiæ efficacitas ponatur in prædeterminatione physica, tam necessaria erit angelis sicut hominibus, ut et dicto loco et paulo antea probavi. Idemque ostensum est cum proportione de vocatione congrua. Nam hæc congruitas etiam respectu hominum in natura lapsa, non postulat essentialiter majus aliquod auxilium, ad unumquemque actum, quam per se necessarium sit in ratione principii et actualis influxus seu concursus ad talem actum eliciendum. Licet enim corruptio naturæ lapsæ augeat difficultatem operandi supernaturales actus, hæc tamen difficultas nec in singulis actibus semper intervenit, nec regulariter tanta est, ut tollat potestatem simpliciter illam vincendi cum eisdem auxiliis, cum quibus in statu integræ naturæ fieri possunt. Consistit ergo congruitas, loquendo per se, in hoc quod Deus conferat auxilium præveniens eo tempore et occasione, cum prævidet habiturum effectum, cooperante simul libero arbitrio: at hæc congruitas, tam in angelis quam in hominibus in natura integra necessaria fuit, tum ad bene operandum, tum etiam ad perseverandum in gratia. Ergo etiam in hac parte est in his omnibus eadem ratio gratuitæ electionis ad talem vocationem congruam, quatenus talis est, et consequenter etiam ad gloriam.

13. *Ratio aliquorum, cur prælectio ponatur in hominibus non in angelis.—Impugnatur.*—Solum posset discrimen aliquod constitui juxta illam sententiam, quæ nec prædeterminationem physicam, nec conditionatam scientiam admittit: et consequenter, nec vocationem congruam præcognitam et intentam, ut talem eo modo quo a nobis explicata est. Nam qui sic opinantur, nullam habent rationem ponendi in angelis vel hominibus in statu innocentiæ præelectionem aliquam, nec differentiam aliquam inter salvandos et damnandos ex parte voluntatis antecedentis et præordinationis efficacis Dei ante præscientiam absolutam, sed ex sola tali præscientia. In hominibus vero lapsis possunt illam admittere propter specialem difficultatem et periculum ortum ex naturæ corruptione. Verumtamen, et fundamentum illius sententiæ mihi probabile non est: præsertim in doctrina Augustini, in qua nunc versamur, et explicare intendimus: et præterea, ex parte hominum in natura lapsa non potest differentia illa universaliter subsistere. Cur enim etiam in hoc statu non salvabuntur multi cum solis auxiliis ordinariis gratiæ: cum multi (præsertim parvuli) per solum unum actum baptismi salventur, et interdum adulti per unum actum contritionis vel confessionis in fine vitæ factum, qui per commune auxilium gratiæ haberi potest. Poterit ergo tale auxilium in multis hominibus lapsis esse efficax et congruum in re ipsa, etiam si supponatur DEUS non præcognoscere illam congruitatem per scientiam conditionatam, donec illam efficientiam videat per scientiam visionis: et consequenter dicatur non intendisse Deum antecedenter illud auxilium, ut efficax est, sed tantum consequenter acceptare illud, postquam vidit tale esse futurum, ergo illo modo possent salvari multi homines lapsi, etiamsi præelecti non essent. Ergo ex hac parte non potest differentia illa sustineri juxta illam sententiam. Et aliunde habet ille modus, præelectionis sine certa ac definita præscientia mediorum infallibilium imperfectiones, quas supra caput septimum commemoravi, quia oportet juxta illam sententiam, Deum in incertum tendere et quasi tentando media applicare, donec aliquod succedat, quod est Deo indignum, ut dicebam. Igitur nullo modo potest differentiæ ratio, quoad hanc partem inter angelos et homines, vel inter homines in diversis statibus naturæ lapsæ vel integræ, assignari.

14. *Mens Augustini aperitur, et differentia quoad perseverantiam inter homines et angelos assignatur.*—Dices: quid ergo ad Augustinum, vel quæ est differentia ab illo intenta? Respondeo, quoad negotium prædestinationis vel electionis nullam video: nec etiam quoad modum dandi utrisque gratiam efficacem prævenientem, sive ad conversionem perfectam in Deum, sive ad perseverantiam unicuique personæ vel statui accommodatam, atque hoc solum necessarium est, ut in præelectione ad gloriam non sit inter illos differentia constituenda. In ipso vero dono perseverantiæ videtur ab Augustino differentia constitui, quæ duplex intelligi potest. Una est, quod de facto nulli hominum datum est auxilium ad perseverandum in statu innocentiæ, sed tantum ad posse perseverare: in statu vero naturæ lapsæ datur multis hominibus. Hoc autem discrimen non potest ad angelos applicari, nam multis etiam angelorum

datum est auxilium ad actu perseverandum, non vero omnibus. Alia ergo differentia est, quod ipsummet auxilium ad actu perseverandum per majora datur auxilia hominibus lapsis, quam datum est angelis vel daretur hominibus in statu innocentiæ. De qua differentia an universaliter vera sit, dicemus inferius, tractando de dono perseverantiæ : nunc necessaria ad præsentem quæstionem non est.

CAPUT X.

DECRETUM GRATUITUM, QUOD DEUS HABUIT DE ÆTERNA FELICITATE PLURIUM ANGELORUM, ET HOMINUM FUISSE DEFINITUM QUOAD PERSONAS, ET GRADUS GRATIÆ, ET GLORIÆ.

1. *Prima opinio.* — Aliquorum opinio fuit, quamvis Deus antecedenti voluntate, qua ex se voluit homines et angelos salvare, absolute definierit, ut aliqui infallibiliter salvarentur, et fortasse etiam certum ac definitum numerum salvandorum præscripserit, ita ut minor esse non posset, non tamen in eo signo personas in particulari designasse; ac proinde voluntatem illam ex vi sua non fuisse determinatam ad has personas, donec per scientiam prævisa est earum libera cooperatio cum antecedente gratia. Ita refert D. Thomas, d. q. 23, art. 7.

2. *Rejicitur præcedens opinio.* — Hæc vero opinio probari nullo modo potest, id eoque merito est antiquata et ab omnibus rejecta. Primo quidem, quia Deus in sua providentia, et præsertim in primariis effectibus ejus, non præfinit confuse et generatim quod faciendum est, sed omnino distincte et perfecte. Deinde, quia alias de nullo homine vel angelo in particulari esset verum, quod Paulus ait: *Non est volentis neque currentis, sed Dei miserentis.* Nec posset alicui dici illud: *Quis te discernit?* quia DEUS ex vi suæ voluntatis absolute neminem discerneret, etiam in ordine electionis et prædestinationis, et ita non ex sola voluntate ejus hæc misericordia dependisset: sed semper usus arbitrii esset conjungendus et ut prævisus supponendus. Denique si attente expendatur, quæ cap. 8 et 9 adducta sunt, omnia procedunt de electione personarum in individuo, quarum est propria electio et dilectio. Si considerentur etiam dicta de conditionata præscientia, constabit, circa personas, et earum opera in particulari versari: ac proinde voluntatis decretum quod illam supponit, eodem modo fuisse definitum. Et ex hoc principio facile solvitur fundamentum illius sententiæ, ut in superioribus etiam tactum est, et latius in lib. 3, de Auxiliis, et ex sequenti puncto etiam intelligetur.

3. *Secunda opinio.—Posita præscientia conditionata salvatur libertas cum prædestinatione.* — Alii ergo dixerunt, decretum quidem illud fuisse ad certas et individuas personas definitum, quas Deus salvare statuit et ad beatitudinem perducere : non tamen per illud, ut sic, definisse Deum unicuique illarum personarum certum terminum, seu gradum gratiæ, vel gloriæ, ad quam singulæ sint perventuræ. Sed hoc post præscientiam fuisse quasi approbatum, per voluntatem quamdam veluti complacentiæ. Quod etiam inventum videtur ex timore tollendi libertatem, si omnia in particulari præfinirentur. Sed sic opinantes, timuerunt ubi non erat timor, videnturque non agnovisse præscientiam conditionatam certissimam et infallibilem omnium liberorum effectuum in particulari, qua posita, nihil difficultatis est in componenda libertate circa omnia media cum fine præfinitio in particulari, quoad certum gradum et perfectionem intensivam, imo et quoad omnes circumstantias.

4. *Conclusio.* — Dicendum ergo est, Deum illo gratuito et absoluto decreto non tantum gloriam indefinite suis electis voluisse, sed illam etiam singulis, in gradu certo, ac definito præparasse, eodem actu et modo præordinando illam varietatem mansionum, quam Christus dixit esse in regno Patris sui. Hoc significavit Augustinus exponens hæc verba Christi, tract. 68, in Joan., ubi inquirit, quomodo dixerit Christus Dominus : *In domo Patris mei mansiones multæ sunt* : et subdiderit : *Vado parare vobis locum.* Et respondet, mansiones jam esse in prædestinatione et electione, parari autem gubernatione. Sic etiam Bernardus, serm. 23, in Cant. : *Non omnibus*, inquit, *uno in loco frui datur gratia et secreta sponsi præsentia, sed ut cuique paratum est a Patre, non enim nos ipsum elegimus, sed ipse elegit nos et posuit nos et ubi unusquisque fuerit, ibi erit.* Idem asseruit D. Bonaventura, tom. 2, opusc., tractat. de septem itineribus æternitatis, distinct. 1, sect. 2.

5. *Probatur conclusio.* — *Hic modus electionis non repugnat libertati.*— Ratio hujus assertionis est eadem, quæ præcedentium, nam hic modus electionis et intentionis non repugnat libertati nec gratiæ, aut justitiæ et est consentaneus divinæ perfectioni et providentiæ, ergo. Major, quoad primam partem de libertate pa-

tet eadem ratione, quia Deus per hanc intentionem non mutat voluntatem humanam, impediendo modum operandi ejus, sed potius accommodat media, quæ suaviter illam moveant et infallibiliter. Item, vel Deus determinat physice voluntatem, salva libertate, et sic per illud medium poterit illam definitam intentionem exequi, salva etiam libertate, vel movet efficaciter per gratiam congruam, supposita conditionata præscientia, et sic etiam per eamdem congruam vocationem infallibiliter consequetur eumdem gradum gloriæ, quantumvis in particulari definitum. Vel si nec physica prædeterminatio, nec præscientia conditionata placet, neganda erit præelectio ad gloriam, non solum ad definitum gradum, sed quocumque modo. Vel si dicatur, præscientiam confusam mediorum satis esse, quia si hoc medium non succedat, aliud applicabitur; idem dici poterit in utroque modo electionis, quamvis revera in neutro satisfaciat. Ergo in nullo dicendi modo subest probabilis ratio timoris lædendi libertatem per electionem ad definitum gradum gloriæ, magis quam per electionem ad gloriam indefinite.

6. *Nec repugnat divinæ gratiæ aut justitiæ.* — Quod alteram vero partem de gratia, respectu electorum res manifesta est : nam illis fit maximum beneficium, respectu vero non electorum constabit inferius, eis non propterea denegari sufficientem gratiam, ergo ex neutro capite repugnat hæc electio cum divina gratia. Neque etiam cum justitia, quia Deus est liber et supremus Dominus, et conferendo huic beneficium, non negat alteri debitum, ergo nulla est injustitia. Quin etiam pertinere ad perfectionem divinæ providentiæ, patet primo, quia Deus in suis actibus non procedit confuse, sed distincte et in particulari, nam illud aliud videtur semper provenire ex imperfecta cognitione. Secundo, quia Deus non intendit hoc bonum electorum solum tanquam privatum hujus, vel illius personæ, sed tanquam commune bonum hujus regni cœlestis, et ideo per se intendit varios gradus et sedes ejus : ergo totum illud cadit sub adæquatam intentionem Dei. Tertio, ipsa varietas effectuum et mediorum ostendit nobis hujusmodi fuisse Dei intentionem Dei. Quarto, quia ut dixi, eadem est ratio de quibusdam et de omnibus electis. Quis autem neget beatissimam Virginem fuisse præelectam ad cumulum gloriæ, quam habet? Idemque est suo modo de apostolis et aliis sanctis præcipuis. Idem ergo est de omnibus dicendum.

7. *Hæc prædefinitio est etiam de gradu gloriæ accidentali non supponente peccatum.* — Solum adverto, hoc præcipue intelligi de gradibus beatitudinis, quoad essentiam ejus. Et potest etiam extendi ad accidentalia præmia, quæ peccatum non supponunt necessario. Si autem est in gloria aliquod accidentale donum, quod necessario supponit peccatum illud non potuit cadere sub hanc primam intentionem, quia necessario debet supponi permissio et prævisio talis peccati, ut infra latius declarabo.

8. *Objectio.* — *Solutio.* — Potest vero quis objicere, quia sequitur, pervenire hominem aliquando in hac vita ad eum statum gratiæ in quo jam non possit crescere, nimirum si ad definitum gradum attingat. Imo etiam sequi, per Deum stare quominus homo sanctior fiat, quam sit de facto, quia quantumvis homo conetur, nunquam poterit excedere gradum sibi infinitum. Sed hæc facilia sunt consideranti, voluntatem illam Dei non impleri, nisi per sapientem providentiam ejus, per quam ita disponit uniuscujusque actiones et vitæ progressum, ut tunc vita finiatur, quando impletur mensura ejus. Et ideo ad primam illationem, absolute est neganda sequela, quia quamdiu homo in hac vita vivit, potest crescere in gratia et prædestinatio non impedit hoc, imo juvat : quod autem vita finiatur simul cum termino prædestinationis, hoc non repugnat cum illo principio. Et eodem modo respondendum est ad alteram partem, in executione semper esse parata homini auxilia, quibus possit operari et crescere, quantum voluerit, imo raro aliquem adæquate respondere vocationibus DEI; et nihilominus has vocationes et auxilia non æqualiter omnibus dari, sed juxta mensuram divinæ voluntatis et dispositionis uniuscujusque quoad plura eorum, licet non quoad omnia, ut infra latius declarabimus.

CAPUT XI.

AN HOC DECRETUM DANDI GLORIAM PRÆDESTINATIS, FUERIT EORUM ELECTIO, VEL DILECTIO ET QUOMODO HÆC DIFFERANT.

1. *Certum est hoc decretum esse dilectionem.* —Disputatio hæc fere pertinet ad explicandas varias locutiones et sententias auctorum, tamen in materia tam gravi neque hoc prætermittendum est, ne ambiguitas verborum, vel confusionem pariat, vel periculum errandi creet. Scholastici ergo Doctores pro certo ha-

bent, decretum illud esse dilectionem Dei et valde magnam, ut constat ex D. Thoma dict., art. 4, quæst. 23, et omnibus ibi scribentibus, et in 1, dist. 40 et 41. Neque in eo dubitare quispiam potest, quia diligere aliquem est velle illi bonum, sed per hoc decretum vult Deus prædestinato maximum bonum, nempe gloriam æternam, ergo illum illigit est ergo actus ille vera dilectio.

2. *Rationes dubitandi.* — Quin potius dubitare theologi. An hæc dilectio prædestinati sit major, quam illa, qua Deus diligit reprobum eo tempore, quo justus est, ut videre est apud D. Thomam, 1 part., quæst. 20, art. 4, ad 5, et Alensis, 1 part., quæst 32, Memb. 2. Et in summa respondent simpliciter et absolute plus amari prædestinatum, ratione hujus voluntatis, seu decreti gratuiti dandi gloriam, quia simpliciter Deus vult ei majus bonum, scilicet vitam æternam, tamen secundum quid, seu pro illo tempore, quo præscitus est justus et prædestinatus est in peccato, plus amari reprobum, quia pro tunc est acceptus ad gloriam, ad quam, secundum præsentem illius temporis justitiam, non est acceptus prædestinatus peccator.

3. Sed contra, nam per hunc actum dilectionis diligitur prædestinatus, etiam pro eo tempore, in quo non est justus, ergo jam pro eo tempore plus diligitur simpliciter et absolute. Patet consequentia, quia illa dilectio in se est simpliciter major, ergo pro omni tempore, pro quo denominat hominem dilectum, denominat etiam magis dilectum. Respondetur ex mente D. Thomæ supra, amorem Dei esse causam bonitatis rei amatæ, et ideo pro quocumque tempore, plus diligere Deum illam personam, cui pro eodem tempore majus bonum confert. At eo tempore, quo prædestinatus non est justus et reprobus est justus, majus bonum confert Deus reprobo, quam prædestinato, quia confert præscito gratiam, quam non confert prædestinato, et ideo pro eo tempore simpliciter plus amat præscitum, quem pro tunc facit meliorem.

4. Sed adhuc urgeo. Nam vel hinc sequitur, Deum pro illo tempore non diligere prædestinatum: vel difficultas non expeditur. Patet, quia si pro illo tempore diligit, ergo etiam pro illo tempore plus diligit. Probatur consequentia, quia per amorem majorem pro eodem tempore diligit. Item quia in illomet tempore ad majus bonum diligit. Quod si hoc non satis est, ut magis eum diligat, quia pro tunc non confert illi majus illud bonum, ergo non sufficiet ut absolute diligat (dilectione utique supernaturali, de qua est sermo), quia ex vi illius voluntatis, nullum bonum supernaturale ei confert, ut suppono. Quod si tandem hoc concedatur, sequitur illud decretum non esse veram dilectionem Dei, contra hypothesim factam. Patet sequela, quia per illud decretum formaliter spectatum, vel nunquam Deus diligit hominem, vel semper, ac continuo diligit, quia ex parte Dei ille actus semper manet immutatus et mutatio, quæ fit in homine pro diversis temporibus, non provenit ab illo actu formaliter spectato, cujus signum est (quia ille homo in omni tempore et statu tam peccati, quam gratiæ, semper manet prædestinatus, seu præordinatus ex vi illius actus ad vitam æternam) ergo, si hoc satis est ad dilectionem, semper denominat dilectum, vel si non est satis, nunquam denominat. Videtur autem ulterius ex dictis concludi, non esse satis, quia Deus non amat, nisi bonum et quia ejus voluntas non præsupponit bonum, ideo non amat, nisi faciendo bonum: at per illum actum, ut sic, Deus non facit hominem bonum, ergo per illum actum non diligit hominem. Probatur minor, qui stante illo actu et formali denominatione ejus stat, hominem non esse bonum: ergo per illum actum Deus non facit hominem bonum.

5. *Conclusio.* — *Distinctio duplicis dilectionis erga homines.* — Nihilominus dicendum est, actum illum esse veram dilectionem Dei erga hominem, ut est communis sententia, quæ jam satis probata est. Possumus autem distinguere duplicem Dei amorem. Unum, quo tantum ordinat hominem ad aliquod bonum; aliud, quo confert illi tale bonum. Ut inter homines propositum dandi alicui bonum aliquod, dilectio quædam est, etiamsi non statim moveat facultatem ad bonum illud conferendum. Et in Deo ipso non solum est signum præsentis amoris collatio alicujus doni, sed etiam promissio boni conferendi. Sicut quando DEUS promisit Abrahæ futuram ex ipso Christi generationem, eo ipso ostendit præsentem amorem specialem erga ipsum, licet nondum bonum illud ei præstaret. Est ergo in Deo verus amor præordinans hominem ad aliquod bonum, secundum rationem distinctus ab eo amore, qui consistit in actuali collatione talis boni et prior dici potest amor propositi et intentionis, posterior vero executionis. Unde cum dicitur, Deum non amare eum, quem non facit bonum, universe intellectum, simpliciter falsum est: nam illum, quem decrevit facere

bonum pro aliquo tempore, ac deinceps pro tota æternitate, amat etiam pro illo tempore quo illum non facit bonum, quia etiam tunc ordinat illum ad tale bonum: amat ergo pro tunc amore ordinativo, non collativo talis boni pro tunc. Est ergo propositum illud, seu decretum salvandi aliquem, vera dilectio Dei.

6. *Difficultas de actu electionis ex D. Thoma.*—De actu vero electionis nonnulla difficultas est, propter D. Thomam, qui, art. 3, q. 23, distinguit inter dilectionem et electionem, et dilectionem dicit præcedere in DEO ante electionem, quamvis in homine aliquando contingat prius eligere, quam diligat. Ut cum quispiam eligit aliquem, ut cum eo contrahat amicitiam. Ratio ejus est, quia, ut unum præ alio eligatur, supponitur esse bonum, imo melius alio, quia electio supponit aliquam inæqualitatem et excessum in re, quæ eligitur. Si ergo hic eligitur et non alius, supponitur hic bonus et non alius. At respectu divinæ voluntatis bonum non supponitur ad dilectionem, sed potius ab illa procedit: ergo necesse est, ut dilectio præcedat electionem. Quam doctrinam explicans Cajetanus addit, etiam in voluntate humana electionem supponere aliquam dilectionem, saltem earum proprietatum, seu virtutum, propter quas aliquid eligitur, ut in exemplo posito, quando quis eligit alium in amicum, semper est propter aliquam conditionem sibi gratam, quam in illo cognoscit.

7. *Deus unico actu diligit et eligit prædestinatos.*—*Duplex acceptio electionis.*—Nihilominus censeo, unicum esse voluntatis actum, quos Deus diligit et eligit prædestinatos ad eumdem terminum gloriæ et per eas voces solum connotari diversas habitudines. Quod ut declarem, adverto, electionem dupliciter dici, scilicet unius præ alio, quæ videtur esse prima vocis impositio et unius propter aliud, quomodo philosophi morales voluntatem medii propter finem vocant electionem, etiamsi contingat, illud medium unicum esse. Utroque autem modo potest hæc dilectio prædestinatorum electio vocari. Primum probatur, quia ex infinitis hominibus, quos potuisset Deus ad beatitudinem diligere, hos dilexit et non alios: ergo diligendo hos, eos prætulit aliis, ergo ipso actu dilectionis intrinsece elegit illos. Dicitur autem diligere, quatenus eis bonum vult: eligere vero, quatenus eos præfert aliis, quod non facit per alium actum, sed per eumdem. Et confirmatur exemplo humanæ electionis. Postquam enim per consultationem plura media apta ad finem proposita sunt, hoc ipso quod voluntas unum acceptat et non alia, diligit et eligit tale medium. Neque ad electionem necessarium est, ut per voluntatem positivam et quasi directam sequatur medium, quod non eligitur, sed satis est, quod in actu exercito hoc voluntas acceptet, et non aliud: ita ergo est in præsenti. Unde juxta communem locutionem Scripturæ, hæc dilectio prædestinatorum electio vocatur: *Elegit nos in ipso*, ad Ephes. 1.

8. Secundum etiam facile patet ex supra dictis, quia licet Deus velit gloriam prædestinatis, ut finem ipsorum, tamen hoc ipsum voluit tanquam medium ad manifestanda sua attributa, suamque bonitatem communicandam. Unde ipsius bonitas fuit primaria ratio diligendi electos: ergo talis dilectio intrinsece est propter ipsummet Deum: ergo est electio in altera etiam acceptione.

9. *Respondetur ad D. Thomam.*— Quare ad D. Thomam respondeo, nunquam dicere hos esse plures actus, quamvis de illis, ut de pluribus loquatur ad explicandas varias relationes. Inter quas prima est ad objectum in quantum voluntas Dei vult ibi bonum: deinde vero resultat altera, quæ est prælationis ad alios: nam sub ea ratione D. Thomæ de electione loquitur. Nec vero censeo necessarium, ut electio supponat inæqualitatem præsertim in ordine consultationis et intentionis: nam ex mediis æqualibus potest voluntas unum accipere et alia omittere. Quod maxime est in voluntate divina necessariam, ut etiam D. Thomas, art. 5, fatetur. Denique etiam in nobis nullam electionem esse censeo, quæ non sit intrinsece aliqua dilectio. Ratio est clara, quia per electionem fertur voluntas in rem, quam eligit tanquam bonam et illi unitur: ergo diligit illam per eumdem modum. Ut, in exemplo posito, quando quis eligit aliquem, ut illum habeat familiarem amicum, per ipsammet electionem incipit diligere, quamvis illam dilectionem ad aliam majorem et magis familiarem amicitiam ordinet. Atque etiam e contrario dilectio, si sit unius ex multis, semper est electio, solum carere poterit hac denominatione, quando unum tantum objectum propter se amandum propositum fuerit.

CAPUT XII.

ELECTIONEM OMNIUM SALVANDORUM IN EODEM SIGNO RATIONIS FACTUM FUISSE.

1. *Prima ratio dubitandi.* — In hoc capite

sermo non est de Christo Domino, sed de cæteris prædestinatis, tam angelis, quam hominibus. Unde prima ratio dubitandi est, quia angeli sancti videntur prius electi ad gloriam quam homines. Probatur, quia prius sunt electi boni angeli, quam mali prævisi sint peccare, sed homines non fuerunt electi, donec peccatum malorum angelorum fuit prævisum, ergo. Major est certa, quia ante præscientiam peccati angelorum præcessit permissio ejus, ante permissionem vero voluntas creandi, et ordinandi illos (malos scilicet angelos) ad gloriam, antecedenti voluntate : sed electio bonorum simul facta est cum ordinatione malorum ad gloriam, ergo sine dubio præcessit permissionem, et præscientiam peccati angelici. Minor autem probatur, quia homines electi sunt ad reparandas sedes angelorum, ut aliqui colligunt ex illo Pauli ad Ephes. 1: *Instaurare omnia in Christo, quæ in cœlis, et in terra sunt :* et solet etiam accommodari illud Psalm. 109 : *Indicabit in nationibus, implebit ruinas.* Unde D. Bernardus, serm. 1, de Adventu, hinc sumpsit rationem, ob quam homines redempti sunt, et non angeli, quia ruinæ angelorum per homines instauratæ sunt, casus autem naturæ humanæ non poterat in inferiori aliqua natura reparari. Et eamdem rationem habet Anselmus, lib. 1, cur Deus homo, cap. 16 et 17, ac denique Augustinus, in Enchir., cap. 29, dicit: *Filios Ecclesiæ succedere in sedibus angelorum, ut pace fruantur : quam illi amiserunt :* ergo electio hominum supponit præscientiam angelici lapsus.

2. *Secunda ratio.*—Secunda ratio dubitandi est, quia etiam ipsi homines non videntur simul, et in eodem signo rationis electi. Quia Adamus electus fuit ante præscientiam originalis peccati. In majori suppono, Adam electum fuisse, quia salvatus est, Sap. 10, et jam dixi, omnes, qui salvantur, esse etiam electos. Ante peccatum etiam habuit Adam plures effectus suæ electionis, nam gratia, et justitia, quam in sua creatione recepit, effectus fuit electionis ejus, ut nunc suppono, et facile haberi potest ex dictis, capite præcedenti : fuit ergo electus ante præscientiam sui peccati. Minor autem videtur esse clara sententia Augustini, lib. 2, contra duas Epistolas Pelag., cap. 7, de Prædest. et Grat., cap. 3, lib. 1, ad Simplician., quæst. 2, in Enchir., cap. 49, et sæpe alias. Favet etiam D. Thomas, 1 part., quæst. 23, art. 1, ad 3, quatenus ait, terminum a quo prædestinationis humanæ fuisse miseriam peccati. Ratione etiam declarari potest, quia si homo non peccasset, fortasse non essent tot homines, quot nunc sunt, vel forte, neque iidem : vel si essent, non tot damnarentur, quot nunc, cum natura esset integra. Præterea, gloria beatorum hominum aucta est occasione peccati, juxta illud : *Ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant*: ergo electio prout a nobis præscripta est, non potuit esse ante præscientiam originalis peccati, quia facta est ad definitum gradum gloriæ, definiri autem non potuit ante prævisum originale peccatum : quia gradus semel definitus immutabilis permaneret, nec posset postea augeri. Item declarari potest ex modo providentiæ, et communicationis gratiæ, quem Deus habuit in statu innocentiæ, quia fuit quasi indifferens, et æque communis omnibus hominibus: ergo procedebat ex æquali voluntate dandi omnibus gloriam : nondum ergo facta erat discretio per absolutam electionem aliquorum. Denique Christus ipse prædestinatus non fuit, nisi præviso originali peccato, ut habet multorum opinio : sed ipse prædestinatus fuit ante electionem aliorum hominum, quia in ipso electi sunt, teste Paulo ad Ephes. 1, ergo neque alii electi sunt ante præscientiam originalis peccati.

3. *Tertia ratio.*—Tertia difficultas esse potest, quia nec post originale peccatum videntur omnes prædestinati simul electi. Primo, quia nemo eligitur nisi prævideatur futurus : non autem omnes homines simul prævidentur futuri : nam prævidentur eo ordine, quo futuri sunt. Secundo, quia multorum generationes non sunt ex prædefinitione divina, sed ex sola permissione, quia cum peccato fiunt, et tamen multi homines sic geniti, sunt electi, ergo non eliguntur, donec jam prævideantur futuri : igitur non omnes simul eliguntur. Tertio, quia sæpe multi assumuntur ad gloriam occasione lapsus aliorum. Ut non obscure significatur in illo Apoc. 3 : *Tene, quod habes, ne alius accipiat coronam tuam.* Prius ergo, quam unus eligatur ad coronam alterius accipiendam, lapsus alterius prævidetur. Et hæc Dei providentia significatur, Job, cap. 34, cum dicitur. *Conteret multos, et innumerabiles, et stare faciet alios pro eis.* Sic in locum Judæ suffectus est Matthias, Act. 1, et in locum Judæorum vocati sunt Gentiles, Act. 13, et ad Rom. 11, ergo non potuit electio omnium salvandorum hominum in eodem signo rationis fieri.

4. *Prima conclusio.—Electio omnium simul fuit.— Prima ratio.* —Nihilominus dicendum

est, electionem omnium prædestinatorum post Christum (de quo nunc non disputo) simul, et in eodem signo rationis fuisse. Hanc existimo esse communiorem sententiam theologorum, quos inferius referam. Probatur autem primo, quia in actibus voluntatis divinæ ex parte ipsius Dei nullus est ordo, simul enim, et uno simplicissimo actu vult omnia, solum ergo ex parte objectorum potest talis ordo considerari, sed inter electos nullus est ordo, propter quem quidam dicantur electi prius, quam alii. Ergo. Probatur minor, quia hic ordo tantum potest esse causalitatis, et in præsenti esse debet finis, et ejus quod ordinatur ad finem, quia versamur circa ordinem intentionis : unus autem electus non est finis gloriæ alterius, neque e converso, sed omnes immediate ordinantur ad gloriam Dei, et Christi : ergo.

Secunda ratio. — Secundo ex ratione sæpe facta, quod Deus intendit regnum electorum per modum unius corporis, seu civitatis cœlestis : ergo simul intendit etiam omnia membra, ex quibus tale corpus constat, nam ex eorum multitudine, et varietate, totius corporis pulchritudo resultat.

Tertia ratio. — Tertio denique, quia neque angeli prius electi sunt, quam homines, neque inter homines quidam prius quam alii, ergo omnes simul. Consequentia nota est, et antecedens constabit ex dicendis, et ex solutionibus argumentorum.

5. *Secunda conclusio.—Electio hominum fuit ante prævisum peccatum angelorum.*—Secundo assero, homines fuisse electos ad gloriam ante prævisum peccatum angelorum, atque adeo non fuisse electos occasione illius peccati, sed per se, æque ac ipsos angelos. Ita sentit D. Augustinus, lib. 12, de Civit., cap. 9, quatenus necessitatem gratiæ æque ad angelos et ad homines judicat pertinere, et a Deo æque liberaliter, seu gratis præstari. Clarius, lib. 11, cap. 9, lib. 12, cap. 1, et lib. 15, cap. 1, quibus locis distinguit duas civitates, seu societates, unam prædestinatorum et alteram reproborum, et priorem significat coalescere ex angelis et hominibus, sine ullo inter eos ordine. Similiter, lib. 22, cap. 29, ait, Civitatem illam Dei æque constare ex angelis et hominibus. Sumi etiam potest ex Anselmo in Elucidario, quatenus dicit, tot homines salvandos esse, quot sunt angeli beati. Nam inde optime infertur, non assumi homines tantum ad sedes malorum angelorum : nam angeli, qui ceciderunt, multo pauciores fuerunt, quam qui perstiterunt. Imo Augustinus, in Enchir., cap. 29, probabile censet, majorem futurum esse numerum beatorum hominum, quam sit angelorum.

6. Ratione declaratur primo, quia humana natura per sese est æque capax (capacitate obedientiali) illius beatitudinis supernaturalis, ac angelica, et natura sua solum Deum rescipit ut ultimum finem, et in illo tantum quiescit, ergo ita per se ordinatur in illum finem, sicut angelica natura : ergo æque primo eliguntur ad illum finem homines sicut angeli. Accedit præterea, quod licet angelica natura in perfectione excedat : tamen hoc ipso humana est aptior, ut in ea ostendatur virtus divinæ gratiæ, qui est unus finis præcipuus divinæ prædestinationis : ergo est quodam modo major ratio, ut per se eligantur homines, quam angeli, et augetur amplius hæc ratio ex parte CHRISTI Domini (quem suppono fuisse primum electum et prædestinatum a Deo, tanquam caput omnium, propter cujus gloriam omnes alii eliguntur :) cum ergo Deus humanam naturam ad illud mysterium potius quam angelicam ordinaverit, non videtur dubium, quin etiam homines, tanquam Christi socios et fratres, per se primo elegerit independenter a peccato angelorum : *Ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.* Propter quod etiam de illo, id est, de se, divina Sapientia dicit : *Deliciæ meæ esse cum filiis hominum.* Nullus ergo ordo rationis est inter electionem hominum et peccatum angelorum : ergo hæc electio non supponit præscientiam illius peccati : ac proinde neque inter electionem hominum et angelorum ex hoc capite erit aliquis ordo.

7. *Objectio.* —*Solutio.* — Dices, ergo neque etiam electio hominum erit ante illam præscientiam, neque inter peccatum angelorum et hominum gloriam est aliquis ordo causalitatis. Respondeo negando sequelam, quia licet immediate non videatur esse hic ordo : tamen mediate et ratione alterius intercedit, quatenus electio bonorum angelorum necessario antecessit illam præscientiam et electio hominum et angelorum simul facta est. Deinde probabile est, etiam permissionem peccati angelici ordinatam esse a Deo ad salutem hominum electorum, ut inferius exponam.

8. *Tertia conclusio. Electio hominum fuit ante prævisum Adæ peccatum.*—Dico tertio, omnes homines salvandi electi fuerunt ante prævisum peccatum Adæ, ut absolute futurum : imo et ante voluntatem permittandi illud. Hæc conclusio sumitur ex D. Thoma, q. 23, art. 1, ad 3, et ex art. 4, si attente legatur. Idem te-

nuit Scotus in 3, d. 7, q. 3, indicavit etiam, quamvis sub dubio, in 1, d. 41. Ubi idem tenet Hervæus et in d. 40, idem sentiunt Ægidius, Gregorius et Capreolus, et Marsilius, quæst. 41. Echius, in lib. de Prædestin., cent. 1, nu. 36, ubi pro regula statuit: *Nullum prædestinatum electum esse occasione peccati alterius.* Quod profecto per se mihi est maxime verisimile, ut in simili dixi latius de prædestinatione Christi in 3 part., disp. 5. Atque hinc sumitur ratio assertionis, quia electio hominum in nullo pendet a permissione, vel prævisione peccati, quia nullo modo, vel ratione, vel occasione illius intelligitur fieri : ergo non est cur illam supponat. Item sumo argumentum ex dictis : nam angeli non sunt electi ad gloriam occasione peccati alicujus, sed per se: ergo et homines, quia sunt æque primo et principaliter electi. Tandem, permittendo peccatum Adami, disposuit Deus salutem electorum, optimo et sapientissimo modo consequendam et quasi paravit viam ad illam gloriam hominum, quam intendebat : ergo optime intelligitur illa intentio prior hac permissione.

9. *Diluitur. — Prima ratio dubitandi. — Respondetur ad sanctos Patres.* — Ad primam ergo rationem dubitandi, nego homines fuisse electos post præscientiam peccati angelorum. Nego etiam primam rationem eligendi homines sumptam esse ex occasione illius peccati, sed ex divina bonitate supposita hominis capacitate et fortasse etiam ex parte meritorum CHRISTI. Ad illas vero locutiones sanctorum respondeo, eos loqui potius de effectu et executione, quam de prima electione. Considerant enim beatitudinem, ut complendam ex omnibus angelis creatis : et quia aliqui eorum defecerunt, dicunt regnum illud ex hominibus compleri. Non quidem, quia solum hac intentione Deus homines creaverit, aut ea occasione eos elegerit, sed quia a principio voluit regnum illud ita constituere. Atque hoc modo exposuit Augustinus, cap. 62, Enchir., illud verbum Pauli ad Ephes. 1, *Instaurare omnia in Christo : Quia illud* (inquit) *quod in angelis lapsum est, in hominibus redditur.* Quamvis Hieronymus et Græci, juxta proprietatem verbi græci, aliter legant et exponant, *recapitulare omnia in Christo,* id est, in summam redigere, vel omnia in illo tanquam in vero, et supremo capite conjungere.

10. *Explicatur.*—Verba autem Psalm. 109, longe diversum habent sensum : nam *implere ruinas,* non significat reparare, seu restituere illas, sed potius perficere, seu augere illas. Nam metaphorica illa locutione significatæ sunt spirituales victoriæ, quas Christus de gentibus reportavit. Quod si ad ruinas dæmonum illa verba referantur, potius significant, illas completas esse per Christum, qui dæmonem vicit et ejecit de cordibus hominum. Denique, etiam admisso illo sensu allegorico, solum ex illo probatur, in executione Christum reparasse angelorum sedes, homines electos redimendo : inde vero non sequitur, fuisse homines electos ad gloriam, quia mali angeli illam perdiderunt.

11. *Satisfit. — Secunda ratio. — Sensus verborum D. Thomæ et Augustini.—Respondetur ad confirmandum.—Christus est prædestinatus ante prævisionem peccati.* — Ad secundum, admitto, Adamum fuisse electum ad gloriam ante prævisum originale peccatum, et inde sumo argumentum, idem dicendum esse de aliis prædestinatis, quia nulla est ratio ordinis inter illos. D. Thomas autem, cum significat terminum a quo prædestinationis hominum fuisse statum peccati, loquitur de prædestinatione quoad media, per quæ homines salvantur, non quoad primam intentionem, seu electionem gloriæ. Et eodem modo potest intelligi Augustinus. Vel, si referatur hoc ad electionem gloriæ, intelligi potest veluti per anticipationem, quia illi electi sunt, qui futuri erant in massa perditionis, et ab illa erat liberandi per efficacia media prædestinationis. Ad illas vero conditionales : *Si Adam non peccasset, an essent futuri iidem homines, et an salvarentur iidem, et in eodem gradu gratiæ et gloriæ.* Respondeo imprimis, potuisse Deum, etiam durante illo statu, ita res humanas gubernare, ut tandem iidem homines in eodem gradu gratiæ et gloriæ salvarentur, qui nunc prædestinati sunt : habet enim Deum in thesauris suæ sapientiæ, et potentiæ infinitas vias et modos, quibus facere posset. Deinde vero dicitur, conditionales illas nihil ad rem præsentem referre. Ideo enim originale peccatum permissum est, ut illo modo divinum propositum, et electio sapientissime impleretur. Ad confirmationem autem de Christi prædestinatione respondetur, negando assumptum, nam Christus etiam ante prævisum omne peccatum dilectus est. Imo inde retorquemus argumentum, quia cum ipso, et propter ipsum debuerunt multi homines eligi per se, et absque occasione peccati.

12. *Solvitur. — Tertia ratio. — Successio temporis in futuritione hominum non constituit ordinem electionis.* — Ad tertium respon-

detur, negando, fuisse ordinem inter alios homines. Neque ad hoc refert ordo, qui est in successione temporum, alias necessario prius fuissent electi omnes prædestinati pertinentes ad legem scriptam, quam pertinentes ad legem gratiæ, quod frivolum est. Deus ergo simul, et in eodem signo rationis multa præfinit; quæ successive impleri disponit. Neque est verum, homines prius prævisos fuisse futuros, quam fuerint electi, sed potius (ut supra dixi) per ipsammet electionem præordinati sunt ad existendum, eadem præfinitione divina. Neque obstat, quod multi peccaminose generentur, novit enim Deus præfinitiones suas mediis permissionibus ad exitum perducere : quod est intellectum facillimum, supposita conditionata scientia, et sæpe in sequentibus attingetur.

13. *Rejicitur instantia.* — Atque hinc infertur, respondendo simul ad ultimam instantiam, nullum hominem fuisse electum ad gloriam vel gratiam, in illo primario ordine divinæ intentionis, occasione peccati, vel perditionis alterius, sed Deum ex se, ac per se primo eos elegisse, quos voluit. Numerum enim salvandorum absoluta voluntate præfinivit Deus, non tantum confuse, et formaliter (ut aiunt) quoad speciem numeri, sed etiam distincte, et quasi materialiter quoad singulares personas, quæ salutem consequuntur. Hoc enim (ut supra dixi) significant Scripturæ, et hoc postulat perfectio divinæ gratiæ, et providentiæ. Id autem vix posset subsistere, aut intelligi, si ad eligendum unum expectaret Deus præscientiam de bono, vel malo usu gratiæ, et liberi arbitrii alterius. Neque est ulla ratio fingendi hujusmodi ordinem, vel expectationem.

14. *Explicantur loca Scripturæ in contrarium allata.* — Loca vero Scripturæ varias habent expositiones. Illud enim Apocal. 3 : *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam.* Aliqui putant solum esse phrasim loquendi, et exhortandi, sicut mater solet incitare filium parvulum ad fugendum ubera dicens : tene ubera, ne dem fratri tuo : ita refert D. Thomas ibi, vel quicumque est auctor illorum commentariorum : nec illi displicet. Sed majorem proprietatem observat in illis verbis idem divus Thomas, 1 part., quæst. 23, art. 6, ad primum. Duo itaque in illis verbis continentur : unum est comminatio de amissione coronæ. Quod esset facile, si tantum dixisset : *Tene, ne forte amittas coronam tuam.* Nam hoc dici potest, tum ad præscitum, quia etiam dum est justus, dici potest habere coronam suam, non possessione, sed jure, et merito quam amittit peccando : tum etiam ad prædestinatum, quia ex se potens est amittere coronam, et ut illa potestas non reducatur in actum, per similes Dei admonitiones prævenitur. Quomodo etiam dixit Petrus electis. *Satagite, ut per bona opera, certam vestram electionem, et vocationem faciatis.* Quod etiam tradit D. Thomas in locis allegatis. Aliud significatum in illis verbis est, quod solet unus substitui loco alterius, ut accipiat coronam quam alius amisit. Quod quidem in dignitatibus hujus vitæ conspicimus. Nam David accepit coronam regni, quam Saul per inobedientiam perdidit. Et Matthias suffectus est in apostolatu, quem Judas demeruit. Et de his dignitatibus potissimum loquitur Job, loco citato.

15. *Responsio aliquorum confutatur.* — Verumtamen D. Gregorius 25, Moral., cap. 7 et 8, alias 9 et 10, etiam de gratia et gloria illum locum intelligit, idem confirmans alio testimonio Apoc. 3. Et idem sentit Hieronymus in eumdem locum Job, et Beda, Haimo et Glos. Apoc. 3. Quod adeo verum esse censuit Augustinus, lib. de Correp. et Gratia, cap. 13, ut dixerit : *Alius non accepturus, nisi iste perdiderit.* Et hinc colligit, esse certum prædestinatorum numerum, ita ut non possit augeri : ideo enim unus non acciperet nisi alius perderet, ne excresceret electorum numerus definitus. Quod sane satisfaceret, si numerus prædestinatorum solum formaliter esset præfinitus per electionem. Cum tamen sit etiam materialiter definitus, difficile est intelligere, quomodo unus loco alterius substituatur et quomodo verum sit, unum non fuisse accepturum coronam, nisi alius illam amitteret. Nam si electus est ante prævisionem operum, profecto illam haberet, etiamsi alii non caderent, cum electio ejus nullum respectum habuerit ad casum aliorum, nec formaliter, nec virtute, neque ullo alio modo. Neque quoad hanc partem satisfacit illa responsio, quod prædestinatio non imponit necessitatem, nam absolute potest prædestinatus coronam amittere. Quia esto, hoc verum sit, tamen sufficit, ut quando per gratiam perseverat prædestinatus, dicatur substitui loco alterius, ut accipiat coronam quam alius amisit. Nec etiam sufficit, ut vere dicamus, permittere Deum, quod reprobus cadat, ut alias accipiat coronam, quam alias non acciperet, ne numerus prædestinatorum definitum numerum excedat.

16. *Melior responsio ad Sanctos Patres et loca Scripturæ.* — Dico ergo, testimonia illa,

omnesque illos loquendi modos intelligendos esse de divina providentia, quoad mirabilem et sapientissimum modum, quem observat in executione mediorum : non vero quoad primariam electionem prædestinatorum. Hæc enim intelligenda est per modum singularis præfinitionis, quam Deus ex se tantum et ex suo mero beneplacito habuit. Absolute intendens, tale regnum æternum ex talibus personis et membris constans. Ex vi autem hujus electionis manet ille numerus salvandorum ita certus, tam formaliter, quam materialiter, ut minui non possit. Non tamen pertinet ad efficaciam illius voluntatis, ut non possit augeri, quia Deus ex se non voluit positive omnes alios a regno excludere, ut infra dicam. Et ideo simul cum illa electione habuit Deus voluntatem veram salvandi alios, non tamen absolutam, sed sub conditione, si per eos non staret. Et ideo in executione illis dat media sufficientia ut salventur, quæ interdum talem effectum habent, ut per eam comparent verum jus ad æternam coronam, etiamsi præsciti sint non conservaturi illud usque ad finem vitæ. Ac proinde, quando illud amittunt, dicunt perdere coronam suam, id est, suis meritis debitam, si in gratia decesserint. Uno autem ex his cadente, dicitur alius loco illius substitui, quia solet Deus ita gubernare et exequi salutem suorum electorum, ut prius vocet reprobos et illis male utentibus divina gratia, illos deferat et ad alios suam specialem protectionem transferat, non quia illos posterius dilexerit, vel tantum occasione peccati aliorum, sed quia illo modo justitiam suam erga malos et gratiam erga bonos mirabilius et sapientius ostendit. Atque ex his facile est alia testimonia Scripturæ sacræ et Sanctorum interpretari.

CAPUT XIII.

QUOMODO DIVINA VOLUNTAS PRÆPARAVIT MEDIA, QUIBUS ELECTI INFALLIBILITER SALVANTUR.

1. *Duplex genus mediorum, quæ DEUS præparat electis. — Media communia sunt priora et primo definita.* — Diximus de voluntate divina, quatenus versatur circa finem prædestinationis : nunc breviter explicandum est, quo modo, seu quibus actibus disponat viam et media, quibus in illum terminum infallibiliter tenditur. In quo primum distinguere possumus duplicia media hujus divinæ providentiæ. Quædam sunt communia, præparata pro tota communitate. Hujusmodi censeri possunt in angelis omnes gratiæ et auxilia illis data in instanti suæ creationis, per quæ (juxta probabilem sententiam) ita præventi sunt, ut pro illo instanti omnino non peccarent, atque ita excitati, ut infallibiliter converterentur in Deum et se ad gratiam disponerent, sanctificarentur et primam gloriam mererentur. In hominibus vero sunt in lege gratiæ talia media, baptismus et alia Sacramenta, prædicatio Evangelii cum præparatione divini auxilii interni et necessarii ad fidem obtinendam. Atque hæc et similia media dici possunt primo definita et decreta pro singulis ætatibus, quia hæc, quæ universalia sunt, quodam modo sunt priora et quando finis intenditur communitati, primo videntur occurrere media, quæ pro tota communitate providentur. Et præterea, hæc communia quodam modo includuntur in particularibus mediis, nam regulariter justificationes fiunt per applicationem mediorum communium ad particulares personas. Denique (ut hoc obiter advertam) in hoc ordine mediorum constitui potest originalis justitia, data toti humanæ naturæ in primo parente ante lapsum : nam per illam cœpit Deus disponere salutem electorum, quanto in ipso erat.

2. *Objectio. — Solutio.* — Dices, hæc et similia media potius pertinere ad generalem providentiam gratiæ, quam ad prædestinationem, quia non fundatur peculiari electione efficaci aliquorum hominum, sed in generali voluntate salvandi omnes. Unde talia media omnibus communia sunt. Respondeo, hæc non esse repugnantia, nam ita sunt aliqua propter prædestinatos provisa, ut alius etiam prodesse possint. Et ita, licet salus prædestinatorum non sit (ut ita dicam) finis adæquatus talium mediorum, est tamen finis principalis, atque hoc satis est, ut inter media prædestinationis hæc computentur et singulari modo dicantur esse propter electos. Sicut Paulus dicebat, se sustinere labores propter electos, quamvis re ipsa pro omnibus laboraret : neque de his mediis plura videntur necessaria.

3. *Media particularia quædam fiunt a solo Deo quædam vero cum cooperatione libera voluntatis.—Quæstio est de mediis, quæ fiunt cum cooperatione.* — Rursus circa media particularia advertendum est, duos esse ordines illorum : Quædam fiunt a solo Deo sine cooperatione liberi arbitrii, ut sunt prima vocatio et alia auxilia prævenientia, quæ Deus hominibus confert, absque ullo merito, vel dispositione illorum. Et ad hunc ordinem pertinent quidam effectus singularis providentiæ Dei

circa suos electos, ut sunt, auferre aliquam occasionem peccandi, vel offerre aliquam bene merendi, etc. Et de toto hoc ordine mediorum nulla est difficultas, quin potuerit Deus illa præparare sua gratuita voluntate efficaci : quo modo autem et quo ordine id præstiterit, patebit ex dicendis. Alius est igitur ordo particularium mediorum, quæ includunt liberam cooperationem voluntatis, ut sunt actus humani supernaturales, sub quibus comprehendo omnes effectus, quæ ab illis pendent, ut est remissio peccati in adulto et similia. Et de his est magna controversia inter theologos, quo modo per prædestinationem præparentur.

4. *Prima opinio. — Fundamentum hujus sententiæ.* — Prima sententia est, ex vi divinæ voluntatis disponentis media ante præscientiam eorum, ut absolute futurorum, solum præparari hæc media confusa quadam ratione et sola voluntate inefficaci, absque præfinitione talium actuum in particulari. Quam sententiam indicasse videtur D. Thomam, q. 6, de Verit., art. 3. Dicit enim certitudinem prædestinationis in hoc consistere, quod Deus tot præparat adminicula prædestinato, ut vel non cadat : vel si ceciderit, resurgat : non ergo præfinit Deus certum medium, sed unum, vel aliud, ut tandem aliquod habeat effectum. Hujus autem sententiæ potissimum motivum esse videtur, ut hoc modo possit conciliari libertas cum prædestinatione. Potestque hoc experientia confirmari, quia non omnis vocatio, aut gratia præveniens, data prædestinato, habet in illo effectum : ergo non procedit ex intentione efficaci conversionis, seu consensus ejus.

5. *Rejicitur prima opinio.* — Hæc vero sententia supra rejecta est. Quia imprimis videtur procedere tollendo scientiam conditionatam, qua Deus ante voluntatem dandi vocationem prænovit, an illa futura esset congrua, nec ne, id est an voluntas hominis sit illi consensura, si ei detur : nam si hæc scientia supponatur, ut supponi debet frustra tribuitur Deo ille modus providendi media confuso modo et sub illa distinctione, ut si unum non habuerit effectum, applicetur aliud. Non enim ita operatur, nisi qui ignorat efficaciam primi medii : propter quod etiam (ut supra dixi) hic modus providentiæ non est consentaneus divinæ perfectioni, ad quam spectat, ut ex certa scientia, distincte et in particulari omnia disponat, juxta uniuscujusque rei dignitatem et capacitatem.

6. *Respondetur ad fundamentum opinionis.* — Neque etiam est hoc necessarium ad libertatem, ut in sequentibus late dicendum est et in superioribus est tactum : ubi etiam citatum locum D. Thomæ exposuimus. Et aperte ita sensit idem D. Thomas 1, 2, q. 112, art. 4, dicens : *Si ex intentione Dei est, ut homo vocatus consentiat, infallibiliter esse consensurum quamvis libere.* Denique, in negotio Angelorum aperte constat, non habere locum illum providentiæ modum : nam in secundo instanti in quo via omnium Angelorum terminata est, ita fuit præparata voluntas electorum, ut omnino non caderent : nam si caderent, non resurgerent, imo etiam ut haberent totum meritum necessarium ad illum gradum gloriæ, ad quem electi erant, comparandum.

7. *Secunda opinio.* — Est ergo secunda sententia dicens, Deum sua voluntate absoluta disponere media et certa, quibus unusquisque electus infallibiliter consequatur salutem et in particulari, id est, designando talia media et tales actus. Addit vero hæc opinio, omnino simul fuisse præordinata : ita ut nec secundum rationem sit unum prius definitum a Deo quam aliud, præsertim quando media pendent ex libera voluntate nostra.

Tertia opinio non satisfacit difficultati et modo loquendi Augustini. — Media hæc ordinem servant in propinquitate ad gloriam. — Quæ opinio similis est illi, quam primo loco retuli supra capite octavo, idemque de illa est sentiendum, fugit enim difficultatem, non declarat. Repugnatque modo loquendi Augustini et fere omnium dicentium, Deum vocare hominem ut credat; et quia vult dare fidem, velle etiam dare talem vocationem, ut signatim videri potest apud Augustinum, de Bono perseveran., cap. 14. Ratio etiam manifesta est, quia hæc media non sunt æque propinqua fini ultimo, sed inter se ordinem servant, quem insinuavit Paulus ad Romanos 8. Nam justificatio propinquior est glorificationi, quam vocatio et vocatio justificationi : et similiter quilibet actus libet, qui est dispositio ad gratiam, propinquior illi est, quam excitatio, qua homo vocatur ad actum liberum : ergo sicut ad hæc omnia media præcedit intentio ultimi termini, ita inter ipsa media præcedit intentio ultimi termini, ita inter ipsa media præcedit voluntas illius quod propinquius est fini : nam propter illud eligitur aliud medium, quod remotius est; et ideo posterius in ordine intentionis, licet fit prius in ordine executionis. Quod breviter declaratur in negotio bonorum angelorum : nam quia electi fuerunt ad tantam gloriam, ideo etiam ordinati sunt, ut in

tota sua via ad tantam gratiam pervenirent, et hac de causa voluit Deus, ut talem, vel tales actus meritorios haberent, et propter illos talem modum illuminationis et inspirationis eis præparavit, nam illi etiam vocati sunt vocatione congrua, quæ est ex proposito, ut Augustinus loquitur. Denique non potest alio modo intelligi, gratiam efficacem, ut efficax est, intra latitudinem prævenientis gratiæ, esse a Deo per se intentam, sed solum dici efficacem ex effectu, scilicet, quia factum est, quod tamen falsum esse nunc suppono.

8. *Tertia opinio.* — Propter hoc est tertia sententia, quia licet cum præcedentibus conveniat in hoc, quod Deus non præparat actus liberos absoluta voluntate, donec illos prævideat absolute futuros; tamen ad vitanda aliqua incommoda ex dictis, præsertim ultimum, distinguit in divina voluntate varios actus circa hæc media. Unde auctores hujus opinionis dicunt primo, habere Deum quamdam voluntatem absolutam et universalem dandi huic homini omnia auxilia prævenientia illi necessaria et accommodata, ut per illa infallibiliter consequatur gloriam in tali discursu vitæ, et hanc voluntatem dicunt, versari circa gratiam efficacem, ut efficax est, in ratione prævenientis. Postea vere dicunt, disposuisse Deum in particulari talia auxilia in ordine ad tales actus liberos, ita tamen, ut licet præcedat intentio talium actuum, illa non sit efficax et absoluta, sed tantum per simplicem complacentiam, includentem virtualem conditionem. Et hoc ultimum solum asseritur, ut libertas hominis conservetur illæsa.

9. *Refellitur Voluntas Dei absoluta circa actum in particulari non repugnat libertati.* — Destructo autem hoc fundamento, ruit facile tota hæc sententia. Satis autem (ut existimo) in superioribus ostensum est, intentionem Dei absolutam circa actum liberum (etiam in particulari et cum omnibus circumstantiis ejus) non tollere libertatem, quia illa intentio per se non immutat, nec determinat physice voluntatem humanam, sed applicat media, quæ Deus novit esse congrua libertati, ut in sequentibus latius attingendum est. Ergo si verum est (ut revera est) secundum rationem præcedere in voluntate divina intentionem talis actus, non est, cur sit inefficax, maxime cum ex illa intentione proxime et infallibiliter oriatur applicatio vocationis seu auxilii efficacis, ut efficax est. Hoc autem posito fundamento, primus actus voluntatis, quem hæc sententia fingit, superfluus est: quia si intelligatur illa volitio esse de aliquo objecto universali et confuso, non est conveniens Deo, qui (ut dixi) distincte omnia novit et disponit: neque est ad aliquem finem necessarius: cum sufficiat voluntas circa singula auxilia. Si vero talis actus intelligitur versari circa collectionem seu multitudinem talium auxiliorum in particulari, ille actus, licet secundum rem unus sit, tamen distinguitur ratione ex diversitate objectorum, ac proinde non est distinctus ab illis voluntatibus, quibus dicitur Deus in particulari disponere et velle dare hæc auxilia. Unde necesse est, ut etiam talis actus, quatenus circa prævenientia auxilia versatur, supponat intentionem illorum actuum voluntatis humanæ, propter quos illa auxilia præparantur. Accedit denique, quod nulla est ratio ordinis inter illum actum universalem et alios particulares, cum objecta eorum inter se non comparentur ut fines et medium, neque alium ordinem causalitatis habeant.

10. *Conclusio. Deus præparat etiam media quæ a libertate pendent absoluta voluntate.* — Dicendum ergo est, Deum per absolutum actum voluntatis suæ præparare prædestinatis etiam illa media, quæ ab ipsis libere exercenda sunt, vel comparanda. Hæc est sententia D. Augustini, libro de Prædest. Sanct., præsertim cap. 10, et de Bono perseverantiæ, cap. 9 et seq., et sine dubio est D. Thomæ, 1, 2, ubi supra, et 1 part., quæst. 23. Eamque late probavi, lib. 3 de Auxiliis, cap. 17. Summa omnium est, quia hic modus providentiæ non repugnat libertati, ut patet ex dictis. Estque valde consentaneus perfectioni divinæ providentiæ et speciali amori, quo prosequitur prædestinatos: ergo non est, cur negetur. Deinde, quia qui intendit efficaciter aliquem finem, prius secundum rationem intendit medium propinquius illi fini, quam remotius: ostendimus autem, DEUM efficaciter intendere prædestinatis finem, ultimum gloriæ, cui fini propinquiora sunt media, quæ humana libertate fiunt cum divina gratia, qualia sunt actus meritorii et dispositiones proximæ ad justitiam, quam illa, quibus solus Deus hominem excitat. Ergo illa media vult Deus efficaciter prædestinatis prius secundum rationem, quam velit dare illis vocationem, vel alia auxilia antecedentia, quæ remotiora sunt. Unde confirmatur tandem, quia ita comparatur actus charitatis ad auxilium excitans, quo Deus efficaciter movet ad talem actum, sicut comparatur præmium gloriæ ad ipsum actum charitatis: ergo sicut præcedit intentio gloriæ ad præscientiam

actus charitatis, vel meritorii : ita præcedit in Deo intentio dandi homini actum charitatis ad voluntatem, seu præscientiam absolutam vocationis congruæ, quæ propter talem actum datur. Neque contra hoc occurrit nova difficultas, cui satisfacere necesse sit.

11. *Actus bonos independentes a peccato Deus absolute vult.* — *Actus bonos dependentes a peccato non vult Deus absolute, nisi post scientiam peccati.* — Solum adverto, inter hos actus liberos, quosdam esse omnino independentes a peccato, quia neque illud supponunt necessario, neque includunt intrinsecum respectum ad illud, ut sunt actus fidei, spei, amoris, etc., alios vero esse, qui necessario supponunt peccatum, ut est proprius actus pœnitentiæ. In prioribus ergo actibus procedit absolute et sine limitatione sententia posita, quia illos actus per se primo Deus intendit, et ex se, voluntate antecedente, simulque efficaci, (juxta sensum Chrysostomi et Damasceni alibi declaratum) illos vult et intendit, quia sunt omnino boni et nullum malum supponunt. Posteriores vero actus non intendit Deus voluntate absoluta, donec habeat absolutam præscientiam peccati futuri, quia nec formaliter, nec virtute potest Deus velle peccatum : vellet autem (saltem virtualiter) si absolute præfiniret actum intrinsece respicientem peccatum, non supposito ipso peccato, ut latius declarabo infra, de effectibus prædestinationis tractando.

12. *Actus contritionis prius ratione præfinitur, quam medium ad illum.* — Quamvis autem hoc ita sit, nihilominus etiam in his actibus, seu mediis verum habet sententia posita, servata proportione. Nam licet Deus non velit absolute actum contritionis, verbi gratia, donec videat peccatum, propter quod tollendum, est necessarius; nihilominus prius secundum rationem præfinit, et intendit prædestinato actum contritionis, quam velit illi dare auxilium efficax, vel aliud medium per se ordinatum ad illum actum. Nam peccatum non est medium ordinatum ad contritionem, sed est materia et occasio inducens necessitatem ejus : media autem ad contritionem sunt illa, quæ per se ordinantur ad efficiendam contritionem. Et ideo supponitur quidem præscientia peccati, et ante illam præcedit voluntas permittendi illud, non vero supponitur voluntas talium mediorum, sed hæc, nostro modo intelligendi, consequitur ex intentione talis finis.

CAPUT XIV.

HABEAT NE DEUS VOLUNTATEM EXEQUENTEM CIRCA BONA, QUÆ CONFERT PRÆDESTINATIS, PRÆTER EAS, QUÆ AD ORDINEM INTENTIONIS PERTINENT.

1. *Prima ratio dubitandi.* — Ratio dubitandi est, quia voluntas Dei absoluta per se ipsam est efficax eorum, quæ ita vult : *Omnia enim, quæ voluit, fecit*, ergo si habet Deus voluntatem absolutam, qua statuit dare gloriam et gratiam prædestinatis, per eamdem omnino voluntatem hæc bona confert : ergo supervacaneum est aliam fingere voluntatem exequentem, etiam ratione distinctam ; maxime, quia hæc distinctio ex objectis sumenda esset : talis autem voluntas versatur circa idem objectum.

Secunda ratio. — Secundo urget hic difficultas supra tacta et non soluta, quia si hæ duæ voluntates sunt necessariæ, ut homines consequantur salutem, illa circa quos Deus non habuit has voluntates, non habent ex parte Dei omnia necessaria et consequenter salvari non possunt : si autem non sunt ambæ voluntates necessariæ, nec ponendæ, nec distinguendæ sunt.

Tertia ratio. — Quod tertio ita confirmo, quia impossibile est Deum habere circa creaturam aliquod decretum liberum, quod necessarium non sit ad aliquam realem mutationem creaturæ, sed ad unam mutationem, seu effectum in creatura sufficit una voluntas ejus : ergo impossibile est aliam, vel alias multiplicare. Minor constat ex efficacia divinæ voluntatis : Major autem sic ostenditur. Quia divina voluntas non habet decretum liberum circa creaturam per sui mutationem : ergo non potest illud habere nisi per mutationem creaturæ, quia per tale decretum habet Deus novum respectum ad creaturam, saltem rationis : impossibile autem est inter duo extrema intelligere novum respectum sine mutatione alterius : ergo non potest Deus habere decretum liberum, nisi quatenus necessarium est ad aliquam realem mutationem creaturæ.

2. *Aliquorum opinio.* — Ob hanc difficultatem, nonnulli theologi moderni negant in divina voluntate hos duos ordines intentionis et executionis, et consequenter negant distinctionem rationis inter prædictos actus. Tamen ex hoc principio in sententias omnino contrarias divisi sunt. Quidam enim ob hanc causam, vel omnino negant intentionem finis, quæ ra-

tione præcedat electionem mediorum in divina voluntate, vel saltem negant illam intentionem esse efficacem. Sed contra hos satis disputatum est. Alii vero ponentes in Deo hanc intentionem, asserunt, per illam et determinare Deum efficaciter voluntatem humanam ad exequendum id, quod Deus per talem voluntatem præfinivit, quia hæc est efficacia divinæ voluntatis. Hi tamen auctores vix possunt conciliare libertatem arbitrii cum præfinitione divina, de qua re dicam infra in proprio loco : et ideo has sententias prætermitto.

3. *Vera sententia.— Probatur.*—Dicendum ergo est, voluntatem, qua Deus exequitur id, quod ordine intentionis circa electos præfinierat, esse ratione distinctam a voluntate intentionis et electionis. Hæc assertio sequitur necessario ex dictis, quia Deus vult ordine intentionis gloriam prædestinato ex sola sua gratia: dat autem eamdem gloriam non ex sola liberalitate, sed ex meritis : non dat autem, nisi per voluntatem : ergo necesse est intelligere in Deo voluntatem, qua exequitur donationem gloriæ,ut ratione distinctam a priori voluntate, qua eamdem gloriam intendit. Idem videre licet in ordine causarum et effectuum naturalium, in quibus Deus intendit finem, et propter illum applicat media, per quæ postea exequitur effectum intentum, quam executionem per suam etiam voluntatem facit : ergo necesse est illam esse aliquo modo distinctam. Denique de divinis rebus nos philosophari non possumus, nisi ex humanis servando proportionem et tribuendo Deo quidquid perfectionis est, remotis imperfectionibus : sed in nobis invenimus hos duos ordines intentionis, seu consultationis et executionis esse distinctos et necessarios ad perfectum modum operandi propter finem, ex propria intentione et relatione ipsius operantis. Est autem imperfectionis in nobis, quod hæc facimus per actus re ipsa distinctos, et per mutationem realem nostræ voluntatis, et medio discursu, consultatione et inquisitione mediorum : ergo, seclusis his imperfectionibus, in unico et simplicissimo actu voluntatis Dei, utramque rationem actuum intelligere debemus, cum perfectissime operetur propter finem. Hoc tamen melius constabit expediendo tria dubia, quæ in rationibus dubitandi postulantur.

4. *Expediatur difficultas ex primo argumento. — Diversitas actuum circa idem objectum potest in Deo sumi ex propinquis motivis.*— Primum dubium est, quo modo possit hæc distinctio actuum intelligi circa eamdem rem volitam a Deo. Ad quod breviter respondeo, aliquando posse intelligi diversitatem hanc ex proximis motivis, propter quæ intelligitur Deus habere hujusmodi voluntatis actus, ut, verbi gratia, in eadem gloria, quam Deus vult prædestinato, intelligimus in prima intentione illius, rationem volendi esse solam divinam bonitatem : respectu autem voluntatis, per quam Deus in executione vult dare gloriam proximam rationem esse merita, quæ jam videntur in ipso prædestinato. Sic enim divus Augustinus varia ejus loca inter se conferendo, præ sertim lib. 1, ad Simplicianum, quæst. 2, et de Correptione et Gratia, cap. 7, duas electiones in Deo distinguit : unam mere gratuitam, quam habet ex solo motivo misericordiæ : aliam justitiæ, quam habet ex motivo meritorum. Unde optima concluditur ratio pro assertione posita. Nam voluntas intentionis et executionis,ut versantur circa gloriam dandam prædestinato, ita distinguuntur in Deo, sicut attributum justitiæ et misericordiæ, vel liberalitatis: sed distinguuntur ratione : ergo et illæ voluntates.

5. *Hæc distinctio non habet locum in donis ex seipso et per seipsum a Deo dandis.*—Atque ad hunc modum possunt facile distingui hæ duæ voluntates, quatenus versantur circa omnia dona gratiæ, quæ pendent ex cooperatione nostra libera. Nam in illis omnibus prima dilectio, qua Deus efficaciter ordinat prædestinatum ad habendum tale bonum, est ex liberalitate et misericordia : voluntas vero, qua Deus re ipsa confert tale donum, semper respicit cooperationem liberi arbitrii, velut rationem, propter quam in aliquo genere causæ homo recipit tale donum, sive sit causa meritoria, sive dispositiva, velut conditionem sine qua non, seu concausam, quæ tantum secundario, et minus principaliter est cooperans divinæ gratiæ. At vero in illis donis, quæ Deus per seipsum, et tantum ex seipso facturus est, non videtur habere locum hic distinctionis modus, quia primam vocationem, verbi gratia, omnino gratis et absolute Deus dare decrevit in ordine prædestinationis, et omnino etiam gratis dat in ipsa executione : atque etiam sine nobis libere cooperantibus.

6. *Alia distinctio actus petenda ex modo tendentiæ in objectum.*—Et ideo addo aliam rationem distinguendi hæc duo, quæ sumi potest ex modo, quo divina voluntas versatur circa tale objectum, et ex diversis rationibus, quæ in illo considerari possunt. Est enim donum illud objectum quoddam amabile, cui voluntas per

affectum conjungi potest, et est etiam res quædam factibilis a tali operante, qui potest applicare potentiam suam ad talem effectum exequendum. Priori modo versatur voluntas Dei circa tale objectum, quando ordine tantum intentionis procedit : posteriori autem modo quando jam inchoat executionem. Quam doctrinam sumo ex D. Thoma, 1, 2, quæst. 15 et 16, præsertim art. 4, ubi hoc modo distinguit consensum, et electionem ex una parte, ab usu. Nam consensus pertinet ad ordinem consultationis, dicitque acceptationem talis medii per affectum, et complacentiam, vel etiam per electionem, si cum aliis conferatur, nondum tamen ex vi talis actus sit, quia in eo se gerit voluntas, ut facultas operativa ad extra : Usus vero sequitur post electionem, et inchoat executionem effectus, quia jam versatur circa illum, ut operabilem. Ad eumdem ergo modum intelligere debemus voluntatem divinam.

7. *Potentia Dei executrix distinguitur a voluntate et intellectu divino.* — Denique hoc erit facilius, si advertamus, potentiam, per quam Deus exequitur exteriores actiones, esse ratione distinctam ab intellectu, et voluntate ejus, ut ex aliis locis nunc suppono. Per voluntatem igitur, qua Deus intra se præfinit, seu acceptat tale medium, non intelligitur applicare potentiam suam ad operandum, sed tantum amare illud bonum respectu talis personæ, per voluntatem autem exequentem applicat potentiam suam ad exequendum id quod dilexerat. Et ideo, si talem effectum operaturus est Deus cum causa secunda, ita applicat potentiam suam, sicut tali causæ secundæ, vel debitum, vel proportionatum est. Unde si illa sit tantum operatura physice, et non libere, applicat suam potentiam ad concursum determinatum ad unum. Si vero causa secunda sit operatura libere, applicat ad influxum magis indifferentem. Hoc igitur modo recte intelligitur distinctio inter has voluntates.

8. *Satisfit secundæ rationi*, *et declaratur necessitas utriusque voluntatis intentionis, et executionis.*—Secunda difficultas erat, quæ sit necessitas utriusque voluntatis, et quo modo salvetur sufficientia auxilii in his, cum quibus Deus non habet utramque voluntatem. Quod ut declarem, adverto ex duplici capite posse hujusmodi voluntatem esse necessariam, vel saltem convenientem ad aliquod opus : scilicet vel ex parte ipsius agentis, ut perfecto modo operetur. Priori modo est omnino necessaria ad quemlibet effectum Dei voluntas exequens ipsius, quia vel est principium proximum talem effectum, vel certe est immediate applicans omnipotentiam, quæ est tale principium proximum. Sicut in homine respectu omnium effectum, et actionum, quæ procedunt a potentis subordinatis voluntati in agendo, actus voluntatis, quo movet, et applicat potentiam executivam ad operandum, est simpliciter necessarius ad talem effectum. Ex parte vero agentis, ut perfecto, et rationali modo operetur, est necessaria intentio, et electio, seu acceptatio mediorum propter finem, quia sine illa non dirigeret actiones suas propria, et intrinseca relatione ad determinatum finem, cum tamen hoc maxime necessarium sit ad perfectum operandi modum.

9. Declaratur doctrina hæc in omni genere agentium, nam imprimis in homine ad movendam manum, verbi gratia, sufficit ex parte effectus ille actus voluntatis, quo potentia motiva manus applicatur ad talem actionem : at vero ex parte ipsius hominis, ut perfecto, et morali modo exerceat talem actum, necessarius est alius voluntatis actus, quo actionem illam externam in aliquam finem dirigat. Rursus in agentibus naturalibus, ut ignis, verbi gratia, calefaciat, sufficit facultas proxime efficiens calefactionem : tamen ut illa actio perfecto modo fiat ex parte causæ agentis, necessaria est aliqua ordinatio in finem, et quia proximum agens ita est imperfectum, ut per se non possit habere illam intentionem finis, dixit philosophus necessarium esse ut natura subordinetur superiori agenti, a quo in finem dirigatur. Denique in Deo ista ostenditur : Vult enim DEUS offerre homini concursum necessarium ad actum peccati, vult etiam offerre concursum ad actum bonum, quæ voluntas Dei, est quasi exequens, et necessaria ad effectum ex parte illius. Et nihilominus Deus vult concursum ad actum bonum propter ipsum actum, atque adeo ex intentione ejus : non sic autem vult concursum ad actum bonum propter ipsum actum, atque adeo ex intentione ejus : non sic autem vult concursum ad actum peccati, quia ex parte agentis ad perfectionem ejus pertinet ut bonum intendat, non vero ut intendat malum. Recte igitur distinguitur prædicta duplex necessitas, et uterque ordo intentionis, et executionis in divina voluntate.

10. *Objectio.* — *Respondetur.*— Dicere vero potest aliquis, hoc discursu ad summum ostendi, necessariam esse in Deo intentionem finis alicujus per simplicem, et inefficacem ac-

tum. Respondeo imprimis, hoc satis esse, ut distinguamus ordinem intentionis ab ordine executionis : neque enim nos contendimus intentionem omnino absolutam, et efficacem esse simpliciter necessariam. Tamen hinc ulterius recte colligimus, ad perfectionem agentis pertinere, ut possit, si velit, absoluta, et efficaci intentione velle finem, et ex illa speciali, et efficaci modo providere, et præparare media ad talem finem. Et ita etiam breviter respondimus supra ad similem difficultatem de electione ad gloriam, videlicet si illa est necessaria, quo modo Deus sufficientia principia tribuat his hominibus, quos a principio tali modo non elegit. Responsio enim clara est, quia illa electio non est simpliciter necessaria ex parte effectuum, sed solum ex parte agentis, supposito speciali, et perfecto modo providentiæ, quem habere voluit cum hujusmodi hominibus, quamvis sine illa potuerit sufficientia media gratiæ providere, ut latius constabit ex dicendis circa reprobos.

CAPUT XV.

AN INTENTIO EFFICAX DEI, ET EXECUTIO MEDIORUM, DIVERSAS MUTATIONES EX NECESSITATE EFFICIANT IN PRÆDESTINATO.

1. *Prima opinio.*—Hæc est tertia difficultas, quam argumenta postulabant quæ supra etiam tacta est. Pendetque ex alia generali quæstione, an decretum liberum Dei semper, ac necessario faciat aliquam realem mutationem creaturæ, et consequenter non possit aliquis actus liber in Deo intelligi, sine quo omnis mutatio, quæ in creatura sit, consistere posset. Ita enim sentiunt aliqui auctores, propter solum fundamentum inter arguendum tactum: et ex hoc principio inferunt multa valde notanda in Theologia, videlicet. Deum habere aliquem actum amoris omnino necessarium circa creaturas possibiles ; non posse Deum remittere peccatum etiam veniale, ni si faciendo in homine mutationem realem formaliter incompossibilem illi peccato : item non posse ordinare rem unam ad aliam, ut finem, nisi ex se habeat naturalem habitudinem ad talem finem, vel in illa fiat aliqua realis mutatio, per quam talem ordinationem recipiat, et similia, quæ difficilia sunt : et ideo circa hoc principium, breviter, quod sentio, dicam.

2. *Conclusio. — Probatur inductione.* — Assero igitur imprimis, posse Deum per decretum efficax ordinare unam rem ad aliam, ut ad extrinsecum finem, (id est, tali rei non debitum, nec illi connaturalem) nulla speciali mutatione facta in tali re, quæ sic ordinatur in finem, neque in ipso fine, ad quem ordinatur. Hoc primum ostendo inductione facta in omni ordine effectuum : efficit enim Deus pluviam interdum ex intentione fructuum aliquando vero ex intentione puniendi homines : in quo effectu, si consideremus totam realem mutationem, quæ sit in pluvia, potest esse eadem, sive fiat propter hunc, sive propter illum finem, cum tamen illi fines valde extrinseci sint tali effectui. Deinde, in moralibus, ex sententia Sanctorum omnium, Deus vult permittere peccatum ex intentione alicujus boni, quod ipse Deus potest ea occasione operari, quamvis talis permissio ex natura sua non inferat tale bonum, neque illud ex se respiciat. Imo (ut infra videbimus) permissio peccati (juxta communem sententiam) aliquando est effectus prædestinationis, et intenditur a Deo, ut per illam paret viam ad consecutionem gloriæ alicujus hominis. Constat, nec propter hunc finem permissionem ipsam realiter fieri alio modo, neque ex intrinseca sua natura postulare talem finem. Et confirmari potest hoc exemplum ex eo quod eamdem permissionem aliquando Deus vult in vindictam peccati.

3. *Potuit Deus creare hominem cum eadem natura non ordinando illum ad finem supernaturalem.*—Præterea de mysterio Incarnationis docet fides, factum esse *propter nos homines et propter nostram salutem :* Unde etiam constat apud theologos, mysterium illud aliquo modo esse ordinatum in salutem hominum, ut in finem. Est autem per se notum, hunc finem non esse intrinsecum incarnationi nec debitum : est item manifestum, potuisse Deum facere totum illud mysterium, totamque mutationem realem quam nunc fecit in humana natura ad perficiendum illud, non intendendo illum finem, nec reparando homines per Christum, sed alios creando et sanctificando. Tandem in re de qua agimus, certum est, creare nunc Deum hominem propter finem supernaturalem, et potuisse illum creare cum eadem natura, non ordinando illum ad talem finem, quod nunc suppono ex materia de gratia : ergo habuit Deus decretum liberum quo voluit ordinare hominem ad talem finem, licet immediate ex hoc decreto nulla mutatio in homine fiat.

4. Præterea omnes theologi concedunt, præter omnem voluntatem, per quam Deus confert media hominibus ad consequendum supernatu-

turalem finem, habere specialem actum intentionis, quo vult omnibus hominibus gloriam, saltem voluntate inefficaci. Inquiro igitur quam specialem mutationem realem faciat Deus in homine per talem actum: nam si nullam efficit, hoc est, quod nos dicimus de intentione efficaci, nec potest specialis repugnantia in illa assignari: imo facilius in illa intelligi, statim ostendam. Si vero aliqua specialis mutatio respondet illi actui, signetur quænam illa sit. Ego vero ostendo nullam esse posse, quia vel illud quod fit per hanc intentionem, est aliqua mutatio pertinens ad ordinem naturæ, et hoc non, quia eadem omnino natura rationalis cum omnibus proprietatibus sibi connaturalibus posset a Deo creari sine tali intentione, sed tantum ut frueretur naturali fine. Vel illa mutatio est supernaturalis: et hæc imprimis non semper fit in omni homine ordinato ad illum finem. Multi enim homines nunc procreantur a DEO, in quibus nulla mutatio realis supernaturalis fit in toto tempore vitæ, ut patet in multis parvulis, nec est incredibile idem contingere in multis adultis infidelibus. Et deinde quando talis mutatio fit, non fit proxime et immediate per illam intentionem, nam illa intentio ex se generalis est, et eadem respectu omnium, et mutatio gratiæ non est eadem in omnibus. Fit ergo in unoquoque per voluntatem dandi hanc vel illam gratiam, ut iidem auctores fatentur, quæ voluntas sufficeret ad totam illam mutationem realem faciendam, si sola necessitas ipsius effectus secundum se spectetur: ergo illi intentioni nulla respondet in effectu specialis mutatio realis quæ ex vi illius immediate resultet.

5. *Occurritur responsioni. — Voluntas Dei inefficax salvandi aliquos non est naturalis.* — Responderi potest actum illum, quo divina voluntas vult inefficaciter finem aliquem, non esse liberum, sed naturalem (nam hoc etiam insinuant nonnulli auctores): quia non est nisi complacentia quædam, non potest autem Deus non complacere in fine bono. Sed hoc (ut existimo) dici non potest. Primo, quia cum Paulus ait: *Deus vult omnes homines salvos fieri*, commendat Dei beneficium et liberum erga homines amorem, ut omnes sancti intelligunt, et tamen loquitur de voluntate antecedente non omnino efficaci. Secundo, quia licet illa intentio non sit absoluta de fine, tamen ex vi illius Deus vult conferre media sufficientia ad talem finem, et ita quantum est ex se vult dare illum finem, ergo non necessario, sed libere ille vult. Quod latius constabit ex dicendis infra circa reprobos. Habet ergo Deus voluntatem liberam circa finem, ex qua non resultat specialis mutatio distincta ab ea quæ fit per collationem mediorum: ergo eodem modo habere potest intentionem efficacem, quia ratio contrariæ sententiæ æque procedit in utraque, et nulla specialis repugnantia hic assignari potest.

6. *Respondetur objectioni.*—Ratione denique ita hoc ostendo, quia ad perfectionem divinæ voluntatis pertinet, non tantum posse libere et efficaciter velle objecta seu effectus, sed etiam fines eorum et ordinationem unius in alium: ergo potest hoc libere facere sine speciali mutatione reali. Antecedens patet, tum quia in homine hoc per se spectat ad perfectionem, tum etiam quia in hoc ostenditur majus dominium voluntatis in actionibus seu effectibus suis. Consequentia vero probatur, quia ordinatio alicujus rei in extrinsecum finem per se non ponit mutationem aliquam in tali re, ut in humanis etiam actionibus videre licet. Dices, quamvis homo hoc faciat per solam extrinsecam denominationem vel habitudinem, Deum tamen semper id facere per intrinsecam mutationem, et hoc esse majoris perfectionis. Respondeo, ad perfectionem quidem pertinere, posse hoc facere per intrinsecam mutationem, quando et fini et effectui consentanea est: tamen, quod illa mutatio fiat per ipsammet intentionem præcise conceptam, et non per voluntatem exequentem, ad perfectionem non referre.

7. *Urgetur contra objectionem.*—Deinde dicitur, quamvis posse facere illam mutationem, quando est opportuna, sit perfectionis, tamen quando necessaria non est, non posse sine illa ordinare medium ad finem, non pertinere ad perfectionem, sed potius ad limitationem dominii et potestatis. Primo, quia sæpe ordinatio in finem nec requirit, nec admittit talem mutationem, ut patet in exemplis positis, et in eo quod Scriptura dicit: *Propter electos breviabuntur dies illi.* Quæ enim specialis mutatio fieri potuit in illa temporis præfinitione, propter electos, quæ sine hoc fine fieri non posset. Secundo, quia vel facta illa mutatione res manet intrinsece, ac necessario ordinata in talem finem, vel adhuc finis est extrinsecus. Si primum dicatur, revera Deus nunquam ordinat proxime rem aliquam in extrinsecum finem, neque ad hoc habet libertatem. Si vero dicatur secundum: ergo necessaria est nova ordinatio libera quæ non addat specialem mutationem. Tertio, etiam in his quæ natura sua videntur per se ordinata, ut sunt, verbi causa, gratia et

gloria, est necessaria voluntas quasi elicita, directe tendens in ipsum finem, quia Deus non dicitur intendere finem solum quia vult rem quæ natura sua tendit in talem finem: nam hic est imperfectus modus operandi propter finem: ergo necesse est, ut ipsum finem in se, et directe velit. Unde posset Deus alicui dare gratiam sine ullo proposito, neque efficaci, neque inefficaci dandi gloriam, imo cum proposito nunquam dandi, sed solum conferendi gratiam propter actus virtutis et propter intrinsecam perfectionem ejus: ergo etiam in his quæ videntur per se ordinata, dare unum propter aliud, est specialis voluntas libera Dei, cui nova mutatio non respondet.

8. *Eadem doctrina magis confirmatur. — Refellitur quorumdam responsio.*—Et quamvis hæc possent præsenti instituto sufficere: tamen ut multis materiis inserviant, addo ulterius. In effectibus præsertim moralibus posse Deum multa libere velle, quæ non faciunt in rebus specialem mutationem physicam et realem. Patet primo in effectibus quasi privativis: nam si homo per votum obligatus est Deo, potest Deus sua voluntate libera remittere obligationem, ex quo nulla in homine resultat mutatio realis, et tamen vere manet ab obligatione liber. Respondent, non liberari hominem ab obligatione, donec Deus illi revelet se remisisse votum, atque ita non fieri remissionem sine mutatione reali. Sed hoc non recte dicitur: nam licet illa revelatio possit esse necessaria, ne homo ex conscientia erronea putet adhuc se esse obligatum: tamen illa non tollit formaliter obligationem, sed supponit ablatam. Quod patet, tum quia hoc ipsum est quod revelatur: tum etiam quia formaliter aliud est velle remittere, aliud velle revelare priorem voluntatem. Unde illa mutatio non respondet priori voluntati, sed huic posteriori: nos autem contendimus illam priorem haberi sine mutatione reali in objecto.

9. *Gratia potest infundi sine remissione peccati venialis, etiam quoad culpam.*—Sed urgeo ulterius in remissione pœnæ temporalis debitæ pro peccato: nam potest Deus illam gratis remittere sua libera voluntate, neque ibi est necessaria revelatio, etiam ad tollendam conscientiam erroneam: unde in fine vitæ inveniet se homo liberum ab illo reatu, etiamsi id in vita ignoraverit, et fortasse ita de facto fit per electionem sacrificii, vel aliquid simile. Et simile argumentum est in remissione pœnæ quæ uni fit, propter satisfactionem alterius: nam posset Deus non acceptare illam pro alio, sed tantum pro ipsomet operante: nunc autem ita illam acceptat, ut habeat illum effectum in alio et non in ipso operante: ergo necessario hoc referendum est ad liberam Dei voluntatem cum diverso respectu morali, sine alia mutatione reali creaturæ. Denique nunc per infusionem talis gratiæ in tali sacramento remittitur peccatum veniale: et tamen posset eadem gratia cum tota mutatione infundi sine remissione illius culpæ venialis. Quia nec potest in hoc assignari implicatio contradictionis, nec formalis repugnantia inter gratiam illam et veniale peccatum: ut omnino necessarium sit, illa infusa, expelli hoc peccatum, ergo ille etiam effectus moralis fit ex speciali decreto Dei libero, sine nova mutatione reali creaturæ.

10. *Responsio altera impugnatur.*—Non minus efficacia argumenta sumi possunt ex effectibus positivis: aliquando enim Deus confert beneficium homini petenti, ratione petitionis, qui respectus ad petitionem liber est Deo, et tamen ratione illius nulla mutatio realis fit in effectu, quia totum illum cum omnibus intrinsecis conditionibus ejus posset Deus efficere, sine respectu ad hominis petitionem. Dices, non existente petitione hominis, posset Deus absolute idem dare sine tali respectu, tamen si dat existente petitione, necessario dat propter illam, et ita non dat hoc modo sine ulla speciali mutatione. Sed hoc profecto est incredibile: nam existente petitione potest Deus omnino illam non acceptare, nec beneficium conferre: ergo etiam potest non acceptare orationem, ut propter illam det, et nihilominus dare propter suam bonitatem et puram voluntatem. Similia argumenta sumi possunt ex aliis effectibus quos Deus confert, vel propter meritum, præsertim de congruo, vel propter aliquam dispositionem, vel propter permissionem ex quadam morali obligatione, vel per aliquas causas non physicas, sed morales, ut multi arbitrantur esse sacramenta: nam in his omnibus requiritur diversus respectus et moralis modus operandi ex voluntate divina, absque novis mutationibus realibus.

11. *Præcluditur fuga.*—Et ratio horum esse videtur, quia Deus non tantum est perfectum agens in ratione causæ physicæ, sed etiam in ratione causæ moralis: et ideo tam ex parte affectuum quam ex parte modi, utramque causalitatem per suam liberam voluntatem exercere potest: ergo non tantum physicos effectus qui per tales mutationes fiunt, sed etiam morales qui non semper illas mutationes requirunt, efficere potest. Denique, omnis voluntas

creata ex ratione et libertate, habet hunc modum operandi, qui per se pertinet ad perfectionem: quod autem id faciat cum imperfectione et mutatione sua, est per accidens et provenit ex limitatione ejus: ergo Deo tribuenda est tota hæc perfectio, seclusa omni imperfectione. Nam dicere hoc implicare contradictionem, nec probatur, ut statim ostendam, nec satisfacit. Alias eodem modo dicere quis posset, Deum non esse agens liberum, quia implicat contradictionem, sine imperfectione mutabilitatis habere libertatem. Sicut ergo, quamvis humana ratio non satis comprehendat quomodo illa duo simul in Deum conveniant: nihilominus nec negat, nec negare potest non repugnare, quia utrumque per se spectat ad perfectionem simpliciter; ita in proposito sentiendum est. Quod facilius constabit respondendo ad fundamentum alterius sententiæ.

12. *Respondetur ad difficultatem capite superiori propositam.—Respectus rationis non est de intrinseca ratione actus divini.* — Ad illud ergo imprimis dicendum est, Deum neque velle per respectum rationis, nec talem respectum esse de intrinseca ratione decreti liberi, ideoque parum referre quod non possimus talem respectum concipere, nec ne, ut Deus possit velle libere hoc vel illud: neque enim pendet Deus in suis decretis liberis ex nostro modo concipiendi. Assumptum late tractatum est in disputatione 30 Metaphysicæ, sect. 9, estque per se manifestum. Nam Deus vere et realiter amat quod libere vult, non habet autem talem respectum vere et realiter. Item impossibile est id quod nos confingimus, et in re non existit, esse de intrinseca ratione amoris divini. Denique, Deus ipse cognovit sua decreta libera prout in se sunt, nullum fingendo respectum rationis, nam hoc provenit ex imperfecto modo concipiendi nostro: ratio autem, seu natura talis decreti potius judicanda est ex modo quo a Deo cognoscitur, quam a nobis: ergo quidquid sit de respectibus rationis, non sunt Deo neganda decreta libera quæ per se ad perfectionem spectant. Non quidem, quod terminari ad hoc vel illud objectum libere addat Deo perfectionem, sed quod ad infinitam perfectionem illius simplicissimi actus pertineat, posse terminari ad hæc omnia objecta sine sui mutatione aut varietate.

13. Quia vero nos non possumus velle aliquid sine mutatione nostra, a qua mutatione objectum denominatur volitum: ideo non intelligimus Deum libere volentem nisi per analogiam ad nos, atque adeo concipiendo quasi novum actum immanentem in Deo vel novum modum ejusdem actus. Non quod objective intelligamus ibi novum modum realem: sic enim falsum conciperemus, sed quod instar talis modi amorem Dei liberum apprehendamus. Atque hoc satis esset ad intelligendum respectum rationis in voluntate divina, quia revera ab illo actu reali qui est in divina voluntate, denominatur creatura amata extrinsece, et Deus ipse denominatur intrinsece amans: quod sufficit ad intelligendum respectum rationis inter illa extrema, quidquid sit de mutatione reali. Nam hæc, quando resultat, non constituit Deum realiter amantem, sed supponit potius divinum amorem ex quo nascitur, juxta illud Joan. 3: *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret,* et illud ad Ephes. 2: *Propter nimiam charitatem suam qua dilexit nos Deus, convivificavit nos in Christo.* In ipsa ergo libera charitate et dilectione jam intelligitur respectus rationis, priusquam intelligatur mutatio realis ab illa manans.

14. *Mutatio objectiva vel moralis in creatura sufficit ad fundandum respectum rationis in intentione Dei. — Probatur de objectiva.* — Secundo dicitur, ad concipiendum illum respectum rationis satis esse, ut ex parte objecti, seu creaturarum possit a nobis intelligi aliqua mutatio, vel objectiva secundum habitudinem ad existentiam futuram vel moralis. Declaro priorem partem, nam per ipsammet voluntatem creandi, quam Deus ex æternitate habet, non fit statim ex eadem æternitate mutatio realis in creatura, sed quia suo tempore efficienda est, ideo in illo objecto intelligitur facta esse quædam mutatio: nam quod erat tantum possibile, jam est futurum. Hanc ergo voco mutationem objectivam, quam possumus invenire in omnibus decretis liberis Dei, quæ terminantur aliquo modo ad esse reale creaturæ. Nam posito quocumque decreto Dei absoluto et præfiniente, ex vi illius verum est dicere, objectum illud esse futurum, quamvis non eodem modo, nec æque proxime ac per voluntatem executivam, sed quia Deus ex vi talis decreti infallibiliter applicat media et causas, per quas illud futurum est, quod fuit præfinitum. Quod in simili negare non possunt illi auctores qui ponunt circa prædestinatos duo decreta libera: unum universale, quo Deus vult dare omnia auxilia congrua necessaria ad gloriam: aliud, quo in particulari disponit hoc vel illud auxilium dandum. Nam ex vi utriusque decreti eadem auxilia futura sunt, et hoc satis esse existimatur, ut utrumque haberi possit, qui a mo-

dus influendi ad illam rei futuritionem, diversus secundum rationem ab eis intelligitur: ergo idem admittere debent in aliis actibus. Eodem modo philosophandum est circa decretum liberum non efficax et antecedens, quo Deus vult effectum non absolute, sed sub conditione dependente a libera cooperatione creaturæ. Nam licet ex vi illius decreti non sit simpliciter verum dicere rem esse futuram: tamen vere dicitur futura, si homo voluerit quod ante illud decretum non habet, et homo ipse dicitur simpliciter posse id velle, quod etiam non posset sine tali decreto. Idemque manifestum est in indifferentia libertatis, per proximam potentiam, et expeditam ad varios actus faciendos vel omittendos. Illa enim non posset esse hujusmodi, nisi Deus voluntate sua libera obtulisset concursum sufficientem ad singulos actus illorum, ratione cujus jam voluntas est simpliciter potens ad omnes illos faciendos, quamvis in re non omnes, sed unum tantum illorum factura sit. Hic ergo mutationis modus sine dubio sufficit ad concipiendos illos respectus rationis, et illum facile inveniemus in objectis physicis et realibus talium decretorum.

15. *De morali mutatione suadetur.* — Altera vero pars de mutatione morali posita est, propter objecta moralia, qualia sunt remissio pœnæ, obligationis, etc., estque per se satis facilis. Nam illa mutatio talis est, ut secundum prudentem existimationem moralem, jam non sit homo debitor, verbi gratia, ut antea erat : ergo hoc etiam satis est ad intelligendum diversum respectum rationis. Nam sicut respectus hic non est in re, ita non est necesse, in termino ejus aliquid reale physicum poni, vel auferri, sed satis est, si aliquid morale hoc modo intercedat.

CAPUT XVI.

SITNE AD PRÆDESTINATIONEM NECESSARIUS ACTUS IMPERII, RATIONE DISTINCTUS AB OMNIBUS NUMERATIS.

1. *Ratio dubitandi.* — Explicuimus omnes actus intellectus, et voluntatis, qui ad divinam prædestinationem videri possunt necessarii : superest, ut videamus an illi sufficiant, vel aliquis alius necessarius sit, in intellectu, vel in voluntate. Ratio dubitandi tota orta est ex actu imperii, quem Philosophi morales, ut ex D. Thoma et Interpret. 1, 2, quæst. 17, haberi potest, ponunt in humana consultatione, ac prudentia, tanquam necessarium ad executionem mediorum, quæ post consultationem approbata et electa fuere. Videtur ergo similis actus ponendus in divina providentia, ac prædestinatione, servata proportione, et seclusa omni imperfectione distinctionis, aut compositionis. Nam his et similibus imperfectionibus ablatis, imperium per se perfectionem indicat ac potestatem dominantis. Unde in Scriptura legimus, Deum imperando omnia opera sua fecisse, Gen. 1 : *Dixit Deus, fiat lux, etc.*, Psal. 148 : *Ipse dixit, et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt.* Est ergo in Deo talis actus necessarius, tanquam proxima ratio operandi ad extra : ergo cum eadem proportione necessarius est ad opera gratiæ et consequenter etiam ad prædestinationem, per quam præparantur. Quod vero distinctus ratione sit ab omnibus numeratis, ita ostenditur. Quia imperium est actus liber, ac proinde distinctus ab omni actu scientiæ, qui antecedit voluntatem. Rursus, non est actus voluntatis, sed posterior illo, quia imperium est intimatio quædam voluntatis : nam, quæ aliquis fieri voluit, per imperium intimat, ut fiant. Denique est actus practicus, movens et impellens, in quo distinguitur ab omni actu scientiæ futurorum, qui consequitur voluntatem. Est ergo actus ratione distinctus ab omnibus his, qui a nobis hactenus explicati sunt.

2. *Aliqui actum imperii ratione distinctum admittunt.* — Quidam ergo theologi, omnibus superioribus actibus alium addendum esse putant, quem imperium vocant, et in intellectu illum collocant, post omnem actum scientiæ et judicii, et post omnem actum voluntatis, necessarium ad exteriorem operationem seu effectum. Volunt enim externam actionem immediatius ab actu intellectus, quam ab actu voluntatis prodire, qui actus intellectus (ut aiunt) non est cognitio, aut judicium (hoc enim ad voluntatem antecedit), sed est impulsus quidam practicus qui hac voce explicatur, *Fac hoc*, et quo potentia exequens, seu ministrans, applicatur ad opus. Hunc ergo actum etiam requirunt in divina mente ad extra operante : et consequenter aiunt, hunc etiam actum pertinere ad æternam prædestinationem, qua Deus præparat suis electis beneficia illis in tempore præstanda. Imo in hoc actu maxime collocant rationem prædestinationis, quia est quasi complementum ejus, et proxima ratio causandi prædestinationis effectus.

3. *Fundamentum.*—Fundamentum hujus sententiæ est supra insinuatum. Quia de divinis non possumus, nisi ex humanis judicare, seclusis

imperfectionibus, sed humana prudentia hunc postulat actum, et per illum quasi completur et terminatur, ergo et divina providentia, ergo multo magis prædestinatio, quæ efficacissima est, et hic actus imperii propter efficacitatem effectus postulatur. Unde arguitur secundo, quia prædestinatio est actus practicus divini intellectus, ex quo infallibiliter et efficaciter sequitur totus prædestinationis effectus; ergo supponit ille actus in voluntate absolutum decretum, seu electionem talis effectus : ergo non potest esse, nisi ille actus practicus, vocatus imperium, quia post voluntatem nullus alius potest in intellectu sequi.

4. *Conclusio.* — *Ad prædestinationem non est necessarius actus imperii distinctus.* — Ego vero imprimis censeo, nullum esse in intellectu actum, quoad extra operetur, qui non sit per modum scientiæ, cognitionis seu judicii. Unde consequenter infero, sine fundamento fingi in intellectu actum intellectus mere impulsivum alterius potentiæ vel personæ, præter omne judicium, vel cognitionem : quia talis actus supervacaneus est, vixque potest mente concipi. Ex quibus concludo, ad prædestinationem non esse talem actum necessarium ac proinde in voluntate non requiri ultra actus superius explicatos quempiam alium et in intellectu præter scientiam, quæ ante voluntatem necessaria est, non intervenire illum impulsivum actum, sed solum judicium de agendis, juxta voluntatis electionem jam factum et ejus cognitionem, quæ ad illam statim naturaliter subsequitur secundum rationis ordinem.

5. *Fundamentum.* — *Duplex operandi modus in homine. Prior imperii.* — *Hoc imperium in operante est intimatio voluntatis qua alium obligat.* — Duæ priores partes hujus assertionis generales sunt. Et fundamentalis earum ratio est, quia intellectus essentialiter, et adæquate est potentia cognoscitiva, et ideo nullum actum secundum habere potest, qui non sit cognitio, apprehensio, scilicet, vel judicium. Item quia ille actus est immanens, ergo aliquem effectum formalem habere debet in ipso intellectu, quis autem ille est, nisi cognitio ? Quia vero partes illæ communes sunt ad omnem intellectum, operæ pretium erit eas in humano intellectu explicare, ac deinde ad divinum intellectum ascendere. In homine gitur duplex intelligi potest imperandi modus. Unus est, quando alteri imperat, ut hoc, vel illud faciat : alius est, quando sibimet imperare solet homo executiones illius medii, quod eligit. Prior modus est proprius, et sine metaphora, et consistit in legibus, vel præceptis, et proprie referri non potest, nisi ad personam aliam. Nam res inanimes non sunt capaces hujus imperii, ut per se constat, imo nec bruta animantia, quia licet interdum videantur moveri ad hominis imperium, non est, quia rationem imperii percipiant, sed quia, vel instinctu naturæ, vel consuetudine quadam apprehendunt aliquid, ut conveniens ad prosequendum, velut malum fugiendum, quando tali modo excitantur, invitantur aut terrentur. Hoc ergo imperium in ipsomet operante revera nihil aliud est, quam declaratio, seu imitatio voluntatis suæ, qua potest alium obligare ad id faciendum, quod imperat. Nam (ex omnium sententia) tota vis motiva hujus imperii consistit in obligatione, quam imponit, et ideo ejus motio moralis dicitur. Hæc autem obligatio oritur ex voluntate, quæ potest, et vult obligationem imponere, ideoque tantum esse potest superioris ad inferiorem, alioquin deesset præcipiendi potestas, sine qua non potest esse proprium præceptum, nisi usurpatum, et de se inefficax, sed possunt esse petitio, vel preces. Præter potestatem autem, et voluntatem, requiritur intimatio hujus voluntatis : per quam intimationem ratio imperii, seu legis completur. Unde tale imperium in tantum potest ad intellectum pertinere, in quantum necesse est, ut ipsemet præcipiens suam voluntatem cognoscat, et per aliquam locutionem, vel significationem inferiori illam indicet. In quo nullus actus intellectus intervenit, qui non sit per modum cognitionis, et judicii : nec necessarius est alius actus impulsivus. Imo nec intelligi potest, quis vel qualis sit, aut quem formalem effectum habeat in ipso imperante, cujus est actus immanens : aut quid etiam efficiat in eo, cui imperatur : cum ille solum ad voluntatem imperantis per locutionem intimatam moveatur.

6. *Posterior modus imperii.* — *Tollitur libertas voluntatis, si ponitur hoc imperium distinctum in intellectu.* — Posterior modus imperii, quo homo sibi ipsi imperat, solum est respectu propriarum actionum, et earum potentiarum, quæ subsunt liberæ motioni voluntatis. Et in hoc etiam modo imperandi, præter voluntatis actum, quo efficaciter vult usum potentiæ sibi subjectæ, et cognitionem, vel judicium, quod præcedit, vel subsequitur ad talem volitionem, nullus alius actus impulsivus ex parte intellectus concipi potest. Quia

ante intentionem, et electionem, sufficit judicium practicum de bonitate finis, et de utilitate mediorum. Unde Thomistæ aliqui, qui ad electionem ponunt imperium distinctum a judicio, ut efficaciter determinet voluntatem ad electionem unius medii præ aliis, D. Thomæ aperte contradicunt, ut in citata quæst. 17, videri potest. Et aliquid ponunt superfluum, quod explicare non possunt, quid sit, vel etiam libertatem voluntatis tollunt : quia si illud imperium efficaciter determinat voluntatem, aut illud facit vi sua, et sic intellectus erit liber in imperando, non voluntas in obediendo, quia posito tali imperio, voluntas ex necessitate obedit, aut id facit in virtute alicujus voluntatis prioris, et de illa inquiremus, an requirat aliud simile imperium, quod si ibi necessarium non est, ne procedatur in infinitum, neque ad electionem ipsam erit necessarium, sed judicium sufficiet.

7. Rursus eodem modo possumus de motione inferiorum potentiarum post electionem factam argumentari. Ut enim electio mandetur executioni, sequitur in voluntate usus activus, qui nihil aliud est, quam volitio applicandi hic et nunc potentiam exequentem ad opus : quæ volitio indiget directione intellectus, quæ etiam fit per judicium practicum : quod judicium ultra illud, quod præcessit electionem, solum addit cognitionem electionis jam factæ, et circumstantiarum omnium concurrentium ad debitam executionem talis electionis. Et fortasse judicium ex tali cognitione procedens vocavit D. Thomas imperium, quia ex vi electionis factæ habet specialem quamdam efficaciam. Tamen revera nihil aliud est, quam scientia quædam practica, seu cognitio prudentialis, et non movet voluntatem, nisi ratione objecti propositi. Unde ex vi intellectus solum est motio quoad specificationem : nam quoad exercitium potius voluntas se movet ex vi prioris electionis. Cujus signum manifestum est, quia si velit ab electione desistere, imperium reddetur inefficax : ergo, quidquid aliud præter hoc fingitur, nihil est. Quia aliud imperium impulsivum, nec propter voluntatem ipsam necessarium est, ut argumentum ostendit, nec propter potentiam exequentem, quia hæc immediate applicatur ex vi appetitus, seu voluntatis, nec percipit alium impulsum.

8. *Imperium in voluntate ponunt aliqui Doctores. — D. Thomas et alii hoc imperium in intellectu quomodo ponant.* — Solet autem interdum homo, ut se ipsum ad operandum excitet, secum ipse loqui, sibique imperare, *fac hoc, surge*, etc. Tamen, si quis attente supra suos actus reflexionem faciat, intelliget imprimis, tale imperium, si sit efficax, supponere voluntatem efficacem talis actionis imperatæ, quam homo in se agnoscit, et per illud imperium eam sibi expressius proponit, ut se magis excitet : si vero sit imperium inefficax, non est proprie imperium, sed veluti exhortatio quædam hominis ad seipsum, ut recordetur, illud sibi expedire, vel quid simile. Deinde totum hoc genus imperii in nobis sit per intellectum, non tamen per impulsum illum practicum, qui non sit cognitio, sed per locutiones mentales, et intellectuales conceptus non ultimatos alicujus linguæ, seu vocum aliquarum. Cujus signum evidens est, quia nemo exercet hunc interiorem actum, nisi per verba mentalia illius idiomatis, quod novit. At conceptus illi non sunt, nisi cognitiones quædam talium verborum, et significationis eorum, et illa locutio non tendit, nisi ad excitandam amplius voluntatem per efficaciorem propositionem objecti, vel recordationem alicujus resolutionis jam factæ. Unde hoc etiam imperium revera non dirigitur directe, et immediate ad voluntatem, vel inferiores potentias, sed ad intellectum : nam quando homo secum loquitur, sicut per intellectum loquitur, ita per intellectum audit, atque ita qualiscumque impulsus hujus imperii per cognitionem fit. Ac denique hic modus imperandi sibi extraordinarius est, et accidentarius, non vero est per se necessarius ad operationem, ut per se notum est, et ideo auctores nullam fere mentionem faciunt hujus imperii. Ac propterea Doctores, qui non agnoscunt, neque admittunt impulsum illum intellectualem, imperium ponunt in voluntate, et non in intellectu. In quam sententiam inclinant S. Bonaventura, 3, dist. 17, artic. 1, quæst. 1, Scotus in 1, d. 38, q. 1, et in 2, d. 6, et Quodlib. 17. Tenet Ochamus in 3, quæst. 16, Henricus Quodlib. 9, quæst. 6, Almainus, tract. 3, Moral., cap. 2, Medina, Codice de Oratione, quæst. 2. Qui vero convenienter defendunt D. Thomæ sententiam, quæ Aristotelis esse creditur, ponentis imperium in intellectu, nihil aliud imperium esse putant præter judicium practicum, quod voluntatis electionem, vel usum activum antecedit, ut latius disseritur 1, 2, quæst. 17.

9. *Resolutio quæstionis quoad divinum actum imperii ad se.* — Ex his facile est hoc in Deo ipso demonstrare, utendo eadem distinc-

tione de imperio ad se, vel ad alios. Nam de priori, si ad voluntatem Dei referatur, clarum est esse non posse, nisi voluntatem illam exequentem, quam jam explicuimus. Quæ potius videtur dici posse imperium ad rem creatam, quatenus Deus per illam vult aliquid fieri, quam ipsum Deum, quamquam, ut per talem voluntatem manet potentia executiva DEI quasi applicata ad opus pro tali tempore, sub ea ratione dici aliquo modo possit imperium ad se, nam executio illa externa est actus liber Dei, non elicitive, sed imperative. De quo loquendi modo non est contendendum, quando res constat. Si vero ille actus referatur ad intellectum Dei, evidentissimum est, vel non esse in DEO, vel non esse, nisi aut judicium practicum, quo movetur ad aliquid volendum, vel eligendum libere, aut scientiam illam, qua cognoscit decretum a se stabilitum, vel electionem a se factam, et propterea judicat necessarium esse exequi, quod a se definitum est. Declaratur præterea : nam vel hoc imperium ad se est necessarium in intellectu divino propter voluntatem, vel propter actionem potentiæ executivæ: neutro autem modo est necessarium ultra scientiam, et judicium, ergo. Major probatur, quia imperium ordinatur ad actionem liberam, quæ in Deo non est, nisi aut determinatio ipsiusmet voluntatis, aut executio, quæ ex illa nascitur, ergo imperium solum propter aliquam ex his partibus potest desiderari.

10. *Imperium ad se non requiritur ad determinationem voluntatis divinæ. — Ad decretum prædestinationis non requiritur hoc imperium.* — Quod ergo propter ipsam voluntatis divinæ determinationem tale imperium nec utile, nec necessarium esse possit, probatur, quia voluntas divina non determinatur ab intellectu ad suam liberam electionem, vel volitionem, sed vel omnino a se, quoad primum decretum liberum, vel ab illo primo determinatur ad secundum, et sic consequenter usque ad ultimam voluntatem exequentem, alias Dei voluntas libera non esset, et consequenter nec Deus esset liber, quia intellectus non esset formaliter liber, imo in Deo nullum habet actum proprie et formaliter, vel denominative liberum se ad summum objective, ut supra declaravi. Ut autem voluntas divina se determinet, solum præcedit in intellectu naturalis scientia simplicis intelligentiæ, qualis a nobis, capite sexto, explicata est. Ad quam pertinet judicium de convenientia objectorum, vel mediorum utilitate, ex quibus Deus eligit juxta consilium voluntatis suæ. Nullus ergo alius intelligi potest in divino intellectu respectu divinæ voluntatis. Aut enim impulsus ille determinat illam, et hoc repugnat libertati ejus, ut dixi. Et præterea de illo impulsu interrogari potest, an sit actus liber, vel necessarius : si liber, a quo determinatur, vel a qua potentia libere elicitur, vel imperatur ? Si necessarius, ergo determinatio quæ ex illo sequitur necessaria etiam est, et perit divina libertas. Quod si impulsus ille non determinat voluntatem divinam, quæ est utilitas in illo ? Quia non potest alio modo movere voluntatem, cum non sit cognitio, nec judicium, ut supponitur. Igitur in præsenti materia, ad omnes actus voluntatis, et totum prædestinationis decretum, non est necessarium tale imperium, sed tantum scientia illa, quam supra supponi docuimus.

11. At vero post aliquod decretum liberum divinæ voluntatis, statim subsequitur in Deo, (ut supra etiam dixi) scientia visionis de tali decreto, in quo consequenter cognoscitur esse futurum id, quod per talem voluntatem absolutam præfinitum est. De quo genere scientiæ certissimum est, scientiam unius decreti, quod secundum rationem est prius, necessario supponi debere ante subsequens decretum. Ut, verbi gratia, scientiam de intentione finis supponi ad electionem mediorum, quia voluntas non potest eligere media sine prævio judicio, et intellectus non judicat practice esse eligenda media, donec cognoscat finem jam esse intentum, nam intentio est quæ movet ad electionem et non movet nisi cognita, quia oportet cognosci connexionem electionis cum intentione jam habita, ut ex vi intentionis voluntas ad electionem moveatur. Sicut in intellectu, ut moveatur ad conclusionem, non satis est, quod jam habeat assensum principiorum, nisi etiam cognoscat connexionem conclusionis cum principiis. Est autem diversitas, quod voluntas nihil cognoscit, et ideo intellectus, et sibi, et voluntati cognoscit. Si ergo judicium illud, quod Deus habet post cognitum primum decretum circa finem, de eliciendo alio circa media, si hoc (inquam) judicium vocetur imperium, de voce non contendo, et admitto talem actum esse necessarium. Sed hoc imperium non est actus ratione distinctus a supra positis, capite sexto, ut ex ibi dictis satis constat.

12. Atque ad hunc modum philosophandum est, de omnibus decretis divinæ voluntatis usque ad voluntatem executivam, antequam requiritur in intellectu divino notitia electionis

jam factæ, cum qua conjunctum est judicium, quod talis executio necessaria sit, posita tali electione, quod judicium practicum est, et potest eo modo imperium appellari. Tamen præter illud, nullus alius actus ratione distinctus necessarius est, quo voluntas ad talem executionem ponendam impellatur, imo nec concipi potest aut explicari qualis sit talis actus, ut de aliis actibus voluntatis dictum est: est enim eadem ratio de omnibus. Atque eodem modo, posita voluntate exequente necessitate quadam naturali sequitur actio externa, eo tempore, et modo quo volita est. Sequitur autem ex vi ipsius voluntatis immediate, quæ vim habet faciendi quidquid vult, immediate, inquam, respectu intellectus et aliorum actuum voluntatis: sive id faciat voluntas immediate per se ipsam, sive per potentiam exequentem ratione distinctam. Nam hæc applicata manet ad agendum ex vi talis voluntatis, et sic applicata, et perseverante eadem voluntate, naturaliter agit et quasi despotice obedit voluntati: Sicut potentia secundum locum motiva in animalibus naturaliter obedit appetitui.

13. Unde satis constat non esse necessarium imperium illud intellectus, per modum impulsus, ad applicandam proxime, vel impellendam potentiam exequentem ad agendum ad extra. Verum dubitari potest, an sit per se necessaria in Deo, vel in quocumque libere operante, cognitio propriæ voluntatis, quæ jam voluit executionem, ut potentia executiva obediat voluntati. Est quidem necessarium, ut posita illa voluntate in Deo statim Deus illam intueatur, et cognoscat se velle talem executionem, quia non potest aliquid intra, vel extra se ignorare, qualecumque illud sit. At hæc necessitas oritur ex infinitate actualis scientiæ Dei. An vero talis scientia sit per se necessaria ad executionem illius voluntatis, non immerito dubitari potest, quia potentia executiva non est sicut voluntas, quæ movetur ab objecto cognito, sed est sicut organum, vel intrumentum, quod necessario applicatur et efficit, quod principale agens vult. Unde sine ullo imperio, vel judicio medio, per naturalem sympathiam potentiarum, posita voluntate exequente, sequi videtur naturaliter actio potentiæ exequentis. Ut in animali ex appetitu sequitur naturaliter motus corporis, etiam si animal non cognoscat ipsam suam appetitionem. Quod profecto est probabile, et illo posito, constat nullum genus imperii esse per se et immediate necessarium in Deo ad applicationem suæ potentiæ executivæ ad opus, etiamsi imperium non pro impulsu, sed pro judicio practico sumatur, hoc enim judicium solum erit necessarium remote, seu mediate, quatenus ad voluntatem necessarium est, posita autem voluntate, jam non est aliud necessarium. Probabiliter tamen defendi etiam potest, illam cognitionem propriæ voluntatis, ac determinationis ad executionem ipsam, esse necessariam ad perfectam subordinationem potentiæ executivæ et appetitivæ, quia hoc modo intelligitur fieri magis voluntarie, magisque vitaliter (ut sic dicam) dum operans, cognoscendo voluntatem suam, ratione illius exequitur statim, quod vult. Sicut etiam est necessarium, ut scientia præcedat dirigendo ipsam executionem: nam potentia executiva agentis intellectualis non operatur, nisi prout scientia ipsa repræsentat esse faciendum. Verumtamen, licet hæc omnia admittantur, nunquam ponitur in intellectu divino actus ratione distinctus a naturali scientia et necessaria, vel simpliciter, vel ex suppositione actus liberi, quod hic intendimus.

14. *De imperio Dei ad alios.* — Sequitur, ut dicamus de imperio Dei prout ad creaturas ipsas refertur : loquimur autem in præsenti non de imperio præceptivo Dei, quo scilicet leges imponit creaturis rationalibus, sed de imperio operativo, quo physice et efficienter tam res inanimes, quam intellectuales operatur. Prius enim imperium ad præsentem materiam non refert, quia non agimus de præceptis, vel legibus, quas Deus imponit suis prædestinatis, quæ regulariter eædem sunt cum his, quas reprobis imponit : sed agimus de imperio, quo Deus efficaciter movet suos prædestinatos ad implendas leges suas. Quanquam etiam de ipsa lege proprie sumpta, prout in ipso legislatore aliquid ponit, seu præexistere intelligitur, constat satis ex dictis esse non posse, nisi vel voluntatem obligandi subditos, ad hoc, vel illud faciendum, simul cum voluntate manifestandi illis talem voluntatem et quasi promulgandi legem : vel dictamen intellectus, quo legislator judicat hoc esse necessarium ad honestatem morum suorum subditorum, quibus proinde vult illud proponi, tanquam regulam actionum suarum. De qua re latius in materia de legibus.

15. *Quid sentiendum sit de imperio Dei operativo.* — Omisso ergo hoc genere præcepti, seu legis, imperium, quo Deus dicitur efficere res ad extra, relatum ad ipsas non potest esse proprium, sed metaphoricum, et in re non potest esse aliud, quam voluntas exequens, qua

definite vult talem rem facere, aut movere. Probatur, quia proprium imperium solum potest referri ad rem intelligentem, ut sic, quod patet ex ejus proximo affectu et quasi correlativo, qui est obedire : solum enim agentibus per intellectum cum proprietate convenit. At vero imperium hoc, de quo agimus, non est in ordine ad res intellectuales, ut sic, sed ad omnes effectus Dei : ponitur enim propter efficaciam divinæ operationis ad extra, et testimonia Scripturæ supra adducta ita procedunt : ergo non potest cum illa proprietate poni tale imperium, quod sit in intellectu. Confirmatur et declaratur, quia proprio morali imperio respondet moralis motio, media obligatione alteri imposita et manifestata per tale imperium : hoc autem impertinens est ad prædestinationem, ut dixi, sed solum illud huc spectat, quo Deus efficaciter confert prædestinationis effectus etiam efficacitate physica, necessaria ex parte Dei : ergo tale imperium proprium et morale, non est necessarium ad hoc providentiæ genus. Quæ ratio idem probat de opere creationis et de quovis alio opere DEI. Declarat etiam hæc ratio locutiones illas Scripturæ non esse in ea proprietate intelligendas, in qua imperium significat legem et præceptum, sed per eas metaphorice declarari efficaciam divinæ potentiæ, cui sine resistentia obediunt omnes effectus, quia statim recipiunt esse, ac ipse vult, vel etiam illud operantur, vel ibi continentur ubi vult, juxta illud Proverb. 14 : *Et legem ponebat aquis, ne transirent fines suos*, quæ lex habetur Job 38, ubi Deus ad mare loquitur : *Usque huc venies et non procedes amplius*, etc. Neque enim hæ res audire possunt, ut Deus illas proprie loquatur. Est ergo metaphorica locutio, nam significatur efficacia, qualis etiam est illa locutio Pauli ad Rom. 4 : *Vocat ea, quæ non sunt, tanquam ea, quæ sunt.*

16. *Loca Scripturæ citata quomodo interpretanda.* — Ex his facilis est responsio ad rationem dubitandi in principio positam. Jam enim declaratum est, quale imperium ad humanam actionem, requiratur, et quomodo cum proportione loquendum sit de divinis. Declaravimus etiam quomodo Scripturæ testimonia sint intelligenda. Verba enim illa : *Fiat lux*, aut solum explicant efficacem Dei voluntatem, quæ nomine mandati alibi significatur, aut significare etiam possunt judicium practicum de luce creanda, quod non est distinctum a scientia Dei, nec per illud loquitur Deus creaturæ quam facturus est, sed loquitur sibi ipsi, ut voluntatem suam ad illam faciendam inducat, non aliter impellendo illam, quam judicando et cognoscendo.

17. *Objectioni respondetur.* — *Quando et quomodo hoc imperium in Deo sit necessarium vel liberum.* — Cum autem objicitur, quia imperium est actus liber, etc., si nomine imperii voluntas ipsa executiva intelligatur, sic verum est assumptum et nulla relinquitur difficultas. Nam qui ita loquuntur, consequenter dicunt intimationem voluntatis potius esse notificationem imperii, quam substantiale imperium. Et quod ad rem spectat illa intimatio, si sit respectu sui ipsius, solum est cognitio illius, si respectu aliorum tantum, est quædam locutio, ut explicatum est. Si vero nomine imperii intelligatur judicium practicum intellectus, quod videtur imponere legem voluntati, et hac ratione imperium vocatur, dicendum est, hoc judicium, seu imperium, quatenus antecedit omnem Dei voluntatem, esse necessarium : naturaliter enim judicat quid sit conveniens, quid agere expediat, quod sit consentaneum divinæ bonitati, etc., hoc tamen judicium non est imperium necessitans, sed proponens tantum, nec obligationem per se inducit respectu divinæ voluntatis, sed tantum ostendit quid illam deceat. Quatenus vero hoc judicium supponit interdum unum decretum liberum, in virtute cujus dictat de alio decreto habendo, quod cum alio habet connexionem necessariam, si potest dici aliquo modo liberum, id est, pendens a priori actu libero, et sic etiam solum se habet tale imperium, ut movens per modum proponentis et repræsentantis. Quod si habet aliquam majorem vim impellendi, vel interdum etiam necessitandi ad subsequentem volitionem, id habet in virtute prioris volitionis, quæ ipsimet voluntati necessitatem imponit, ut si unum vult, velit etiam aliud, quod cum priori est necessario connexum. Atque ita nunquam imperium, vel impulsus ejus, egreditur limites judicii et voluntatis, quare intelligi non potest, tanquam actus aliquis intellectualiter impellens et a cognitione et volitione distinctus, vel ratione in Deo, vel realiter in nobis.

17. Reliqua quæ in fundamento prioris sententiæ tanguntur, in sequenti capite expedientur.

CAPUT XVII.

QUIS TANDEM ACTUS INTELLECTUS, AUT VOLUNTATIS DEI SIT PRÆDESTINATIO.

1. Manifestum ex superioribus est, Prædes-

tinationem in intellectu, aut voluntate, aut in utraque simul facultate esse debere, quia in Deo non sunt actus immanentes alterius potentiæ, cum pure intellectualis sit. Deinde constat, debere prædestinationem constitui in aliquo, vel aliquibus actibus, ex declaratis a nobis, quia per illos et non per alios constituitur Deus prædestinans, ut more nostro loquamur. Quibus positis magis de nomine, quam de re videtur disputatio, cui illorum actuum vox prædestinatio proprie aptetur. Tamen quia theologi de hoc varie sentiunt, breviter expediendum est.

2. *Prima opinio constituens in intellectu.* — Prima ergo opinio constituit prædestinationem in intellectu divino : ita sentit D. Thomas, 1. p., q. 23, art. 1. ad. 2. dicens : *Prædestinationem esse rationem in mente Dei existentem, etc.* Idem de providentia habet, q. 22, art. 1 in corpore, et clarius, art. 3, sequitur Capreolus in 1, d. 40, q. 1, art. 1, concl. 1, et art. 2, concl. 2, et reliqui Thomistæ, Durandus, 1, d. 41, et Richardus, art. 1, q. 1.

3. *Prima ratio.* — Fundari potest primo in modo loquendi Scripturæ, quæ per actus intellectus prædestinationem indicat ad Rom. 8 : *Quos præscivit, et prædestinavit.* Ubi unum verbum per aliud explicari videtur. Clarius, c. 11. *Non repulit Deus plebem suam, quam præscivit,* id est, prædestinavit, ut exponit Augustinus, de Bono persev., c. 18, et circumstantia litteræ exigere videtur. Act. 2. *Hunc præscientia, et consilio Dei traditum :* et tamen, c. 4, idem declaratur per nomen *Prædestinationis,* ut infra dicam. Denique ad Ephes. 1. *Prædestinati* (ait Paulus) *secundum consilium :* at consilium ad intellectum pertinet.

4. *Secunda ratio.* — Secundo, favet simili modo Augustinus, lib. de Bono perseverantiæ, c. 14, ubi prædestinationem sic definit : *Est præscientia, et præparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur.* Et in discursu usque ad c. 17, non aliter probat prædestinationem esse, nisi quia in Deo est præscientia beneficiorum, quæ conferenda sunt his qui salvantur. Et eodem modo procedit Fulgentius, lib. 1, ad Monimum, c. 8 et 11.

5. *Tertia ratio.* — Tertio quia providentia est actus mentis, teste Boetio quarto de Consolatione pros. 6, quia providentia est actus prudentiæ et rationis ; sed prædestinatio est quædam specialis providentia, ergo. Et ratio utriusque juxta D. Thomam est, quia ad providentiam, et prædestinationem spectat ordinare rem, vel hominem per convenientia media in suum finem. Unde etiam in Scriptura prædestinatio significari videtur nomine prædestinationis. Actor. 13. *Crediderunt quotquot præordinati erant ad vitam æternam,* sed ordinare unum in aliud est actus rationis, et intellectus ; ergo.

6. *Varie explicant actum intellectus qui sit prædestinatio.* — Non conveniunt autem dicti auctores in explicando actu intellectus, qui est prædestinatio. Nam Durandus vult esse actum scientiæ, qui præcedit voluntatem : Thomistæ esse actum imperii, qui subsequitur voluntatem, et est quasi principium proximum, quo Deus exequitur voluntatem suam. Alii vero aiunt esse judicium quoddam practicum, quo Deus protulit veluti definitivam sententiam de æterna felicitate salvandorum. Alii dicunt, ipsammet scientiam Dei esse prædestinationem, non tamen, ut antecedit decretum. Dei liberum, sed prout approbatam per decretum.

7. *Secunda opinio constituens in voluntate.* —Secunda opinio constituit prædestinationem in voluntate. Tenet Bonaventura, d. 40, art. 1, q. 2, Scotus, q. 1, Gregorius, q. 1, Aureolus, q. 4, Gabriel, q. 1, articulo 1, et late Echius, libro de Prædestinatione, Centuria 1, num. 17. Fundari etiam potest hæc opinio in Scriptura, quæ sæpius per actus voluntatis prædestinationem declarat. Ad Ephes. 1. *Elegit nos in ipso,* et infra, *Prædestinati secundum propositum ejus.* Constat autem electionem et propositum voluntatis actum significare : et Actor. 4, significatur nomine decreti. *Quæ manus tua et consilium tuum decreverunt fieri.* Ubi græce est Προώρισε, quod prædestinare significat.

Prima ratio secundæ opinionis. — Atque ita legit Prosper ad Gallos, cap. 13, prædestinatio igitur Dei est decretum Dei : decretum autem voluntatis est, juxta illud Esther 13 : *Non est qui possit resistere voluntati tuæ, si decreveris salvare nos.* Unde Isai 14, ubi nos legimus : *Dominus exercituum decrevit, et quis poterit infirmare,* græca habent, *Dominus voluit.* Facit denique illud ad Rom. 8 : *Quos præscivit et prædestinavit,* ubi prædestinationem distinguit a præscientia, scilicet tanquam voluntatem, seu propositum juxta illud, quod ibi subditur. *His, qui secundum propositum vocati sunt sancti.*

8. *Secunda ratio.*—Secundo possumus eamdem sententiam simili modo probare ex Augustino, libro de prædestinatione Sanctorum, capite 10, ubi prædestinationem a præscientia distinguit, dicens : *Prædestinatio sive præ-*

scientia esse non potest, potest autem sine prædestinatione esse præscientia : Et subdit prædestinationem esse *gratiæ præparationem,* quod supra cum D. Thoma exposuimus de præparatione ex parte agentis, non ex parte passi. Et licet D. Thomas, art. 2, ad tertium, præparationem illam ad intellectum referat, videtur tamen magis spectare ad voluntatem, quia voluntarium agens per propositum et voluntatem suam est proxime præparatum ad agendum. Præsertim quando non indiget inquisitione mediorum per intellectum, quia naturaliter omnia prænoscit. In tali enim agente non est necessaria præparatio ex parte intellectus, sed solum ex parte voluntatis. Præparatio enim significare videtur voluntarium actum, ultra naturalem scientiam, vel potestatem. Unde D. Thomas, Alensis, et fere omnes scholastici referunt ex Augustino, libro de prædestinatione Sanctorum, quod prædestinatio sit *propositum miserendi.* Quæ tamen verba in Augustino formaliter non reperiuntur, sed inde sumpta videntur, quod præparatio idem videtur esse, quod propositum. Atque ita etiam videtur intellexisse Fulgentius, dicto libro, cap. 7, ubi prædestinationem refert ad voluntatem : quod prosequitur, cap. 12, et sequentibus. Item Prosper, in dicto lib., cap. 8. Damascenus etiam, lib. 2, cap. 30, prædestinationem distinguit a præscientia, et cap. 26, providentiam definit per voluntatem; quod etiam fecit Nemesius, lib. de Opificio hominis, cap. 43.

9. *Confirmatur.* — Unde potest ratio prioris sententiæ in favorem hujus retorqueri, quia providentia spectat ad voluntatem : ergo multo magis prædestinatio. Patet antecedens, quia providentia non dicit cognitionem, sed curam et sollicitudinem illorum quibus providendum est : sed hæc cura spectat ad voluntatem, ergo : tum etiam, quia licet cognoscere ordinem, seu proportionem mediorum ad finem spectet, ad intellectum tamen efficaciter ordinare, ut media fiant propter finem, pertinet ad voluntatem, nam hoc fit per electionem ex vi intentionis. Providentia autem in hac practica et efficaci ordinatione consistit. Et hac ratione dixit Scotus in 1, dist. 6, q. 1, et quodlib. 17, ordinem practicum pertinere ad voluntatem.

10. *Tertia ratio.* — Accedit præterea, quod prædestinatio dicit ex parte prædestinantis determinationem quamdam adeo efficacem, ut illa posita fieri non possit quin effectus prædestinatus sequatur. Propter quod dixit Augustinus, supra citatus, *esse præparationem beneficiorum quibus certissime liberamur.* Hæc autem efficacia tota et determinatio est ex voluntate, unde illa jam posita, jam est effectus prædestinatus, et dum illa non ponitur, nondum est prædestinatus : ergo signum est in hac voluntate consistere prædestinationem.

Quarta ratio.— Confirmatio.— Unde tamen concluditur argumentum, quia nullus apparet actus in intellectu, in quem ratio prædestinationis convenire possit. Nam vel ille est actus scientiæ, qui antecedit voluntatem, et hoc non : tum quia scientia illa, uti sic, non est libera, sed naturalis : tum etiam quia per se non est determinata ad salvandos hos potius quam illos. Vel est imperium practicum, quod subsequitur voluntatem : et de hoc actu jam dictum est, vel non esse in intellectu vel non posse esse, nisi aliquod judicium quod in Deo non potest habere rationem prædestinationis, quia nihil aliud esse potest quam cognitio decreti liberi quod Deus habuit, seu effectus futuri ex vi illius, hæc autem cognitio supponit prædestinationem jam factam : nam per eam cognoscitur homo salvandus, ergo cognoscitur prædestinatus. Unde sententia illa quæ ex æternitate intelligitur scripta in divino intellectu, de dando præmio gloriæ prædestinatis, et videtur prædestinationem supponere, et nihil aliud esse quam dictamen de dando præmio prævisis meritis. Denique ob scientiam approbationis non videtur recte constitui prædestinatio in intellectu, quia ultra scientiam solum addit denominationem ab actu voluntatis acceptantis talia media vel tales personas ad gloriam : ergo multo magis in hoc actu voluntatis ponenda est prædestinatio, quia per illum eliguntur media et ad finem efficaciter ordinantur.

11. *Varius modus explicandi secundam sententiam.* — In hac vero opinione etiam potest esse diversitas in modo explicandi illam. Nam quidam ipsum actum electionis ad gloriam prædestinationem appellant, quia per illum est homo efficaciter destinatus ad gloriam, et omnino antecedenter : alii solum præparationem mediorum volunt esse prædestinationem : quia providentia circa media versatur. Alii denique ex omnibus actibus voluntatis supra numeratis prædestinationem coalescere dicunt.

12. *Tertia opinio media inter superiores. — Cicero providentiam constituit prudentiæ. —* Tertia opinio est, prædestinationem simul complecti actum intellectus et voluntatis : ideoque interdum ab uno, interdum ab altero nominari. Ita sentit de providentia Alensis, 1. p., q. 26, et si attente legatur, idem habet de prædestinatione, quæst. 28, Mem. 1, art. 2 et 3, et Mar-

silius in 1, quæst. 41, art. 1, not. 2, quamvis in art. cap. 2, intellectui et voluntati adjungat etiam potentiam quæ magis ad executionem quam ad prædestinationem pertinet. Eamdem opinionem tenet Petrus de Tarantasia, d. 40, q. 2. Hæc opinio juvatur argumentis utriusque opinionis positæ, et testimoniis Scripturæ et Sanctorum, nam Paulus conjungit consilium cum electione et cum decreto. Et fortasse hoc significant illa verba Act. 4: *Quæ manus tua et consilium tuum decreverunt fieri:* nam per manum metaphorice videtur significata voluntas, quia est principium agendi: additur vero consilium, quia decretum prudens et efficax illud intrinsece postulare videtur. Idemque est de providentia perfecta, requirit enim prudentiam, et ideo etiam a Cicerone pars prudentiæ ponitur: necessaria vero est etiam voluntas quæ applicet et sollicitet prudentiam, imo etiam, ut quodam modo illam exigat, quatenus prudentia perfecta voluntatem bene affectam erga finem requirit. Cum ergo prædestinatio dicat perfectissimam providentiam, et efficacem ad consecutionem talis finis, utriusque facultatis actum includere videtur.

13. *Judicium horum opinionum.*—Hæc controversia, ut dixi, multum habet de usu vocum seu de nomine: et ideo unicuique liberum relinquimus, ut loquatur prout libuerit, omnes enim relatæ opiniones probabiles sunt. Solum oportet advertere, ne conjungantur aliquæ opiniones, ea quibus simul sumptis aliqua propositio recte referatur, quæ possit aures offendere: ut, verbi gratia, si quis dicat solam electionem ad gloriam seu voluntatem dandi gloriam esse prædestinationem, et deinde teneat, non dari præelectionem ad gloriam ante prævisa merita: necesse est ut consequenter asserat, dari causam prædestinationis ex parte hominis. Quæ tamen propositio absolute dicta hodie aures offendit, et vitanda est, ut libro sequenti tractabimus. Secluso ergo hoc incommodo, parum refert prædestinationem tribuere intellectui aut voluntati vel utrique. Ut autem certam loquendi formam nobis præscribamus, duo breviter assero.

14. *Prima assertio.* — Primum est, si prædestinatio referatur ad intellectum, ponendam esse, non in actu imperii, qui non sit scientia vel judicium, sed impulsus aut insinuatio: nullus enim talis actus in intellectu est, ut ostendi, sed vel in judicio practico de mediis, per quæ homo electus a Deo ad gloriam, perducendus est infallibiliter ad illam, in hoc (inquam) judicio, ut approbato et accepto per voluntatem, atque adeo, ut includente etiam scientiam illam approbationis voluntati, ut isto modo scientia illa approbationis non tantum denominationem ab actu voluntatis, sed etiam aliquid intellectus superaddat, ultra scientiam antecedentem ad illam voluntatem.

15. *Secunda assertio.* — Secundo assero, si prædestinatio tribuatur voluntati, illam ponendam esse in tota præparatione gratiæ et gloriæ, quæ intelligitur in Deo a primo decreto electionis ad gloriam, usque ad omnem voluntatem mediorum et ultimi effectus, qui est ipsa gloria, ut executioni mandanda. Nam hæc omnia includit, vel requirit ex parte voluntatis perfecta providentia quam prædestinatio significat, ut satis in superioribus declaratum est. Et ut verum fatear, considerata vocis proprietate, illi optime accommodatur hic loquendi modus, quia destinatio proprie significat intentionem vel propositum, ut supra dixi. Et quidquid sit de significatione vocis ad explicandum difficultatem hujus materiæ, loquendum nobis est præcipue de actibus voluntatis, nam in illis est prima origo omnium beneficiorum quæ conferuntur prædestinatis, et in eis maxime considerandum est an sit prædestinatio gratuita necne, et quomodo sit causa effectuum prædestinatorum, ita ut libertatem hominis non impediat. Ac propterea nomine prædestinationis decretum voluntatis divinæ, dandi gratiam et gloriam semper intelligemus, sive illa vox etiam ad intellectum adaptari possit, sive non.

CAPUT XVIII.

SIT-NE PRÆDESTINATIO PARS PROVIDENTIÆ, ET QUIBUS ALIIS MODIS AB ILLA DIFFERAT.

1. *Ratio dubitandi.* — Communis modus loquendi theologorum est, prædestinationem esse partem providentiæ, ut est apud divum Thomam, 1. part., quæst. 28, art. 1, et q. 6, de Verit., art. 1, et in 1, dist. 40, quæst. 1, art. 2, Capreolum ibi, quæst. 1, art. 1, concl. 2, Durandum, quæst. 1, num. 6, Marsilium, q. 41. Quæ locutio nonnullam difficultatem habet, quia tam providentia quam prædestinatio est actus divinæ voluntatis vel intellectus: uterque autem, simplicissimus est: quomodo ergo ratio totius et partis inveniri in eo potest. Interrogo etiam de quo genere et modo partis hoc intelligatur. Aut enim est pars integralis, et hoc non, quia nulla est ibi quantitas, ad quam hæc ratio partis spectet, vel est pars subjectiva, et hoc

etiam non, quia ibi non est aliqua ratio communis, sed providentia Dei unica est et singularissima. Multoque minus aliæ rationes partis et totius hic possunt accommodari.

2. *Prior modus dicendi.* — Duo possunt hic esse dicendi modi: nam providentia et prædestinatio considerari possunt, vel ex parte objectorum seu materiæ circa quam versantur, vel ex parte ipsius divini actus: et ex utroque capite potest illa habitudo explicari. Prior ergo modus dicendi est, prædestinationem esse partem subjectivam providentiæ. Nam providentia concipitur a nobis tanquam quoddam genus vel ratio communis et abstracta, cujus species particularis est prædestinatio. Nos enim, sicut distinguimus in Deo plures actus ratione distinctos, ita possumus ab illis communem rationem abstrahere, et sub illa subjectivas partes concipere. Ita enim distinguimus plures ideas a quibus rationem communem ideæ abstrahimus, et sub illo concepto ideam hominis, leonis, etc., quasi specie distinguimus. Sic ergo in præsenti, distinguere possumus plures providentias ratione distinctas, naturalem et supernaturalem, et inter supernaturales, unam sufficientem non electorum, aliam efficacem electorum, quæ est prædestinatio. Atque ita prædestinationem vocari partem providentiæ, tanquam speciem ejus, nam species est pars subjectiva generis. Qui modus dicendi est probabilis et facile sustineri potest. Quia hæ nostræ locutiones de Deo semper intelliguntur, seclusis imperfectionibus, et ideo ad illam sufficit distinctio rationis inter actus DEI.

3. *Posterior modus.* — Alter modus dicendi, quem indicat D. Thomas, et magis explicat Cajetanus est, prædestinationem esse partem quasi integralem providentiæ, non quidem ex parte actus divini propter simplicitatem ejus, sed ex parte objectorum in quibus extensio quædam et multitudo ac varietas invenitur, et ideo ratio partis et totius integralis in eis facile concipi potest. Differt ergo prædestinatio a providentia, quod materia providentiæ latius patet, complectitur enim res omnes rationales et irrationales, naturales et supernaturales: et complectitur media sufficientia et efficacia. Prædestinatio autem solum circa quamdam partem hujus materiæ versatur, ut ex dictis patet, quia solum respicit finem supernaturalem, ut infallibiliter consequendum, a quibusdam creaturis intellectualibus per efficacia media. Recte igitur ex parte materiæ dicitur esse pars quasi integralis providentiæ. Qui etiam modus dicendi et verus et facilis est. Et in hoc magis probatur quod in eo spectatur divina providentia, non ut ratio aliqua communis, sed ut una, singularis ac comprehensiva ratio, ad quam omnia illa objecta comparantur, sicut partes materiæ circa quam ipsa providentia versatur. Et ratio hujus unitatis reddi potest, quia providentia respicit omnes illas res, ut inter se connexas et ordinatas, ratione cujus connexionis non potest ita distingui una providentia circa unam partem materiæ, quin includat aliquo modo habitudinem ad alias, et ideo tota collectio omnium illarum rerum seu materiarum habentium inter se connexionem, est veluti unum objectum unius simplicissimæ providentiæ. Sic enim ex unione objecti plures materias complectentis, solemus nos unitatem habitus vel actus mentis desumere. Et quamvis negari non possit quin per inadæquatos conceptus possimus nos illam providentiam partiri in ordine ad diversas partes materialium objectorum: tamen non concipimus illas rationes tanquam plures providentias, sed tanquam partes unius providentiæ: quas tamen partes secundum rem invenimus tantum in objectis seu materia: non vero in ipso actu Dei. Et secundum hanc rationem partis, dicitur prædestinatio esse pars providentiæ, ex parte objectorum, non ex parte actus.

4. *Quomodo prædestinatio includat omnem providentiam.* — Hinc vero ulterius addere et inferre possumus, prædestinationem quodam modo includere totam providentiam, loquendo generalius de prædestinatione, ita ut Christi prædestinationem comprehendat. Nam licet objectum inadæquatum providentiæ directe plura includere videatur, quam prædestinationis objectum, nihilominus prædestinationis objectum est et principale, ac primarium et tanquam finis, ad quem omnia alia referuntur aliquo modo. Unde sicut in scientiis objectum primarium, si tale sit, ut ad illud reliqua referantur, solet etiam adæquatum aliquatenus reputari, si non in recto (ut aiunt) et directe, saltem in obliquo et reductive; ita hic objectum prædestinationis potest aliquo modo dici adæquatum totius providentiæ, ac proinde prædestinationem in se totam providentiam includere. Favetque illud Pauli 1, Cor. 3: *Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus vero Dei:* Significat enim, totam providentiam tendere ad salutem electorum, et hos ad Christi gloriam, ac tandem omnes electos cum ipso Christo ad DEI gloriam ordinari. Sic Matth. 24, effectus ille providentiæ, abbreviandi, scilicet dies persecutionis Antichristi, propter

electos dicitur esse. Et Augustinus, Ps. 54, de malis ait : *Ideo vivere, ut corrigantur, vel ut per eos boni exerceantur.* Est autem vivere effectus providentiæ, quem ad prædestinationem Augustinus reducit. Et ideo theologi aiunt, mundum esse duraturum donec prædestinatorum numerus impleatur. Sic ergo prædestinatio quodam modo totam providentiam complectitur, quamvis simpliciter et secundum objecta directa, providentia latius pateat, et sic prædestinatio sit illius pars.

5. *Duæ aliæ differentiæ. — Prior.* —Præter hanc vero differentiam, prædestinationem et providentiam, duæ aliæ notari possunt, quæ ipsarum rationes magis explicabunt. Prior est, quia prædestinatio habet infallibilem consecutionem particularis finis ipsius prædestinati : providentia vero non includit infallibilem consecutionem finis particularis cujuscumque creaturæ, cui per illam profitetur. Non quod providentia necessario excludat hanc consecutionem, sed quod non illam necessario includat : interdum enim assequitur finem, interdum non assequitur. Hanc differentiam constituit expresse D. Thomas, q. 6, de Veritate, art. 2, et in 1, dist. 40, q. 1, et attente legatur, 1 part., q. 23, art. 3, idem docet. Item Ægidius in 1, d. 39, quæst. 2, ubi etiam Durandus, q. 3, et d. 40, q. 1, ubi etiam Capreolus et Marsilius in 1, q. 40, et Sylvester in Conflato, q. 22, art. 2.

Prior differentia probatur quoad primam partem.—Et prior quidem pars certissima est, ut patet ex omnibus dictis et ex Paulo ad Roman. 8, et ex illo verbo Augustini, de Bono persever., c. 14, *quibus certissime liberantur*, cum infinitis similibus. Unde autem oriatur hæc certitudo et infallibilitas prædestinationis, in discursu materiæ late dicendum est. Nunc breviter dicitur, absolutam certitudinem eventus futuri oriri formaliter ex absoluto proposito divinæ voluntatis, supponere autem scientiam conditionatam infallibilem futurorum contingentium, de qua jam dictum est.

6. *Quoad secundum partem non placet Cajetano.* — Antequam probem alteram partem, referam opinionem Cajetani, qui, 1 p., q. 22, art. 1, negat in hoc differre providentiam a prædestinatione. Vult enim, ad perfectionem divinæ providentiæ pertinere, ut infallibiliter consequatur finem particularem ad quem ordinat quamcumque creaturam. Dicitque, divum Thomam retractasse sententiam, eo quod ibi dixerit, Deum omnibus providere et quod providet, eo modo, quo ab ipso providetur infallibiliter fieri. Ratio ejus est, quia alias divina providentia deficeret et frustraretur, quod imperfectionis esset. Nam in omni artifice, vel gubernatore imperfectio est non assequi finem, quem intendit, et non applicare media ad hoc ipsum efficacia. Probatur, quia vel hoc provenit ex ignorantia talium mediorum, vel ex impotentia ad applicandum illa, si ea novit : nam si scientia et potentia adsunt, non potest deesse voluntas, si finis revera intenditur : ergo si Deus intendit finem suæ providentiæ, vel illum infallibiliter assequitur, vel impotens est, aut ignorat media, quibus certissime est, comparandus.

7. *Sed admittendum esse ut certam inductione probatur.*—Nihilominus differentia posita mihi videtur certa, et probatur imprimis inductione quadam. Etenim negari non potest, quin Deus habeat supernaturalem providentiam circa homines, qui non salvantur, quam illis præbet, ut supernaturalem finem assequantur, ad quem illos creavit, et ordinavit : et tamen in eis talis providentia non habet hunc effectum, seu finis particularis consecutionem : ergo non est hoc de ratione providentiæ. Consequentia est evidens. Antecedens autem certissimum est, ut docet divus Thomas, quæst. 23, art. 3, et constat ex vulgaribus locis Scripturæ, *Vult omnes homines salvos fieri, et illuminat omnem hominem, etc.* Et dicemus late, infra libro quarto, tractando de providentia supernaturali circa homines non electos. Idem videre licet in agentibus naturalibus. Sæpe enim deficiunt a consecutione suorum finium particularium, inde enim proveniunt monstruosi effectus, qui dicuntur peccata naturæ, et causales respectu agentis particularis, quia sunt præter intentionem ejus. Hæc autem agentia naturalia tendunt in suos fines, ordinata a primo agente, et ab eodem habent providentiam accommodatam ad eosdem fines consequendos : ergo in illis etiam non habet providentia infallibilem consecutionem particularis finis.

8. *Ratio a priori ob quam providentia non dicitur includere infallibilitatem.* — Ratio autem a priori est, quia (ut dicebam) duo sunt, ex quibus infallibilitas oriri potest. Primum est intentio talis finis existens in voluntate Dei. Secundum est voluntas dandi media, quæ Deus prænovit fore efficacissima ad talem consecutionem. Ex neutro autem capite habet providentia dictam infallibilitatem in tota sua latitudine. Prior pars probatur, quia non semper Deus intendit finem absoluta voluntate, sed vel

simplici affectu, vel voluntate includente aliquam conditionem, quam Deus non absolute vult et a causa creata pendet, atque impediri potest : talis autem intentio finis non habet infallibilem connexionem cum ejus consecutione, quia hoc est proprium voluntatis absolutæ. Quod totum videre licet in exemplo de reprobis, quatenus eis Deus gloriam intendit : et idem est cum proportione in agentibus naturalibus. Hujus autem ratio est, quia Deus est liber et potest intendere particulares fines, prout voluerit. Adde, nihil amplius debitum esse ipsis agentibus particularibus, si in ordine ad connaturales fines considerentur. Nam respectu finis supernaturalis, neque tendentia ipsa in talem finem debita est, sed ex Dei liberalitate addita est naturæ : ergo potuit Deus pro arbitrio suo non omnibus conferre talem ordinationem ex decreto absoluto, sed ex simplici tantum affectu, absque intentione omnino absoluta et efficaci.

9. Atque hinc facile patet altera pars, quia non semper Deus vult dare illa media, quæ prænovit efficacia. Duobus enim modis medium redditur inefficax. Primo ex intrinseca conditione particularis agentis, quod liberum est et potest resistere, quam libertatem Deus conservare vult, nec tenetur illam semper ita prævenire, ut in alteram partem infallibiliter inducatur, satis enim illi providet, si sufficientia tribuat. Alio modo fit medium inefficax propter aliam causam extrinsecam impedientem, ut in naturalibus contingit, quod impedimentum non semper Deus auferre vult aut debet, cum sit provisor universalis. Propter quæ recte dixit Dionysius, cap. 4, de Divinis nomin., circa finem providentiæ non esse naturam interimere, sed unicuique subvenire, juxta exigentiam naturæ suæ et unamquamque rem sinere operari accommodate ad naturam suam : ergo ex nullo capite habet providentia illam consecutionem infallibilem.

10. *Ad fundamentum Cajetani respondetur.* — Unde facilis est responsio ad fundamentum Cajetani, nam hoc non provenit ex impotentia, vel ignorantia, sed ex libertate divinæ voluntatis, et quia hoc est etiam magis consentaneum rebus ipsis et muneri universalis gubernatoris. Neque inde sequitur, Deum nullo modo intendere talem finem, sed solum non intendere efficaciter, quod verum est. Nec propterea dicendum est, providentiam divinam frustrari : nam, quod deficit ab uno ordine divinæ providentiæ, in alium incidit. Ut peccator, qui deficit a præmio, incidit in vindictam. Quo modo dixit Augustinus, in Enchirid., cap. 11, Deum non permittere mala, nisi ut inde eliciat bona, quod late etiam habet Damascenus, lib. 2, de Fide, cap. 29.

11. *Providentia nunquam deficit omnino ab universali fine.* — Unde tandem observare oportet, quod licet providentia interdum non assequatur finem particularem, nunquam tamen omnino deficit ab universali fine ipsius providentiæ, quia ut Ecclesia dicit : *Deus in sua providentia non fallitur.* Nam quoties particularis causa suum finem assecutura non est, Deus id non ignorat, neque etiam id fit sine ejus permissione, quam permissionem refert ad alium finem pertinentem, vel ad finem totius universi, vel ad manifestationem alicujus attributi divini. Ac denique omnia refert ad laudem et gloriam suam, qui est universalis finis providentiæ, qui semper efficaciter intenditur. Solum ergo hoc necessarium erat ad perfectam providentiam, et est sufficientissimum. Atque ita fit, ut divina providentia, simpliciter loquendo, nunquam frustretur. Et in eodem sensu verum est, quod D. Thomas dixit : *Omnia ita evenire, sicut a Deo providentur :* nam quæ providentur efficaciter et ex divina voluntate absoluta, eveniunt eodem modo, quo provisa sunt : quæ vero tantum antecedenter, seu inefficaciter intenduntur, cum proportione providentur, quantum ad sufficientiam mediorum, et quantum est ex parte Dei : quantum ad effectum autem juxta cooperationem creaturæ.

12. *Secunda differentia inter providentiam et prædestinationem.—Providentia est rerum quæ supponuntur.* — Secunda differentia est, quia providentia supponit ordine rationis in mente, seu voluntate Dei existentiam illius rei, cui providet : prædestinatio vero per se illam non supponit, sed secum affert, seu includit. Explico priorem partem, nam sicut in prædestinatione diximus ex parte materiæ esse duo : scilicet objectum, quod prædestinatur et terminus, ad quem prædestinatur : ita in providentia duo sunt : subjectum, cui providetur, et bonum, quod illi providetur, seu procuratur. Hoc secundum non supponitur futurum, sed per ipsam providentiam ordinatur ut sit : illud autem primum supponitur futurum, vel ut alii loquuntur, existens in præsentia æternitatis. Quod recte docuit Nemesius, supra cap. 42. Ita enim comparatur in æternitate ratio providentiæ ad rem futuram, sicut in tempore executio providentiæ, quæ est gubernatio, ad rem in se existentem : gubernatio autem non

est, nisi rerum jam existentium; providentia ergo non est, nisi rerum, quæ secundum ordinem rationis supponuntur futuræ. Et confirmatur, quia providentia est de mediis, supponit ergo institutionem rei ad talem finem, ergo supponit etiam voluntatem creandi talem rem propter talem finem: et hoc est supponere in æternitate rem illam ut futuram.

13. *Prædestinatio supponit terminum, et objectum tantum ut possibile.* — Hinc autem facile declaratur altera pars, quam supra tetigimus et huc remisimus, videlicet, quod prædestinatio nec terminum, nec objectum suum supponit futurum, sed possibile tantum, et per ipsammet prædestinationem ordinatur, ut sit. Quod sumo ex D. Thoma, q. 6, de Veritate, a. 1. Et declaratur optime in prædestinatione Christi, qui est exemplar totius nostræ prædestinationis, teste Augustino, lib. de Prædestin. Sanctor., cap. 15; nam prædestinatus est CHRISTUS ut homo, ut esset Filius Dei naturalis, antequam prædestinationem hic homo Christus ut sic, non supponitur existens, nec futurus in mente Dei, sed per ipsam prædestinationem ordinatus fuit, ut esset et ita esset, ut simul esset Filius Dei naturalis, ergo de ratione prædestinationis non est, quod supponat existentiam objecti. Quod etiam in nostra declaratur ex dictis: nam prædestinatio non supponit, sed intrinsece includit destinationem ad finem, præconceptam in mente prædestinantis: sed ordinatio ad finem non supponit rem, quæ ordinatur ad finem, jam existere, qui per eamdem voluntatem, per quam ordinatur ad esse propter talem finem. Unde cum finis sit primum in intentione, non potest res prius esse intentione, quam ad talem finem destinetur: agimus enim de fine propter quem res ipsa primo instituitur et de primo agente, qui non tantum ordinat rem ad finem secundum esse accidentale, sed etiam secundum primum esse substantiale.

14. *Diluitur objectio. — Alia objectio. — Solutio.* — Et ideo nihil obstat, si quis objiciat, aliquando rem institui propter unum finem et postea ordinari ad alium. Hoc enim est verum de fine secundario, non vero de primario: beatitudo autem æterna, propter quam prædestinati creati sunt, est primarius finis et proprius eorum: et ideo non prius ordinati sunt ad esse per voluntatem creandi illos, quam ordinati fuerint, ut sint beati, per voluntatem glorificandi illos. Dices ut res creetur propter talem finem sufficit ordinatio in illum per voluntatem simplicem: et non requiritur destinatio efficax. Respondeo, respectu hominum in communi id verum esse et patet in reprobis: in prædestinatis autem non datur duplex intentio et ordinatio in illum finem, una efficax et altera inefficax, sed tantum absoluta destinatio. Et ideo per hanc ipsam ordinati sunt ad beatitudinem, in eodem signo, in quo ordinati sunt ad esse.

15. *Voluntas creandi et eligendi prædestinatum unica est. — Et religendi prædestinatum unica est. — Satisfit objectioni.* — Oportet tamen animadvertere, quod sicut voluntas prædestinans ad finem non supponit voluntatem creandi prædestinatum, ita neque e converso voluntas creandi prædestinatum supponit voluntatem dandi illi gloriam, sed unica simplici voluntate ordinatur talis persona, ut sit propter talem finem. Ratio est, quia gloria aut beatitudo non prædestinatur in abstracto, vel (ut alii loquuntur) ut quod, sed prædestinatur alicui, cujus est forma et perfectio quod non fit, nisi quatenus aliqua persona prædestinatur ad illam: non potest autem aliquis prædestinari, ut sit beatus, quin intrinsece prædestinetur ut sit: ergo non potest illa voluntas esse prior altera secundum rationem.

16. *Objectio.* — Dices, quidquid est posterius in executione, est prius in intentione: et e converso, quod est in intentione prius, est in executione posterius: sed rem creari et esse, in executione est prius, quam beatificari: ergo in intentione fuit posterius: prius ergo voluit Deus hominem beatificare, quam creare. Respondeo maximam illam habere verum inter finem et media, quæ non constituunt intrinsece ipsum finem, sed sunt causæ extrinsecæ seu efficientes consecutionis ejus. Non procedit autem inter subjectum et finem formalem: nam ex utroque suo modo constituitur intrinsece totalis finis. Ita vero comparantur persona, quæ prædestinatur, et gloria ad quam prædestinatur: nam gloria est finis, cujus gratia, persona vero est finis, cui ipsa gloria procuratur: et ideo licet in tempore prius fiat persona, quam gloria, tamen in æternitate non prius amatur gloria, quam ametur talis persona, et ideo nec prius amatur, quam ipsa etiam persona ametur et ordinetur, ut beata perpetuo sit.

CAPUT XIX.

QUOMODO PRÆDESTINATIO AD GRATIAM ET SUPERNATURALEM GUBERNATIONEM COMPARETUR.

1. *Prædestinatio videtur comparari ad gratiam ut causa ad effectum. — Quomodo hæc duo*

inter se differant. — Alia differentia. — Hæc comparatio necessaria visa est ad exactam, ac propriam prædestinationis intelligentiam, conferetque non parum ad intelligenda ea, quæ de causis et effectibus prædestinationis dicemus. Augustinus ergo, libro de Prædestinatione Sanctorum, c. 10, et de Bono persev., c. 14, hanc comparationem attingens, dicit, prædestinationem et gratiam comparari, ut causam et effectum. *Quia prædestinatio* (ait) *est gratiæ præparatio, gratia vero jam ipsa donatio.* Unde infra dicit : *Quocirca prædestinatio Dei, quæ in bono est gratiæ, est ipsius præparatio, gratia vero est ipsius prædestinationis effectus.* Ex qua doctrina Augustini duplicem differentiam inter prædestinationem et gratiam colligere possumus. Una est, quia differunt sicut æternum et temporale : nam prædestinatio æterna est, gratia temporalis, ut est creatio. Unde ait ibidem Augustinus : *Quod ait Apostolus ipsius sumus factura creati in Christo Jesu in operibus bonis, gratia est : quod autem sequitur, quæ præparavit Deus, ut in eis ambulemus, prædestinatio est, quæ sine præscientia esse non potest.* Potestque a simili declarari, nam ita se habet prædestinatio ad gratiam, seu gubernationem supernaturalem prædestinatorum propriam, sicut providentia ad gubernationem in communi comparantur, ut temporale et æternum, teste D. Thoma, 1 p., q. 22, art. 1, ad 2, quia providentia dicit causam, gubernatio effectum : illa enim dicit rationem æternam, per quam Deus gubernat, hæc executionem ejus, quæ in tempore fit. Ergo eodem modo comparatur prædestinatio ad gloriam : nam sicut totum ad totum, ita pars ad partem. Unde idem divus Thomas, q. 23, art. 2, dixit prædestinationem formaliter nihil ponere in prædestinato, causaliter autem ponere gratiam, quod sane facit in tempore, per supernaturalem gubernationem. Atque ex hac differentia videtur sequi alia, quia prædestinatio increata est, ut pote æterna, gratia vero creata, ut nimirum temporale quid et factum. Utraque vero differentia nonnullam difficultatem habet, quæ ad majorem hujus comparationis explicationem proponenda et breviter expedienda est.

2. *Prima difficultas circa primam differentiam. — Secunda difficultas.* — Circa primam ergo differentiam est imprimis difficultas, quia ipsamet prædestinatio est quædam gratia : nam est quoddam naturale beneficium gratis homini collatum, et hoc est gratia. Nec enim hic gratia vocatur sola forma sanctificans, sed omnia dona supernaturalia et beneficia, quibus gloria comparatur. Unde non solum gratia est id, quod in homine intrinsece inhæret, sed etiam multa extrinseca bona, si ad supernaturalem felicitatem conferant. Sic enim habere suasores ad bonum, et non habere suasores ad malum inter gratiæ dona computavit Augustinus enarratione in Psal. 87, et lib. 50, homil. 13, ergo licet prædestinatio non inhæreat, prædestinatio est vera gratia, quia est magnum bonum ejus supernaturale et gratis collatum. Non ergo in universum differunt prædestinatio et gratia, sicut causa et effectus, sed etiam sicut duæ gratiæ, quæ esse possunt causa et effectus, ita ergo potest comparari prædestinatio respectu sequentium gratiarum. Unde nec gratia erit semper temporalis, sed erit aliqua gratia æterna. Deinde est alia difficultas circa eamdem partem, præsertim conferendo prædestinationem cum gubernatione electorum : quia duplex est gubernatio, ut ex D. Thoma supra colligitur, una activa, altera passiva : quæro ergo, de qua illarum differentia illa intelligatur? Nam de passiva per se notum est, et esse temporalem et esse in his, qui gubernantur, nam est veluti passio, quæ in patiente recipitur : hæc vero non est ad rem, de qua tractamus, agimus enim de gubernatione, ut se habet ex parte Dei, atque adeo de activa gubernatione. At vero gubernatio activa videtur esse æterna : non enim distinguitur a providentia, ut sentit divus Thomas, prima parte, quæstione 103, articulo 6, 7 et 8 et patet, quia per eumdem actum æternum, quo Deus ab æterno præparat beneficia electis, eos in tempore gubernat. Neque enim DEUS habet intra se aliam rationem gubernandi in tempore, præter illam, quam ab æterno concepit, aut decrevit : illa autem gubernandi ratio et gubernatio activa, est ergo æterna, et non differt, etiam ratione, a prædestinatione et providentia, cum proportione sumptis.

Tertia difficultas circa aliam differentiam. — Tertio hinc oritur difficultas circa aliam differentiam, quia non omnis gratia creata est, ipsa enim prædestinatio est quædam gratia increata, et gratia unionis est increata et Spiritus Sanctus ipse, quatenus in propria persona justis confertur, gratia quædam vocari potest, sicut essentia divina, ut data beatis in ratione speciei intelligibilis, vere dicitur donum increatum.

3. *Gratia tria significat.* — Prima difficultas oriri videtur ex multiplici significatione hujus vocis, *gratia*, quam tradit D. Tho-

mas 1, 2, quæst. 110, art. 1, ubi gratiam tria significare dicit, scilicet, vel amorem et benevolentiam, vel donum gratis datum distinctum ab ipso amore et ab illo procedens, ita ut prior dici possit gratia manens in conferente gratiam : posterior vero gratia transiens in eum, cum fit gratia : Vel recompensationem beneficii accepti, cum pro illa gratiam rependere dicimus. Et omissa pro nunc hac tertia significatione, quæ libro sequenti nobis fortasse usui erit : duæ primæ ad præsentem difficultatem expediendam faciunt. Nam in prima significatione concedendum est, prædestinationem esse quamdam gratiam : quod ibidem divus Thomas docuit, dicens : *Quandoque ipsa æterna dilectio Dei gratia Dei dicitur, secundum quod dicitur etiam gratia prædestinationis, in quantum DEUS gratuito, et non ex meritis aliquos prædestinavit, seu elegit. Dicitur enim* ad Ephes. 1 : *Prædestinavit nos in adoptionem filiorum, in laudem gloriæ gratiæ suæ.* Unde allegando hoc testimonium, videtur D. Thomas illud interpretari in eodem sensu, ita ut illa vox *gratia* in illis verbis significet gratuitam beneficentiam, quam Deus per prædestinationem, tanquam per maximam gratiam singulariter ostendit.

4. *Quo sensu nomen gratiæ usurpavit Augustinus loco citato.* — Augustinus autem in definitione prædestinationis, et in differentia, quam constituit inter illam et gratiam, sumit hanc vocem in secundo significato, non quidem in tota amplitudine illius, quia multa sunt dona gratuita, quæ ad prædestinationem non pertinent, sed quatenus significat dona gratuita, *quibus certissime liberantur quicumque liberantur.* Atque hoc modo sumpta gratia recte distinguitur a prædestinatione, tanquam effectus a causa, et tanquam temporale ab æterno : Nam talis gratia est transiens, non immanens in Deo, nihil autem transiens extra Deum æternum est, et necessario procedit a rationibus æternis, et ab æterna dilectione. Et ita est etiam intelligendus D. Thomas, dicta quæst. 23, articul. 2, ad 4.

Gratia etiam dicitur donum in intrinseco consistens. — Adverto autem obiter, quod licet hæc gratia dicatur transiens, non est necesse, ut semper, et in universum transeat in ipsum prædestinatum, ita ut in illo intrinsece recipiatur. Nam licet gratia intenta per prædestinationem maxime illa sit, quæ intrinsece inhæreat prædestinato, juxta illud, *elegit nos in ipso, ut essemus sancti*, et illud, *Prædestinavit nos in adoptionem filiorum,* ad Ephes. 1. Nam hæc adoptio, et vera sanctificatio per intrinsecam gratiam fit : sicut etiam conformitas illa cum Christo, de qua dicitur ad Rom. 8 : *Quos prædestinavit conformes fieri imagini Filii sui.* Nihilominus gratia, quæ est effectus prædestinationis, et temporalis dicitur, latius patet, et interdum consistit in externis donis, aut causis, vel circumstantiis, interdum in auferendis malis, occasionibus, quæ omnia egregie comprehendit Augustinus nomine beneficiorum, quibus electi certissime salvantur.

5. Atque hinc constat, ita comparari prædestinationem ad singularem gubernationem hominis prædestinati, sicut generalis providentia ad generalem gubernationem. Nam sicut gubernatio includit omnes actiones, et effectus, quibus Deus confert creaturis media necessaria, vel convenientia ad suos fines : ita illa singularis gubernatio includit omnem Dei actionem, per quam cum effectu perducit electos ad finem prædestinationis. Potestque *singularis beneficentia* vocari, quia complectitur omnia beneficia, quibus liberantur, quicumque liberantur. Unde, sicut gubernatio illa est effectus adæquatus providentiæ : ita hæc beneficentia est effectus prædestinationis, et sicut gubernatio est temporalis, et providentia æterna, ita hæc beneficentia temporalis est, et prædestinatio æterna.

6. *Satisfit secundæ difficultati.* — *Gubernatio Dei etiam activa distinguitur a prædestinatione.* — *Actio transiens qua Deus gubernat est ut creaturis, et temporalis.* — Cum autem in secunda difficultate quæritur de quaque gubernatione sit sermo, an de activa, vel de passiva ? posset uno verbo responderi, esse sermonem de passiva, et de transeunte extra Deum, sicut de gratia dictum est. Nam sicut Augustinus de hac gratia est locutus, cum illam a prædestinatione distinxit, ita nos loqui possumus de beneficentia et gubernatione, quæ Dei esse dicitur, non intrinsece (ut sic dicam), sed emanative, id est, non quia sit in Deo, sed quia est a Deo. Et hoc sensisse videtur D. Thomas, dicta q. 23, artic. 2 ad 3, ita distinguendo inter prædestinationem et gubernationem, seu gratiam sicut inter præparationem, activam et passivam. Addimus vero, etiam loquendo de activa gubernatione, aliquam esse differentiam constituendam inter ipsam, et prædestinationem, saltem hæc, quod una est simpliciter æterna, ut de prædestinatione diximus, altera simpliciter temporalis, ut de gubernatione explicabimus. Quod, ut distinctius

faciamus, adverto, in activa gubernatione tria posse considerari : primum est actio transiens, per quam fiunt effectus gubernationis in creaturis. Secundum est ars divini intellectus, quæ dirigit illam actionem. Tertium est actus voluntatis movens ad illam actionem. De primo est res controversa, an illa actio sit in creaturis, vel sit in Deo ipso. Ego vero existimo esse in creaturis. Unde si gubernatio activa pro hac actione sumatur, manifestum est distingui a prædestinatione, et providentia, non solum ratione, sed etiam re, et tanquam creatum ab increato, et tanquam temporale ab æterno. D. Thomas autem, dicta q. 23, art. 2, gubernationem dicit esse executionem providentiæ, et nihilominus subjungit, illam esse passive in gubernatis, active autem in gubernante. Unde vel loquitur de gubernatione activa in hoc sensu, vel non certe constituit hanc actionem in ipso DEO agente. Et tamen etiam hoc modo activa gubernatio licet increata sit, utpote intra Deum existens (ac proinde in hoc non differens a providentia, et gubernatione), nihilominus distingui potest ratione per respectum ad creaturas. Quia prædestinatio, vel providentia, non dicit respectum actualiter influentis, quem dicit activa gubernatio. Et ratione hujus diversæ habitudinis, etiam possunt distingui tanquam temporale, et æternum : quia illa habitudo rationis ad creaturam, ut actu influentis in illam, temporalis est. Sicut creatio activa sub ea denominatione temporalis est, etiamsi actio ipsa realis in Deo ipso constituatur.

7. *Ars intellectus divini directiva gubernationis est ipsa activa gubernatio , et ratione tantum connotati differunt.* — Circa secundum, scilicet artem, seu rationem existentem in divino intellectu directivam hujus actionis, dicendum sine dubio est, eamdem omnino artem divini intellectus esse providentiam et gubernationem activam , solumque differre, quod gubernatio videtur connotare actualem relationem causæ influentis, quam non dicit providentia : Sicut eadem ars est, per quam homo novit, quomodo scribendum sit, et per quam actu dirigit manum, quando scribit, solumque in nobis possunt differre tanquam habitus, et actus, quæ distinctio in DEO locum non habet. Qui vero præter artem ponunt in intellectu imperium exequendi, fortasse in eo distinguent gubernationem activam a providentia : nos vero actum illum non agnoscimus, qui distinctus sit a judicio practico artis, vel prudentiæ. Et ideo illa duo non distinguimus, tanquam duo attributa, vel duos actus in mente Dei. Quod plane sensit D. Thomas, 1 part, quæst. 103, articul. 6, dicens in corpore, et ad primum : *Providentiam esse ipsam rationem gubernationis,* utique quantum ad internum actum, quem ponit in Deo. Nam per habitudinem actualis causæ, vel actionis, distingui possunt ratione, imo tanquam æternum et temporale, sicut de creatione activa, et de omni actione Dei ad extra dictum est.

8. *Prædestinatio differt ratione a gubernatione prout dicit voluntatem executivam.*—Circa ultimum membrum de voluntate divina, quatenus vel prædestinationem constituit, aut ingreditur, vel principium est executionis, et gubernationis ad extra, distingui possunt duo ordines actuum in voluntate divina, juxta superius dicta. Unus est ordo intentionis, alius est ordo executionis : et prior dici potest pertinere ad prædestinationem, posterior vero ad executionem et gubernationem. Atque ita prædestinationem, et singularem gubernationem activam, inter divinam voluntatem existentem, distingui inter se ratione, non tamen, ut creatum ab increato, cum utraque sit intra Deum : nec ut temporale ab æterno, utraque enim æterna est, sed solum, ut præparatio, et principium proximum executionis. Potest vero illamet voluntas executiva considerari, et secundum se, ut est æterna absque ullo respectu, vel denominatione temporali, et prout actu influens, vel denominata in ratione actu gubernantis, et benefacientis, ab actione ipsa, vel relatione, quæ in creatura existit : et ita potest dici, sub priori ratione ad prædestinationem pertinere, quia hoc modo considerata, etiam pertinet ad præparationem æternam ex parte Dei : sub posteriori autem spectare ad gubernationem, et beneficentiam seu gratiam. Atque ita etiam distingui ratione gubernationem activam a prædestinatione, vel providentia, non quidem ut creatum ab increato, quia semper actus ipse voluntatis Dei increatus est, sed relatione, vel denominatione nostra, ratione cujus etiam differunt, ut temporale et æternum, temporale (inquam) quoad denominationem, vel habitudinem rationis, non quoad entitatem ipsam, ut jam satis declaratum est.

9. *Expeditur tertia difficultas. — Aliquorum opinio. — Gratia dici potest increata et creata. — Gratia increata datur conjuncta domo creato.* — Ad tertiam difficultatem circa secundam differentiam, quod gratia differat a prædestinatione tanquam creatum ab increato,

aliqui omnino contendunt, nullam esse posse gratiam increatam, propter modum loquendi Augustini, dicto lib. de Prædestinatione Sanctorum, cap. 10. Ego vero imprimis assero, loquendo de gratia in tota sua generalitate, et ut abstrahit ab illis duabus significationibus, quas supra ex sancto Thoma notavimus, sic dari posse aliquam gratiam increatam. Expresse enim divus Thomas, dicta quæst. 110, art. 1, in 1, 2, ipsam dilectionem æternam Dei gratiam vocat. Et eodem modo loquitur Gaspar Casalius, libro de Quadripartita justitia, cap. 4. Nec obstat contra hanc partem Augustini testimonium, quia non loquitur de gratia in tota sua latitudine, sed in significatione magis limitata, distinguendo illam a prædestinatione, et dilectione æterna, ut ex textu constat. Addo vero ulterius, etiam gratiam, ut est donum gratuitum, posse esse aliquo modo, seu aliqua ex parte increatam: non solum in gratia unionis, ubi res est clara, sed etiam in gratia justificationis. Quia certum est apud theologos, ipsammet personam Spiritus Sancti esse donum, quod datur justis speciali quodam modo cum justificantur, ita ut non solum dona creata illis dentur, sed etiam donum increatum, ut in fine sequentis tractatus ostendemus. Et in patria datur beatis ipsa essentia divina, non solum, ut objectum terminativum visionis, sed etiam, ut comprincipium adjuvans ad visionem per modum speciei. Et in via gratia adjuvans interdum esse potest Deus ipse, ut per se ipsum juvans, et confortans nostram facultatem. Verum quidem est, hanc gratiam increatam nunquam donari nobis, nisi, ut conjunctam alicui dono creato, vel mediante illo : hoc tamen non obstat, quominus donum ipsum increatum gratiæ denominationem recipiat, cum vere detur, et gratis detur, et ex amore supernaturali detur. Sic enim ipse Filius Dei, quatenus nobis datus ex singulari DEI dilectione, Joann. 3, dicitur ab eodem Joanne, cap. 1, *Gratia pro qua*, id est, propter quam omnem aliam gratiam recipimus, sic enim illud interpretor: *Et gratiam pro gratia*. Fateor ergo, non omnem gratiam, etiam a prædestinatione distinctam, esse donum creatum; neque contrarium unquam dixit Augustinus. Semper tamen id, quod increatum est, recipit denominationem gratiæ, sub aliqua habitudine, vel denominatione temporali, quoad illam semper differt a prædestinatione, ut temporale ab æterno, quoad summum potest ex Augustini doctrina colligi. Unde etiam dici potest, nihil denominari gratiam hoc modo, nisi vel creatum sit, vel conjunctum alicui dono creato: Hoc autem ad prædestinationem, ut sic, necessarium non est.

CAPUT XX.

QUOMODO PRÆDESTINATIO AD LIBRUM VITÆ COMPARETUR.

1. Divus Augustinus, libro 10, de Civitate, cap. 15, prædestinationem significat esse ipsum librum vitæ, de quo frequens est in Scriptura mentio, dicens : *Non Deum liber iste commemorat, ne oblivione fallatur, sed prædestinationem significat eorum, quibus æterna dabitur vita*. Divus autem Thomas, 1. part., q. 24, artic. 1, ad 4, existimat, prædestinationem distingui ratione a libro vitæ, quia prædestinatio supponitur ad librum vitæ per modum objecti, seu materiæ circa quam, *quia in libro vitæ*, id est, notitia, *scribuntur*, id est, cognoscuntur, *quia prædestinati jam sunt*. Nam ut, in citato loco, Augustinus ait: *Non nescit Deus, et in hoc libro legit ut sciat, sed potius ipsa ejus præscientia de illis* (*id est, prædestinatis*) *quæ falli non potest, liber est vitæ*. Ob hanc ergo causam, ad complementum hujus libri, necessarium visum est, hanc etiam comparationem facere : et obiter simul explicare totam illam quæst. 24, divi Thomæ, et metaphoram illam libri vitæ, et modos aliquos loquendi divinæ Scripturæ circa illam.

2. *Liber vitæ mentis notitiam et præscientiam significat.* — *Liber vitæ in Scriptura et cum addito et sine addito usurpatur.* — Ut ergo a metaphora *libri vitæ* incipiam, certum est mentis notitiam, seu præscientiam significare. Quam, ut explicem, adverto, solere in Scriptura nomen hoc *liber* metaphorice sumptum, interdum poni absolute et sine addito, ut Daniel 12 : *In illo tempore salvabitur populus tuus omnis, qui inventus fuerit in libro*. Exod 32 : *Si non facis, dele me de libro, quem scripsisti*. Sæpius vero poni cum adjunctione *vitæ*, ut Apocal. 20 : *Quicumque non est inventus in libro vitæ scriptus, missus est in stagnum ignis*. Aliquando vero duplex determinatio additur, ut Apoc. 21 : *Non intrabit in eam, nisi qui scriptus est in libro vitæ agni*. Aliquando etiam reperimus in sacra Scriptura, *librum justorum*, ut Josue 10. Item aliquando ponitur hæc vox in singulari, ut citatis locis et aliis infra adducendis : aliquando vero in plurali : et quoties in plurali ponitur, absolute et sine determinatione poni-

tur, ut Daniel 7 : *Judicium sedit et libri aperti sunt*, et Apocalypseos 20 : *Vidi thronum magnum et candidum, et super eo sedentem, et omnes mortuos stantes in conspectu agni, et vidi libros apertos, etc.*, et infra : *Et judicati sunt mortui ex his, quæ scripta erant in libris.*

3. *Prima opinio circa librum vitæ — Non placet.* — Hinc ergo orta est varietas in exponenda significatione, vel metaphora illius vocis, quam hic breviter referre et veram expositionem ponere, videtur ad nostram quæstionem expediendam necessarium. Primo igitur aliquibus visum est, non semper in hujusmodi sacræ Scripturæ locis accipi metaphorice nomen libri, sed interdum proprie, pro materiali libro scripto. Beda enim, Apoc. 20, per libros in die judicii aperiendos, intelligit libros Scripturæ sacræ, quia tunc patebit verissima esse, quæ de illo die Scripturæ docuerant. Quæ tam expositio, quod ad illum locum spectat, non videtur apta, nam subditur : *Et judicati sunt mortui ex his, quæ scripta erant in libro secundum opera ipsorum.* Nam autem videntur judicandi ex his, quæ scripta sunt in Scriptura sacra, quia nec ibi sunt scripta omnia judicandorum opera, nec pœnæ singulis operibus respondentes : utrumque autem est scriptum in mente Dei.

4. *Secunda expositio.* — Aliter Burgenius, in locum Exod. 32, putat, ibi esse sermonem de libro, non per metaphoram, sed cum proprietate, id est, de quodam libro, in quo scribebantur insignia facta illustrium personarum populi Israel. Cui videtur favere Hilarius, in id Psalm. 68 : *Deleantur de libro viventium.* Et hunc putant aliqui esse librum justorum, de quo fit mentio in libro Josue et Regum.

5. *Rejicitur.* — Sed neque illo loco videtur satis accommodata proprietas illius vocis : tum quia ibi dicetur, *de libro quem scripsisti*, ille autem liber virorum illustrium non videtur fuisse peculiariter a Deo scriptus, imo tunc nullus erat materialis liber singulariter a Deo scriptus, quia nondum erant Scripturæ : tum etiam, quia statim Deus subjungit : *Qui peccaverit mihi, delebo eum de libro meo.* Ubi etiam illa particula, *meo*, habet eamdem vim et indicat altiorem esse librum, et peculiari modo divinum et quasi per antonomasiam *librum Dei* appellatum, quæ omnia adaptari non possunt ad materialem librum.

Tertia expositio. — Item significatur illis verbis, neminem deleri ab illo libro, nisi per peccatum, quod maxime convenit libro justorum scripto in mente Dei. Posset quidem dici liber ille metaphorice intelligendus, non tamen pro libro ad prædestinationem, vel justitiam coram DEO pertinente, quia sic nimium videretur excessisse Moyses in sua petitione : sed pro libro, in quo Deus apud se recensuerat duces et principes illius populi, in cujus capite Moysen posuerat, ita ut sensus sit, vel fac hoc, vel aufer a me hoc munus, in quo me constituisti : quo ablato deleretur de libro illo. Estque satis probabilis expositio.

Quarta expositio Augustini. — Non est tamen contemnenda expositio Augustini, quæstione 247, in Exodum, ut de libro etiam spiritualis vitæ intelligatur et per exagerationem; quasi dixerit Moyses, *aut hoc fac, aut non me numera inter amicos tuos.* Non quod id voluerit, aut vere elegerit, sed ut significaret, tam impossibile esse, ut non speraret a DEO id, quod petebat, quam ut timeret privari amicitia ejus, sine culpa.

6. *Quinta interpretatio ejusdem Augustini. —Non satisfacit. — Sexta expositio. — Non probatur. — Verior expositio.* — Supponimus ergo ut verius, locutionem illam esse metaphoricam. Ipsa enim metaphora etiam varie explicatur. Et imprimis de libris in plurali dictis, Augustinus 20, de Civitate, capit. 14, exponit, libros aperiendos in die judicii, esse sanctos ipsos et electos, qui ad judicium cum Christo venient. Dicuntur autem libri, quia in eorum vita et moribus observantia præceptorum Dei cognoscetur, et constabit fuisse possibilem hominibus, et ita per illorum comparationem alii judicabuntur et condemnabuntur. At, licet metaphora sit ingeniosa, non videtur accommodata locis sacræ Scripturæ, ubi invenitur : nam in Apocalyps. 20, statim subditur : *Et judicati sunt mortui ex his, quæ scripta erant in libris, secundum opera ipsorum.* Agitur ergo de libris, in quibus scripta sunt talia opera. Unde alii per libros conscientiam omnium judicandorum intelligunt, in quibus singulorum opera, sive bona, sive mala demonstrabuntur. Quæ metaphora probabilis etiam est, et ita non improbatur a Hieronymo, Daniel 7, sed non omnino probatur, quia re vera in conscientiis hominum non manent scripta omnia ipsorum opera, sed facile oblivionis traduntur. Et quamvis Deus tunc sua omnipotenti virtute, unicuique daturus sit actualem et evidentem notitiam omnium, quæ in hac vita gessit, juxta illud Pauli ad Roman. 2 : *Testimonium reddente illis conscientia ipsorum*, etc. *In die cum judicabit Dominus occulta hominum ;* tamen illud non tam erit aperire

libros jam scriptos, quam illos de novo scribere, vel quasi transcribere in notitiis singulorum. Recte igitur librorum nomine intelliguntur illi, qui in notitia et mente Dei indelebiliter manent conscripti.

7. *Cur libri pluraliter dicantur, et quid in eis scriptum sit.—Prima sententia Hieronymi.* —Sed cur *libri* in plurali appellantur, cum notitia Dei una et simplicissima sit? quæ item res, vel personæ in illis libris descriptæ sunt? Quoad priorem interrogationem attinet, facile ac generatim responderi potest, et librum illum in re esse unum, propter simplicissimam Dei notitiam, quod significatur, cum absolute in singulari nominatur: ut in Psalm. 130: *In libro tuo omnes scribentur.* Ex virtute, ac ratione esse plures, quatenus plurium hominum vel etiam ordinum, tam angelorum, quam hominum facta continent. In particulari vero respondendo simul ad alteram interrogationem, ait Hieronymus in Daniel 7, illos libros esse duos, unum bonorum cum suis bonis operibus, alterum malorum, cum peccatis eorum et priorem ait esse librum vitæ, posteriorem vero consequenter indicat esse librum mortis. Quia vero Scriptura non tribuit Deo librum mortis, (ut infra cum divo Thoma dicemus) subjungit divus Hieronymus, librum bonorum esse in Deo, librum autem mortis esse in diabolo, tanquam accusatore illorum, Apocalypseos 12, et ob hanc causam nomina bonorum dici, scripta esse in cœlis, Lucæ decimo; de malis autem dici: *Recedentes a te in terra scribentur,* Jerem. 17, Quia vero in Apocalypsi dicitur, mortuos judicatos esse ex his, quæ scripta sunt in libris, verisimile profecto est, libros illos omnes esse in DEO, quia, ut ex Augustino supra referebam, Deus non legit in aliquo libro extra se, ut judicium ferat: igitur libri per quos judicat, non sunt extra notitiam ejus.

8. *Secunda sententia.* —Et ideo alii simpliciter fatentur, dari in DEO librum malorum, sicut bonorum et mortis, sicut et vitæ. Quod significare visus est Basilius, Isai. 4, ubi cum dixisset esse in cœlesti Jerusalem librum, in quo electi spiritualiter scribuntur ad vitam, subjungit, necessarium esse scire: *Utrum ne sint quidam, qui scribantur quidem, non item ad vitam, sed juxta sententiam Jeremiæ dicentis, desertores in terra scribentur. Juxta hunc igitur sensum duæ intelligi debent scriptiones; una eorum est qui ad vitam, alia eorum est, qui scribuntur ad perditionem.* Verum est, non satis exprimere Basilium utramque scriptionem esse in Deo, nam potius allegando Jeremiam ait, malos in terra describi, Nazianzenus etiam, orat. 9, ad Julianum, num. 41, librum viventium, pereuntiumque commemorat: qui juxta supra dicta, facile possunt ratione distingui, et consequenter propriis nominibus appellari. Et in eamdem sententiam facit, quod dicit Euthymius, in id Psal. 68: *In libro tuo omnes scribentur,* metaphoram libri absolute positam in sacra Scriptura significare solere generalem præscientiam, in qua, tam boni, quam mali scribuntur. Unde eadem præscientia et per modum unius libri in singulari interdum significatur, propter simplicitatem et unitatem ejus: interdum per modum plurium, propter diversitatem objectorum et personarum. Ratione item hoc suadetur, quia non est dubium, quin reprobi sint præsciti a Deo. Cur ergo eorum præscientia, claraque notitia non recte per metaphoram, liber appellabitur? Quod si ita est, profecto liber mortis recte dicetur, quia qui in illo scripti sunt, non nisi ad mortem secundam sunt præcogniti. Respondet D. Thomas metaphoram libri non ita ad hanc præscientiam, sicut ad illam electorum accommodari, quia licet scribi in illo libro soleant, qui admittuntur ad militiam, vel ad societatem, aut rem publicam, non tamen confici solet liber, in quo scribantur, qui a militia republica, vel societate expelluntur. Sed contra hoc est, quia in recta gubernatione, non solum sit catalogus eorum, qui digni sunt præmio, sed eorum, qui pœna et præsertim morte plectendi sunt.

9. *Resolutio.*—Verumtamen, licet de re significata nulla possit esse controversia, cum constet in Deo esse præscientiam electorum et reproborum, et esse unam ratione diversam ab alia: nec etiam loquendo de possibili (ut sic dicam) negari possit, quin metaphora illa libri, vel librorum possit ad utramque præscientiam accommodari, tamen loquendo de usu Scripturæ, probabilius est, in ea non esse usum illius metaphoræ ad significandum specialiter librum reproborum, quod sit in mente, vel notitia DEI. Reperimus quidem in Scriptura totam præscientiam Dei appellatam librum absolute et sine adjectione ulla, ut videtur clarum in illis verbis Psalm. 68: *Et in libro tuo omnes scribentur.* De quo libro intelligendum est illud, quod Ecclesia in prosa defunctorum ait: *Liber scriptus proferetur, in quo totum continetur, unde mundus judicetur.* Nam in illo libro, non tantum personæ judicandæ, sed etiam omnia illarum opera describuntur, ex

quibus judicandæ sunt. Nihilominus tamen, interdum etiam liber absolute dictus significat præscientiam electorum, ut evidenter constat ex verbis Danielis duodecimo : *In illo tempore salvabitur populus tuus omnis, qui scriptus fuerit in libro.* Si enim ibi liber in illa generalitate acciperetur, non esset verum dicere salvandos iri omnes, qui in illo libro fuerint descripti: sæpius vero illa metaphorica vox accommodatur solis prædestinatis, per adjunctionem aliquam, ut ad Philip. 4 : *Quorum nomina sunt in libro vitæ,* quam ponit Paulus, ut specialem prærogativam illorum Sanctorum, de quibus loquebatur: nulla autem esset, si omnes etiam reprobi in illo libro scripti essent. Et idem est sensus aliorum locorum, in quibus eadem particula additur.

10. Unde obiter colligo, illam particulam, *vitæ,* non significare (ut ita dicam) chartam, vel materiam, in qua scriptio illius libri facta est, sed objectum, seu terminum scriptionis talis libri, ita ut non dicatur liber vitæ, quia in ipsa vita per essentiam scriptus sit. Hic enim sensus est violentus, magisque quadrare potest ad illa verba Lucæ 10 : *Gaudete, quia nomina vestra scripta sunt in cœlis.* Nam cœlorum nomine significari videtur ipsa essentia Dei, quæ est cœlum per essentiam, seu nominando contentum a continente, vel locatum a loco et designando chartam illius scriptionis. At cum dicitur liber vitæ, non hoc significatur, sed objectum, id est, quinam in libro illo describantur, scilicet qui vitam et salutem consequuntur. Quia si liber vitæ denominaretur ex eo, quod in Deo est, qui est ipsa vita, etiam reprobi essent scripti in libro vitæ. Augustinus autem 20, de Civit., cap. 14 : *Legit liber vitæ, uniuscujusque,* et ita vitam illam esse putat, quam hic gerimus, id est, opera hujus vitæ. At particula illa *Uniuscujusque,* non est in textu, et ideo non cogit, nec etiam sustineri potest. Tum quia illo modo etiam reprobi essent scripti *in libro vitæ uniuscujusque,* contra illud, *Non ingredientur in eam* (id est, Jerusalem cœlestem) *qui non sunt scripti in libro vitæ,* Apocalyp. 20 et 21, tum etiam quia mox docebimus alios esse libros conscientiarum, seu operum hujus vitæ a libro vitæ immortalis et æternæ : ergo liber vitæ a termino nominatur, qui est liber prædestinatorum ad æternam vitam.

11. Cum vero additur *in libro vitæ agni,* fortasse aliquis existimet fieri, ad coarctandum sermonem ad solos homines prædestinatos, nam specialiter hominum vita Agno attribuitur, quia per agnum illam consecuturi sunt. Sed ego existimo etiam angelos salvos et prædestinatos esse per Christum, et ideo etiam illorum nomina scripta esse in libro vitæ Agni. Et certe sermo Joannis, in toto illo cap. 21, Apoc. et de tota Civitate cœlesti Jerusalem, quæ ex angelis et hominibus constat, et illam vocat sponsam agni et de illa concludit, non pertinere ad illam nisi qui scripti sunt in libro vitæ agni : ergo in singularem gloriam Christi illa secunda adjectio additur, quoniam omnis vita, totaque beatorum gloria illius est peculiari titulo, quia per merita illius comparatur.

12. At vero nunquam inveniemus in Scriptura, aut nomen libri absolute positum pro præscientia reproborum specialiter sumi, aut cum aliquo peculiari addito poni ad specialem librum mortis, vel malorum significandum. Et hoc solum significare voluit D. Thomas cum dixit non dari librum mortuorum. Et ad hoc est satis congrua ejus ratio, quia non solent scribi in libro peculiari illi, qui excluduntur a militia, sed illi tantum, qui admittuntur. Cum vero replicatur etiam solere describi in libro, qui puniuntur, certe nec id videtur admodum consuetum. Quod si inter homines interdum sit, ideo est, quia indigent illa memoria ad aliquid providendum in futurum, vel utendum illa Scriptura tanquam exemplari ad puniendos similes. Quæ ratio in Deo cessat et ita etiam cessat fundamentum illius metaphoræ, quoad hanc partem. Accedit præterea, quod juxta phrasim Scripturæ, electos suos dicitur Deus peculiariter nosse : *Novi Dominus, qui sunt ejus,* 2, ad Tim. 2, quo etiam spectat illud Psal. 1 : *Novit Dominus viam justorum :* et illud ad Rom. 11 : *Non repulit Deus plebem suam, quam præscivit.* At reprobos potius ignorare dicitur et nescire, juxta illud, *Nescio vos.* Unde de reprobis dicitur, Ps. 68. *Cum justis non scribantur.* Nam electos novit Deus scientia approbationis, eosque tanquam sibi peculiariter dilectos, in proprio et singulari libro describit, ut illorum etiam peculiarem curam se habere ostendat. Reprobi autem, licet non possint non esse in scientia Dei, propter infinitatem ejus, non tamen illis tribuitur peculiaris liber, quia eorum scientia est scientia reprobationis : Unde potius deleri dicuntur de libro. Denique hac ratione nomina electorum *scripta* dicuntur *esse in cœlis,* Lucæ 10. At reproborum potius inde dicuntur deleta, et *scripta in terra,* Jerem. 17. Unde Hieronymus supra, librum illorum vocat terrenum, et illum ponit in manu accusatoris potius quam Dei.

13. *Objectio.* — *Responsio.* — Solum in illo loco Apocal. 20, liber, imo et libri in plurali, videntur tribui solis reprobis, qui *mortuorum* nomine videntur ibi significari : nam dicitur : *Et libri aperti sunt, et alius liber apertus est, qui est vitæ :* ergo liber vitæ est distinctus a libris aliis : ergo in illis libris non sunt descripti electi, alias includerent in se librum vitæ, ergo illi libri solum reprobos continent : datur ergo in Scriptura non solum liber, sed etiam libri proprii et speciales reproborum. Respondeo, imprimis falsum esse ibi nomine mortuorum intelligi reprobos, non enim de spiritualiter, sed de corporaliter mortuis et resuscitatis, sive ad vitam, sive ad pœnam, sermo ibi est, ut constat ex illis verbis : *Vidi mortuos magnos, et pusillos stantes apud thronum Dei* : et infra. *Et judicati sunt mortui ex his, quæ scripta sunt in libris*, etc. Non enim solum reprobi, sed etiam prædestinati judicandi sunt. Item inferius subditur : *Et dedit mare mortuos, qui in eo erant, et mors, et infernus dederunt mortuos suos.* Quibus verbis resurrectio corporum mortuorum describitur, ut per se notum est, et late exponit Augustinus, 20, de Civit., cap. 14 et 15, et expositores in eum locum. Igitur et libri illi, per quos mortui judicantur, tam ad prædestinatos, quam ad reprobos pertinent : nam omnes judicantur secundum opera ipsorum.

14. *Alia responsio.* — At vero hoc non obstante, concedendum est *libros* illos distinctos esse aliquo modo a *libro* qui *vitæ* esse dicitur : quomodo autem, et ipsi plures sint et a libro vitæ distinguantur, ita declaro. Nam alius est liber personarum, alius actionum vel operum : liber vitæ est personarum, in quo scribuntur electi et prædestinati, quatenus tales sunt : ideoque per antonomasiam dicitur hic, vel absolute *liber*, vel *liber Dei*, aut *cœlestis*, vel *vitæ*. In quo libro possumus intelligere, describi electos prius quam in alio describantur eorum merita, quia ex vi solius gratuitæ electionis ad gloriam, et gratiam congruam descripti manent in præscientia Dei in numero salvandorum, unde sicut electio non est ex meritis, ita nec hæc descriptio. Quia vero illa electio non est complenda, nisi per merita, quia gloria in effectu non est danda, nisi propter merita, ideo necessarius est alius liber in quo opera describantur, in quo etiam necesse est demerita scribi, quia ad exactum judicium omnium operum notitia, et comparatio necessaria est. Sic ergo distinguitur liber vitæ a libris per quos fit judicium. Qui etiam possunt unus liber appellari, respiciendo ad unitatem et simplicitatem scientiæ Dei : tamen propter varios respectus in plurali nominantur, quia sunt libri conscientiarum, ut ait Hieronymus, initio Psal. 88. Et licet ipse significet (sicut de Augustino etiam supra retuli) uniuscujusque conscientiam esse librum ejus, atque adeo illos libros non tam esse in Deo quam in mentibus judicandorum : tamen recte intelligere possumus, notitiam quam Deus habet de conscientiis singulorum, esse libros per quos judicat : qui plures dicuntur per respectum ad plures conscientias, sicut dicuntur plures ideæ. Alia etiam ratio occurrit, videlicet, ut respectu operum judicandorum duo requirantur libri, quorum alter facta, alter jus contineat : Deus enim in sua æternitate prius secundum rationem jus conscripsit, præmia et pœnas operum taxando, ut scilicet, qui sic peccaverit, sic puniatur, qui aliter peccaverit, tali pœna afficiatur, et cum proportione de meritis et præmiis. Deinde in alio signo singulorum opera, et facta futura in notitia sua præhabuit. Hi ergo duo libri in judicio aperiendi sunt, ut factum ex uno probetur, ex altero jus dicatur. Aliter exponit Gregorius, 24, Moral., cap. 6, alias 9, et aliter Augustinus, 20, de Civit., cap. 14 et 15.

15. *Resolutio totius quæstionis.*—Relinquitur ergo ex his omnibus, librum vitæ per metaphoram significare æternam notitiam quam Deus habet de omnibus qui vitam æternam consecuturi sunt. Ex quo facile est, quæstionem a nobis propositam definire, et librum vitæ cum prædestinatione conferre. Multum enim inter se similia sunt tamque conjuncta, ut non immerito potuerit Augustinus de illis, tanquam de uno et eodem attributo loqui : in rigore tamen recte divus Thomas dixit ratione differre. Utrumque autem non difficile constabit, explicando ea in quibus inter se convenire vel differre videntur. Conveniunt ergo primo, quia personæ omnes quæ in libro vitæ scriptæ sunt, prædestinatæ sunt, et non plures, neque pauciores : et e converso, quotquot sunt prædestinati, sunt in illo libro scripti. Hoc patet ex verbis Danielis 12 : *Salvabitur omnis qui inventus fuerit scriptus in libro.* Exclusiva vero additur Apocalyps. 13 et 17, ubi dicuntur adorasse bestiam omnes *quorum non sunt scripta nomina in libro vitæ Agni.* Et clarius, cap. 20 : *Qui non est inventus in libro vitæ scriptus, missus est in stagnum ignis.* Et cap. 21, dicitur de cœlesti Jerusalem : *Non intrabit in eam, nisi qui scripti sunt in libro vitæ Agni.* Quicumque ergo in libro illo sunt scripti, salvantur : et qui non salvantur, ibi

non sunt scripti : at qui non salvantur, prædestinati non sunt, et omnes qui salvantur prædestinati sunt, ut supra contra Catherinum diximus : ergo quoad hoc convertuntur inter se prædestinatio et liber vitæ : unde ulterius in hoc etiam inter se conveniunt, quod, sicut de prædestinatione diximus, ita etiam liber vitæ est actus æternus immanens DEI ac omnino liber, id est, non necessarius, sed pendens ex arbitrio DEI : unde, vel est ipsa prædestinatio, vel secundum rationem proxime ad illam consequitur.

16. Et quidem, si prædestinatio soli voluntati tribuatur, clara est distinctio rationis. Nam metaphora libri clare significat aliquid ad intellectum pertinens. Nam sicut loqui, ita et scribere munus est intellectus : unde Aristoteles etiam dixit, hominis intellectum esse tanquam tabulam rasam, in qua nihil est depictum, seu scriptum ; unde tunc incipit in eo depingi, quando imagines rerum in eo imprimi incipiunt : tunc autem incipit in se scribere, quando incipit nosse. Sic ergo liber Deo attributus in intellectu ejus est, nihilque est aliud, quam catalogus omnium salvandorum in mente, seu notitia DEI conscriptus. Sic ergo, sicut intellectus ratione distinguitur a voluntate, ita liber vitæ a prædestinatione : et sicut præscientia absoluta futurorum prædefinitorum a DEO, consequitur secundum rationem ad voluntatem eligentem, seu præfinientem, ita etiam liber ex prædestinatione sequitur : et cum illa necessario conjunctus est. Eo enim ipso, quod Deus hos elegit ad beatitudinem, eosdem in notitia sua conscripsit, tanquam infallibiliter salvandos. Si autem prædestinatio referatur ad intellectum, non apparet tam necessaria, neque tam facilis distinctio. Quia vero D. Thomas, licet prædestinationem in intellectu ponat, nihilominus librum vitæ ratione ab illa distinguit, declarari in hunc modum potest. Quia liber solum dicit quasi speculativam notitiam, seu intuitionem salvandorum : est enim (ut dixi) veluti catalogus quidam talium personarum : prædestinatio autem dicit judicium practicum dictans et dirigens executionem mediorum infallibilium, quæ ad salutem electorum per voluntatem approbata sunt. Et ita etiam liber vitæ perfectus et completus (ut sic dicam) supponit prædestinationem, ut constituentem illi objectum ejus. Ita ergo in rigore prædestinatio et liber vitæ comparantur : licet ob summam conjunctionem interdum tanquam idem censeantur.

17. *Difficultas.* — Una vero superest difficultas, quia liber vitæ non videtur ita firmus et certus sicut prædestinatio, et ideo non videntur esse tam connexa quantum diximus. Antecedens declaratur, quia ex prædestinatione nullus auferri potest : *Nam, quos ita præscivit ut etiam prædestinaverit, illos infallibiliter magnificabit,* ex ad Roman. 8, et ideo per exagerationem dicitur Matth. 14 : *Ita ut in errorem inducantur, si fieri potest, etiam electi* : sed quia certissime id non fiet additur : *Verumtamen propter electos breviabuntur dies illi* : unde est illud 1, Joan. 2 : *Non erant ex nobis, si enim fuissent ex nobis, permansissent utique nobiscum.* At de libro vitæ deleri possunt, qui in eo scripti sunt, ut supponi videtur Exod. 32, Psal. 68 et Apocal. 3.

18. *Satisfit.* — Hoc dubium expeditur facile dicendo, phrasim esse Scripturæ, negationem per modum affirmationis explicare, sicut dicitur Deus odio habere quem non diligit peculiari modo. Ita ergo aiunt Ansbertus et Haymo, Apoc. 3, *deleri de libro vitæ,* nihil aliud esse, quam non scribi in illo. Ita enim videtur exponi in eodem Psalm. 68, cum dicitur : *Deleantur de libro viventium et cum justis non scribantur.* Nam posteriora verba videntur interpretari priora : Igitur verbum *delendi* non in ea proprietate sumitur, qua significat auferre id, quod semel scriptum fuit, sed ut significat negationem scribendi : et ita non differt in hoc a prædestinatione, nam etiam potest dici aliquis a prædestinatione exclusus. Unde in hoc sensu, quod in Apoc. 3, dicitur : *Qui vicerit, sic vestietur vestimentis albis, et non delebo nomen ejus de libro vitæ* : perinde est ac si diceretur : *Consequetur vitam ad quam est prædestinatus.* Estque sententia valde similis illi 2, Pet. 1 : *Satagite ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis.*

19. *Alia responsio.* — Aliter D. Augustinus, in Psal. 68, intelligit verbum *delendi* positive (ut sic dicam) seu prout significat deletionem ejus, quod scriptum semel fuit ; dicit tamen hoc modo nihil deleri de libro vitæ, quod reipsa in eo scriptum fuerit, sed solum secundum spem, vel opinionem hominum, ita ut deleri dicantur, qui sperabant, vel putabant se esse scriptos in libro vitæ, et postea intelligent ibi non fuisse scriptos, et ita deleantur potius ex libro scripto in mente sua, quam ex notitia Dei. Et in eumdem fere modum interpretantur phrasim illam Ambrosii, Apoc. 3, Ruperti, lib. 4 in Exod., cap. 29. Neque est aliena ab alio usu Scripturæ, quæ aliquando de re-

bus loquitur, non prout in se sunt, sed prout sunt in opinione hominum, ut Joann. 5, dicit Christus : *Si ego testimonium perhibeo de me ipso, testimonium meum non est verum,* utique opinione vestra. Atque in hoc sensu nulla etiam est differentia inter prædestinationem et librum vitæ, quia etiam potest quis deleri de prædestinatione, quam falsa fide, opinione aut spe sibi promittebat, sine operibus : unde, cum in Apocalypsi promittit Deus, *qui vicerit, non delebo eum,* perinde est, ac si diceret, non tantum sua spe, vel hominum opinione, sed vere et re ipsa erit scriptus in libro vitæ. Neque per hujusmodi promissionem, aut comminationem significatur, incertitudo aliqua, vel prædestinationis, vel libri vitæ, sed solum significatur, executionem utriusque pendere ex operibus nostris cum gratia Dei factis. Et ita est probabilis hæc expositio, quamvis nimis metaphorice explicet deletionem illam.

Propter quod divus Thomas, dicta quæst. 24, art. 3, dicit dupliciter aliquos scribi in libro vitæ, aut solum quoad vitam gratiæ temporalis, aut etiam quoad vitam gloriæ, seu perpetuæ gratiæ : de his, qui hoc posteriori modo scripti sunt, constat non posse deleri de libro vitæ, de prioribus autem posse : unde consequenter significat, *librum vitæ,* interdum sumi pro libro solius vitæ æternæ, et ita non admittere deletionem : interdum pro libro vitæ gratiæ, vel temporalis, vel abstrahendo a temporali et æterna, et sic admittere deletionem. Non permutationem ipsius libri, sed permutationem conscriptorum in ipso eo modo, quo Deus dicitur nunc nescire, quod antea sciebat, quia res mutantur, id est, nunc nescit esse justum, quem antea sciebat esse justum, quia ille peccando justitiam amisit. Et sic distinguunt aliqui *librum vitæ,* a *libro justorum*, ut ille sit tantum prædestinatorum, hic omnium, qui aliquando justi sunt. Unde consequenter dicendum est, vel prædestinationem solum conjungi cum libro vitæ simpliciter dicto, id est, vitæ gloriæ et æternæ. Vel certe ipsam prædestinationem etiam esse duplicem, unam simpliciter, quæ habet conjunctum librum vitæ simpliciter : alteram secundum quid, id est, ad gratiam, vel fidem temporalem, et ab hac etiam posse cadere hominem, sicut potest deleri de libro vitæ. Et ita nullum erit inter hæc discrimen, quoad hanc partem, si cum proportione sumantur. Et hæc expositio est etiam probabilis, et eam sequuntur Anselmus et Lyrandus, Apocal. 3.

21. Solum habet nonnullam difficultatem hæc expositio quoad phrasim, et usum Scripturæ, in qua absolute profertur, eos omnes salvari, qui scripti sunt in libro vitæ : ac proinde videtur, nunquam sumi *librum vitæ*, nisi pro libro vitæ æternæ. Ut ex locis supra citatis, Daniel 12, Apoc. 20 et 21, et ad Philip. 4, constare potest. Quod etiam supponere videntur Augustinus, Ambrosius, Rupertus et alii Sancti citati. At divus Thomas, in dicto, art. 3, extendit descriptionem libri vita, ut sic : *Conscriptio ordinatorum in vitam æternam,* quæ latior est, quam conscriptio prædestinatorum, per quam, in art. 1, librum vitæ definierat. Ad hoc autem tacite D. Thomas respondet, librum quidem vitæ solum esse vitæ æternæ, ut art. 1, etiam declarat. Tamen in illo posse aliquem describi, vel simpliciter, id est, secundum prædestinationem, vel secundum quid, id est, secundum ordinationem gratiæ. Quæ doctrina in se quidem vera, est et de possibili non repugnat cum metaphora libri vitæ : tamen de facto, et juxta usum Scripturæ, liber vitæ videtur esse conscriptio prædestinatorum, ut art. 1, in Corp. et ad 1, definierat idem divus Thomas, et sic necessarium erit, alterutram ex duabus primis expositionibus retinere.

FINIS LIBRI PRIMI.

INDEX CAPITUM LIBRI SECUNDI

DE CAUSIS PRÆDESTINATIONIS.

LIBER SECUNDUS.

DE

CAUSIS PRÆDESTINATIONIS.

Explicata prædestinationis natura et quasi essentia, consequens est, ut de causis, effectibus et proprietatibus ejus dicamus: ordo autem doctrinæ postulat, ut a causis incipiamus. De qua re fusissime disputant omnes hujus materiæ tractatores; quoniam in hoc puncto de causæ prædestinationis præcipuus cardo hujus disputationis versatus hactenus est, tam inter Catholicos et hæreticos, quam inter Catholicos inter se: et de illo præcipue agit Augustinus, in libris, quos de hac materia plures conscripsit; apud quem tam est conjuncta disputatio de causa prædestinationis, cum disputatione de gratia, ut vix valeant separari; curabimus tamen, quoad fieri possit, eas distinguere: et quæ ad materiam de gratia pertinuerint, in eam remittere, aliquid autem interdum attingere necessarium erit. Prius ergo, divisione quadam præmissa, statum controversiæ, variaque ejus membra aperiemus, ac deinceps per singula discurremus, tum cum hæreticis, tum deinceps cum Catholicis disputando.

CAPUT I.

STATUS CONTROVERSIÆ, MULTIPLEXQUE DISPUTATIONIS SENSUS APERITUR.

1. Doctores fere omnes, qui de hac materia disputant, imprimis præmittunt, prædestinationis causam investigari posse, vel quoad actum ipsum Dei, in quo diximus formaliter ipsam consistere, vel quoad effectus, quos prædestinatio in prædestinato ponit, seu efficit. Aiuntque, in præsenti non posse esse quæstionem de prædestinatione priori modo spectata, quoad actum ipsum Dei, quia cum sit quidpiam increatum et æternum, non potest habere causam, ac proinde totam controversiam revocandam esse ad effectus prædestinationis, qui, cum creati sint, causam requirunt, quæ in hac parte investigatur. Ita fere D. Thomas, 1 p., q. 23, art. 5 et 8, et in simili 3 p., q. 24, art. 3, et q. 19, art. 5; Bonaventura, 1, d. 41, art. 1, q. 2; Richardus, art. 2, q. 1, et alii communiter ibi, et in 3, d. 7, quos imitatur Driedo, lib. de Concord., cap. 3, initio, et cap. 4, ad 4. Unde, cum (teste Augustino, de Bono persev., cap. 14 et de Præd. Sanctor., cap. 10), prædestinationis effectus sit ipsa gratia, seu gratiæ donatio, fit, ut quærere causam prædestinationis, nihil aliud sit, quam quærere causam gratiæ, seu donationis gratiæ. Patet, quia (ut aiunt) solum quæritur causa prædestinationis quoad effectus illius, et hi effectus omnes continentur aliquo modo sub nomine gratiæ, ergo.

2. *Sensus controversiæ.*—Ego vero existimo controversiam hanc non solum disputandam esse et a Patribus etiam disputatam fuisse, de causa ex parte effectuum prædestinationis, sed etiam ex parte ipsius actus divini, qui est prædestinatio. Alioquin disputatio hæc omnino esset in materia de gratia relinquenda, ubi neque de gratia tractatur, de causis ejus tractandum est. Quia vero ipsimet effectus prædestinationis dupliciter considerari possunt, vel, ut in tempore donantur, vel, ut in æternitate præparantur, ideo non immerito inquiritur, utrum non solum priori ratione, sed etiam posteriori causam habeant, et hoc est, quod per se spectat ad hanc materiam: tamen propter conjunctionem prætermittere non possumus, quin de utroque aliquid disseramus. Dicemus ergo prius de causis prædestinationis ex parte effectuum ejus, deinde vero ex parte ipsiusmet divini actus.

3. *Duplex causa, et physica et moralis.*—Ut autem hoc melius declaremus, totamque materiam comprehendentes, certa ab incertis separemus, distinguamus duplicem causam, physicam et moralem. Physica dicitur illa,

quæ per se et per realem influxum sibi proportionatum dat esse effectui : moralis autem duplici ex causa sic dicitur, scilicet, ut solum, quia libere agit, et sic non condistinguitur a causa Physica, sed supra illam addit conditionem libertatis, vel quia per se non immediate influit in effectum, sed causam physicam moraliter applicat, vel inducit ad aliquid agendum. Unde, causa moralis hoc posteriori modo supponit causam principalem et per se agentem per intellectum et voluntatem, quæ per rationem moralem, qualis est meriti, petitionis, satisfactionis, vel aliam similem inducitur, aut inclinatur ad aliquid agendum. In præsenti ergo utramque ex his causis quoad prædestinationem investigamus; sed præcipue causam moralem : nam physica vel spectat magis ad materiam de gratia, vel in præsenti materia difficultatem non habet. Ut autem hoc ipsum magis constet et ad materiæ complementum, pauca de illa dicemus.

4. Tandem animadvertendum est, quatuor esse capita, ex quibus causa prædestinationis investigari, aut excogitari potest, scilicet, aut ex parte Dei prædestinantis, aut ex parte ejusdem hominis prædestinati, aut ex parte Christi Domini, in quo et per quem omnes electi ac prædestinati sumus, vel denique ex parte cujuscumque alterius tertiæ personæ, quæ non sit omnium hominum caput, sicut est Christus; sed commembrum ejusdem corporis. Hic præcipue agimus de causa prædestinationis ex parte ipsius hominis prædestinati, et hæc quæstio maxime tractata est ab Augustino et ab Scholasticis, nam reliquarum causarum consideratio, vel difficultatem non habet, ut prima de causalitate Dei et ultima de causalitate alicujus tertiæ personæ privatæ : vel pertinet ad aliam materiam, ut est quæstio de Christo Domino, quæ spectat ad materiam de Incarnatione, ubi circa quæstionem primam et 19 D. Thomæ, a nobis late tractata est. Hic ergo secundam illam quæstionem ex professo tractabimus : de reliquis vero, quæ necessaria visa fuerint, attingemus. Et prius dicemus de omnibus, quæ spectant ad prædestinationem ex parte effectuum, et postea quæ ad eamdem ex parte divini actus spectare possunt.

CAPUT II.

QUAS PHYSICAS CAUSAS HABEAT PRÆDESTINATIO QUOAD EFFECTUS SUOS.

1. *Dari causam physicam effectuum prædestinationis.* — Cum nihil aliud sit, quærere causas prædestinationis ex parte effectuum ejus, quam quærere causas ipsorum effectuum, constat imprimis omnium effectuum prædestinationis necessario dandam esse aliquam physicam causam. Probatur, quia omnes effectus prædestinationis sunt aliquid creatum, ergo requirunt efficientem causam physicam, a qua recipiunt esse. Item ipsa prædestinatio est causa talium effectuum, ut Augustinus docet, et libro sequenti ex professo dicemus : est autem veluti causa prima, seu ratio agendi ipsi causæ primæ, quæ non immediate operatur hos omnes effectus, sed per causas secundas : ergo.

2. *Deum esse finem ac efficiens præcipuum talium effectuum.* — Unde secundo est certum, principalem causam efficientem et finalem horum omnium effectuum esse Deum ipsum. Quod est certum de fide, quia ipse Deus est primus et principalis auctor gratiæ et gloriæ, juxta illud : *Gratiam et gloriam dabit Dominus.* Et cum omnia propter seipsum, tanquam propter finem operetur, (juxta illud : *Omnia propter seipsum operatus est Dominus*) multo majori et altiori ratione illa, quæ ad prædestinationem electorum exequendam pertinent, propter seipsum operatus est. Nam eos elegit ad manifestationem gloriæ et gratiæ suæ, et ut ab eis perpetuo laudetur et glorificetur. Causalitas autem materialis et formalis in Deo locum non habent, et ideo nihil de illis dicimus.

3. *De causa necessaria vel possibilis, quæ.* — Tertio dicendum est, extra Deum et hominem ipsum prædestinatum, per se, et intrinsece, et ex natura rei non requiri aliam causam physicam talium effectuum : non repugnare autem, quod Deus illa utatur. Quando autem et quomodo illa utatur ad omnes, vel aliquos prædestinationis effectus, ad præsentem materiam non refert, et varias involvit quæstiones ad alias materias pertinentes. Hæc ergo assertio præcipue ponitur de efficiente causa et consequenter de finali. Nam de materiali statim dicam, de formali vero nulla est quæstio, ut mox dicam. Igitur de efficiente eam breviter explico, quia per se solum Deus est auctor gratiæ, non solum ut prima causa, sed etiam ut proxima connaturalis et principalis, quia solus ipse potest communicare propriam suæ divinitatis participationem, quæ per gratiam fit, reliqua autem dona gratiæ sunt et ad illam disponunt, vel illam comitantur, et ideo eamdem per se causam habent. Deus autem per se nullo indiget instrumento ad suos ef-

fectus proprios: nec cooperatione alterius causæ extrinsecæ, maxime cum nulla sit extra ipsum Deum, quæ ex natura sua hos effectus habere valeat, ergo ex natura rei nulla causa physica talium effectuum necessaria est extra Deum. Solum quoad aliquos effectus, qui vitales sunt, potest requiri influxus ejusdem hominis prædestinati, ut mox dicam: omnis ergo alia extrinseca causa per se et quasi ex natura rei necessaria non est. Quod autem Deus possit illa uti, ut instrumento, non est dubium, ubi statim intervenit quæstio: An Christi Domini humanitas sit causa physica omnium eorum effectuum saltem ex quo facta est incarnatio, vel ex quo passio fuit consummata. Item, an Sacramenta novæ legis sint causa physica aliquorum talium effectuum, qui ab illis pendent: quæ quæstiones et similes hic tractandæ non sunt, præsertim cum nihil speciale habeant in prædestinatis. Utitur etiam Deus ministerio angelorum et hominum ad hos effectus in prædestinatis efficiendos, de quorum causalitate dubitari etiam potest, an sit physica, vel tantum moralis: sed parum refert, nam certum est solum esse per accidens in genere physico et vero influxu reali. Sic enim universe intelligo illud Pauli: *Neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat, Deus.* Igitur solum superest, ut explicemus, quænam causalitas physica per se requiratur ad hujusmodi effectus ex parte ipsius hominis prædestinati, quod breviter præstabimus per singula causarum genera discurrendo.

4. *Homo quomodo sit causa talium effectuum.* — Quarto ergo dicendum est, habere hominem physicam causalitatem materialem respectu omnium effectuum prædestinationis, qui in ipso fiunt, sive sint habitus, sive actus, sive alia interna auxilia gratiæ, omnia enim in anima, vel ejus potentiis recipiuntur, et ex capacitate ejus, quamvis obedientiali, educuntur, ab illa enim in esse et in fieri pendent. Quo sensu dixit Augustinus, de Prædest. Sanct., *posse habere fidem naturæ est hominum, habere autem, gratiæ est fidelium;* et Bernardus, lib. de Grat. et lib. Arbit.: *Deus est qui dat gratiam, liberum autem arbitrium est capax ejus;* et similia habet Prosper, lib. 2, de Vocat. Gent., cap. 3, et Fulgentius, lib. de Incarnat. et Grat., cap. 22, 23 et 24. Solum est advertendum, talem esse capacitatem hanc, ut ex illa nullum (ut ita dicam) oriatur debitum totius ordinis gratiæ, seu omnium donorum gratiæ, id est, ut non obstante tali capacitate, debitum non sit humanæ naturæ, elevari ad ordinem gratiæ, seu fieri participem donorum ejus. Non sit (inquam) debitum, non solum ex propria justitia, vel merito, quod per se notum est, verum etiam nec debito proportionis, seu exigentiæ connaturalis: eo scilicet modo, quo dicuntur debitæ essentiæ proprietates connaturales, vel causæ secundæ concursus generalis. Ratio est, quia etiam hoc debitum repugnat perfectioni gratiæ, quia alias jam gratia non esset gratia, sed donum naturæ debitum.

5. Radix autem hujus excellentiæ gratiæ sumenda est ex fine, ad quem tota providentia gratiæ tendit, est enim ille supernaturalis et naturæ non debitus, et ideo media etiam ad illum finem supernaturalia sunt et naturæ non debita. Hæc autem media sunt prædicta dona gratiæ. Unde a fortiori fit multo minus posse esse debitum naturæ auxilium congruum et efficax, infallibiliter perducens ad talem finem, quod est proprium prædestinatorum: nam si dona ipsa sufficientia non sunt debita, multo minus erunt efficacia. Item, quia si essent debita, darentur omnibus: Deus enim non negat, sine speciali miraculo, quod naturæ debitum est: illud autem est manifeste falsum. Est autem quædam differentia notanda, quia gratia sufficiens, licet adsit debita naturæ secundum se spectatæ et multo minus ut affectæ originali culpa; est nihilominus aliquo modo debita naturæ ordinatæ ad finem supernaturalem, cum debito illum procurandi. At vero gratia efficax nulli est debita, non solum ratione naturæ secundum se spectatæ, verum etiam neque ut ordinatæ et elevatæ ad finem supernaturalem, et quandoquidem neque hoc modo omnibus hominibus, vel angelis data est. Et ratio a priori est, quia ordinatio ad talem finem ex se solum postulat sufficientia media, reliqua autem pendent ex divina voluntate, accommodante media juxta præscientiam et voluntatem suam, quod nullo titulo potest esse naturæ debitum. Ac propterea hæc causalitas materialis non refert ad causam prædestinationis, de qua agimus.

6. Quinto, habet etiam prædestinatio causam physicam efficientem ex parte nostra quoad multos effectus. Quoad illos, videlicet, qui consistunt in actibus vitalibus ipsius hominis et comprehendi solent sub nomine gratiæ actualis. Habitualis enim gratia a solo Deo infunditur, quamvis requirat dispositionem ex parte hominis adulti: illa vero dispositio (ut est probabilior opinio) non efficit physice ha-

bitus ipsos, seclusa causalitate Sacramentorum. Actus autem vitales non possunt in nobis fieri sine nobis, juxta veram philosophiam: et ideo licet a Deo principaliter donentur, homo etiam habet circa illos suam physicam efficientiam, secundariam et minus principalem. Solum est differentia notanda inter hos actus: nam quidam sunt actus humani et liberi, ut actus fidei, charitatis et cætera, alii vero antecedunt humanum consensum et deliberationem, ut divina inspiratio et tactus cordis, et similes motus, in quibus gratia operans, præveniens et excitans consistit, quando intrinseca est. Circa priores ergo habet homo non solum efficientiam physicam, sed etiam moralem, quæ consistit in libera cooperatione, juxta doctrinam Concilii Tridentini, sessione 6. Circa posteriores vero non concurrit homo moraliter, et ideo dicitur potius agi, quam agere : concurrit tamen physice juxta veriorem sententiam, quia revera tales motus vitales sunt, et ille physicus influxus vitalis potentiæ est de intrinseca ratione talis actus, ut vitalis est. Sic ergo potest esse in homine causalitas effectiva circa prædestinationem quoad effectus ejus, etiam quantum ad primum effectum, qui in executione datur : nam ille potest esse aliqua interna inspiratio, vel illuminatio.

7. Ex hac vero causalitate effectiva, vel etiam ex facultate habenti illam, nullum sequitur debitum respectu talium donorum. Quia neque sequitur debitum connaturalis, quia tota illa efficientia supernaturalis est, ita ut humanæ potentiæ non concurrant, nisi ut elevatæ, et (ut ego opinor) per potentiam activam obedientialem, de qua latius alibi. Neque sequitur debitum justitiæ, vel meriti, seu quodcumque debitum morale, quia si efficientia est mere physica et non libera, ac proinde etiam moralis, non potest esse fundamentum talis debiti : si vero sit etiam libera, hæc semper supponit aliquam gratiam sine tali debito datam, ut dicemus. Igitur hic physicus causandi modus præcise spectatus non pertinet ad causam prædestinationis, quam inquirimus.

8. *Finalis causa quæ.* — Sexto, de causa etiam finali certum est, dari in prædestinatione quoad plures effectus ejus, ut fatetur divus Thomas, dic. art. 5, in Corpore et ad 1. Imo Durandus, in 1, d. 41, q. 2, dixit, omnium effectuum prædestinationis dari in nobis causam finalem, nimirum prædestinati beatitudinem, illam enim non computat ipse inter effectus prædestinationis. Et verum sine dubio est, reliquos omnes effectus ad illam, sicut ad finem ordinari : tamen quia verius est, beatitudinem ipsam comprehendi inter effectus prædestinationis, ut libro tertio videbimus, ideo verius est, totius prædestinationis, ut complectitur omnes effectus, non dari in nobis finalem causam, sed hanc esse divinam gloriam, ad quam ipsa etiam beatitudo prædestinatorum ordinatur. Comparando autem inter se hos effectus, unus est propter alium, tanquam propter finem, ut vocatio propter dispositionem liberam, hæc propter justificationem et hæc propter fructus justitiæ usque ad gloriam.

9. Considerandum autem est, hunc finem prædestinationis, sive sit ultimus respectu omnium mediorum, sive proximus in uno medio respectu alterius, semper esse finem supernaturalem. Unde licet in homine fit, non tamen est principaliter ab ipso homine, sed a divina gratia, et proprie non causat finaliter, ut fit ab homine: nam ut sic potius habet rationem effectus, sed ut est a Deo intentus per dilectionem aliquam naturæ non debitam, sed ex mera gratuita voluntate Dei. Quod maxime verum habet in prædestinatis, respectu quorum talis intentio est absoluta et efficax, ut diximus: et ideo ex vi hujus causalitatis finalis, non habet prædestinatio fundamentum seu originem in homine, sed in Deo.

10. Et hæc sufficiunt de his causis physicis : nam de formali nihil addere necesse est, quia hi effectus prædestinationis, qui in ipso prædestinato intrinsece recipiuntur, sunt quædam formæ vel actus animæ, vel potentiarum ejus, et ideo non requirunt proprie alias formas physicas, nam ipsi sunt formæ ornantes et formaliter perficientes hominem. Interdum vero unus prædestinationis effectus secundum aliquam moralem considerationem, et quasi per metaphoram dicitur forma aliorum, ut charitas dicitur forma fidei et aliarum virtutum, et intentio finis est quodam modo forma electionis: quæ locutiones ad præsentem controversiam non referunt.

CAPUT III.

POSSIT-NE DARI EX PARTE HOMINIS PRÆDESTINATI MORALIS CAUSA PRÆDESTINATIONIS QUOAD EFFECTUS EJUS.

1. *Deus quomodo causa moralis.*—Coarctamus sermonem ad causam ex parte hominis prædestinati, quia solum agimus de causa morali quæ a causa physica distinguitur, ut est illa quæ meretur, quæ impetrat, quæ satisfacit et

quæ se moraliter disponit: qui omnes causandi modi in DEUM ipsum, ut DEUS est, non cadunt, quia (secluso Incarnationis mysterio) imperfectionem aliquam supponunt in persona operante ad hunc causandi modum, quia esse debet persona subjecta et inferior, etc. Itaque licet Deus possit dici causa moralis talium effectuum, quia libere illos facit, tamen est causa propria et physica, et illa conditio libertatis communis est omnibus operibus Dei, quæ extra se producit. An vero illa libertas in effectibus prædestinationis tanta sit, ut omne debitum excludat, et ideo habet quamdam moralitatem a qua effectus gratuitus denominatur, pendet ex dicendis de causalitate morali ipsiusmet hominis ad tales effectus, et ideo totam disputationem ad illum modum revocamus. An vero ex parte Christi vel alterius tertiæ personæ possit hujusmodi causa in hoc negotio intercedere, postea dicemus.

2. *Moralem causam ad efficientem reducit Aristoteles.*—Est autem ulterius advertendum, omnem hanc causalitatem moralem, de qua nunc agimus, ad efficientem reduci. Sic enim inter causas efficientes numeravit Aristoteles causam consulentem et rogantem. Nam licet causa finalis videatur esse suo modo moralis, quatenus metaphorice movet agens, et inducit illud ad agendum: tamen suum habet proprium causalitatis modum, propter quem inter causas physicas numeratur. Et quantum ad præsens attinet, maxime in hoc differt finis a morali causa quam inquirimus, quia finis non supponitur existens, ut suo modo moveat, sed potius movet et attrahit, ut ad existentiam producatur. Causa autem moralis quæ ad efficientem reducitur, supponitur existens aliquo modo, nam movere debet, non ut ipsa fiat vel appetatur, sed ut ratione illius jam existentis, aliquid aliud fiat, propter quod se habet tanquam ratio agendi ipsi agenti, et ita ad efficiens revocatur. Quadruplex autem videtur esse posse hujusmodi causa, scilicet, meritoria de condigno, vel etiam de congruo: quæ in tantum causat moraliter, in quantum inducit aliquam obligationem. Satisfactoria, quæ ejusdem fere est generis, respicit vero specialis effectus remittendi culpas vel pœnas. Impetratoria, quæ petendo et orando movet. Ac denique dispositiva, nam licet dispositio revocari soleat ad causam materialem physicam, tamen in præsenti est dispositio moralis, et ideo causa proprie moralis est illius formæ, quæ ratione talis dispositionis datur. Et præterea, ut talis dispositio habeatur, requirit ex parte hominis moralem causalitatem, quatenus esse debet non utcumque efficienter, sed etiam libere, ab ipsomet homine qui se disponit: non quod hoc sufficiat sine altiori influxu gratiæ, sed quod necessarium sit juxta doctrinam Concilii Tridentini, sess. 6, cap. 7; et ideo hæc causalitas dispositio non separatur ab aliqua morali causalitate, quasi effectiva per modum meriti, saltem de congruo, vel impetrationis. Igitur omnes has causas in præsenti inquirimus, et comprehendimus sub nomine causæ moralis quæ vel ex se, vel ex lege divina inducat necessitatem vel obligationem conferendi illum effectum, cujus causa dicitur, et sub hac generalitate potest dici causa meritoria.

3. *Conditiones necessariæ in tali causa.*—Ex quo possumus intelligere quæ conditiones necessariæ sint, ut aliquid ex parte hominis sit hoc modo causa prædestinationis, quoad aliquos effectus ejus. Primo enim requiritur, ut sit actus liber ipsius prædestinati, quia debet esse causa moralis, et moralitas fundatur in libertate. Secundo esse debet actus bonus, quia effectus prædestinationis sunt beneficia divina: actus autem malus non provocat neque obligat Deum ad beneficium conferendum: ergo oportet esse actum bonum. Tertio necesse est ut sit proportionatus effectui, tum quia hoc in universum est de ratione causæ ad suum effectum comparatæ: tum etiam, quia talis causa debet inducere debitum aliquod talis effectus, quod facere non posset, nisi haberet cum illo proportionem.

4. Quartò requiritur, quod talis causa sit aliquo modo prior suo effectu, nam hoc etiam pertinet ad communem rationem causæ; qualis autem debeat esse hæc prioritas, an scilicet, in re et executione, vel in mente Dei sufficiat, postea videbimus. Unum vero notatione dignum ex hac conditione colligitur, nimirum illum actum qui est causa alicujus effectus prædestinationis, non posse esse causam omnium nisi ipse fit extra effectus prædestinationis. Declaratur, nam si sit causa omnium effectuum prædestinationis erit etiam primi: nam ille est unus ex omnibus: ergo ipse non potest esse effectus, quia non potest esse causa sui ipsius. Si autem sit causa aliquorum vel alicujus, necesse est, ut quamvis ipse etiam sit effectus prædestinationis, sit prior suis effectibus, saltem in præscientia divina, quia necesse est ut causa sit prior effectu. Maxime, quod hæc causa non est finalis, sed ad efficientem revocatur, quia moraliter concurrit, tanquam ratio cooperans ad producendum effectum.

5. *Resolutio quæstionis.* — Ex his ergo certum est, prædestinationis, quoad aliquos effectus ejus, prout in executione donantur, posse hoc modo dari causam ex parte hominis adulti. Quod addo, ut excludam infantes qui non sunt capaces hujus causalitatis, secluso speciali privilegio, quia non habent usum libertatis, ut per se constat, et in sequentibus magis explicabimus. Sic ergo explicata assertio constans est apud omnes theologos, et juxta doctrinam fidei. Et patet, quia unus ex his effectibus est gloria, illius autem merita hominis sunt causa. Item remissio peccati est alius effectus qui habet causam saltem dispositivam ex parte hominis, et sic de aliis. Nec refert ad præsens, quod talis causa non sit in homine ex ipso, sed ex gratia Dei, satis enim est, quod non est in illo, sine ipso moraliter concurrente. Quanquam etiam certum sit, juxta catholicam doctrinam, inde habere talem actum, quod possit esse causa ulterioris effectus prædestinationis, quia ipse est ex divina gratia saltem excitante et adjuvante. Solum disputandum relinquitur, an in homine possit dari aliqua causa hujusmodi, quæ sit ratio prædestinationis, quoad omnes effectus ejus. Revocatur autem hæc quæstio a theologis ad primum effectum, qui ex prædestinatione homini confertur, quoniam ab illo reliqui manant vel manare possunt: et ideo qui est causa illius, censetur esse causa reliquorum.

CAPUT IV.

UTRUM PRÆCESSERIT ANTE HANC VITAM ACTIO ALIQUA HOMINIS PRÆDESTINATI, QUÆ SIT CAUSA PRÆDESTINATIONIS EJUS EX PARTE EFFECTUUM.

1. Quoniam de hac causa varia fuerunt placita, et sententiæ, inter quas quædam hæreticæ, aliæ erroneæ sunt, aliæ inter Catholicos disputantur, ut clarior sit doctrina, de singulis separatim dicemus incipiendo ab his, quæ absurdiores sunt ac proinde magis sunt antiquatæ: quas silentio prætermittere non expedit, propter doctrinæ complementum: eas tamen breviter transigere, utilius existimamus.

2. *Error de casu tollente libertatem.* — Cum autem nostra quæstio nunc sit de causa morali ex parte hominis, supponit necessario libertatem in homine, quia libertas est ratio vel fundamentum totius esse moralis, ac proinde necessaria ad causalitatem moralem. Quocirca hæretici omnes qui libertatem abstulerunt, nec prædestinationis nec salutis hominum, moralem causam ponere potuerunt. Manichæi ergo et Priscilianistæ, cum libertatem arbitri negaverint, assignabant causam prædestinationis et reprobationis hominum, ex diverso nostrorum corporum temperamento, quoad hos, vel illos actus necessario trahimur: varietatem autem temperamentorum in diversas constellationes revocabant, ut intelligimus ex Leone 1, Epistola 91, ad Turibium, cap. 11, et Gregorius, hom. 10, in Evangelia, Hieronymus, Epist. 8, Augustino, libro de Hæresibus, cap. 70, Prosper, lib. 1, de Vocatione gent., cap. 14, alias, qui Patres errorem hunc improbant et Concilium Bracharense, 1, cap. 8. At vero isti hæretici non assignabant causam moralem, sed physicam naturalem, nec quærebant causam prædestinationis, ut ostenderent salutem, vel gehennam pendere ex voluntate hominis: sed potius ut excusarent eos qui damnantur, quia necessitate quadam damnantur, et eis qui salvantur, omnem occasionem se gloriandi adimerent.

3. *Refellitur.*—In hoc autem errore magna fuit varietas: quidam enim referebant totam seriem humanæ vitæ in extrinsecam causam cœlestem, alii in Deum ipsum, quasi cogentem voluntatem, qui error etiam nunc viget, alii vero in intrinsecam quorumdam hominum naturam, quæ de se ad bonum vel malum determinata est. Sed quod ad præsens attinet, idem formaliter (ut sic dicam) est error sive usus libertatis negetur per actionem stellarum, sive per quamcumque aliam extrinsecam vel intrinsecam causam, ut bene annotavit Origenes, libro 3, Periar., cap. 1. Solum potest esse differentia, quia hæretici qui dicunt solum Deum motione sua auferre ab hominibus liberum usum actionum suarum, in solam divinam voluntatem referunt diversitatem et varios successus actionum humanarum, et ita non referunt in creaturam aliquam prædestinationis causam, in quo præcise non errant, sed in modo causalitatis, ut suo loco dicemus. Alii vero qui diversitatem humanarum actionum referunt in causam creatam, extrinsecam vel intrinsecam, videntur quidem eidem causæ tribuere primam rationem prædestinationis. Re tamen vera, vel eos prædestinationem omnino auferre, vel ad voluntatem Dei ultimate recurrere, necesse est. Cum enim aiunt, bonum naturale temperamentum esse causam necessario afferentem salutem, illius vero causam esse constellationem sub qua homo nascitur: quæro ulterius cur talis homo sub tali constellatione nascatur? Scio, responsuros hoc ipsum provo-

nire ex necessario cursu fati et ex concurrentia stellarum. At rursus inquiro unde hic stellarum cursus ita constitutus sit, ut in hanc necessitatem et inducatur et inducat. Aut enim id habuit a se, et absque alia causa, vel, ut quidam dixerunt, fortuito, et sic tollitur prædestinatio, et non redditur causa ejus, sed effectuum quos nos prædestinationi aut libertati tribuimus. Aut vero Deus est causa hujus ordinis stellarum, ex quo reliqua varietas necessario sequitur. Et interrogo rursus, quis Deum impulerit vel determinaverit, ut hunc potius ordinem quam alium stellis præfixerit. Aut enim id Deus etiam fecit naturali et quasi fatali necessitate, et sic etiam tollitur prædestinatio, quæ debet esse actus liber: vel facit pro sua libertate, et sic tota varietas et ratio prædestinationis in divinam voluntatem necessario referenda est. Atque hoc modo satis impugnatur hic error, quantum ad præsens attinet, nam contra fatum et contra intrinsecam necessitatem voluntatis humanæ in actionibus suis bonis vel malis, alibi disputatum est. Contra hæreticos vero, qui ita referunt causam prædestinationis in solam Dei voluntatem, ut id exequatur necessitando voluntatem, infra est a nobis disserendum, libro sequenti.

4. *Error de merito animarum ante hanc vitam.* — Alii, ut ab his erroribus deviarent, putarunt totam causam felicitatis prædestinatorum ad eorum libertatem esse referendam, ac proinde fundari in aliquo bono merito illorum. Quia vero invenire non poterant merita, quæ in hac vita mortali in eis præcesserint, finxerunt animas omnium hominum prius extitisse, quam in hac vita corporibus unirentur, et in eo statu habuisse bona, vel mala merita. Eos igitur homines, qui animas receperunt, in quibus bona merita præcesserunt, prædestinatos esse dicunt ex illis præcedentibus meritis. Hunc errorem tacito nomine Origenis refert Hieronymus, Epistol. 8 et 139, et in Jeremiam, cap. 24 et 18, in Apologia vero contra Ruffinum, eum Origini tribuit, et Epiphanius in Panario, et Epist. ad Joannem Hierosolym., quæ etiam inter Epist. Hieronymi, est 60. Attigit etiam Nazianzenus, Orat. 31, et Theophylus, lib. 1, Paschalis. Et plane invenitur hic error in Origene, lib. 1, Periar., cap. 7, 8 et 9, latius lib. 3, cap. 10, ubi ait : *Providentiam Dei pro singulorum meritis, et causis regere immortales animas : Dum non intra hujus sæculi vitam dispensatio humana concluditur, etc.* Et infra: *Prius gestorum unius cujusque causa præcedit, etc.* Et infra: *Ex præcedentibus causis unumquodque vas vel ad honorem, vel ad contumeliam præparatur.* Et infra easdem vocat: *Antiquiores et præcedentes causas, secundum quas hi ad gloriam præparantur, etc.* Ac denique sæpe in illis locis repetit, totam corporum varietatem, quæ in mundo est, ex varietate et diversitate meritorum, quæ in rationalibus creaturis præcessit, ortam esse.

5. *Refellitur.—Animas non fuisse ante corpora.* — In hac vero sententia Origenis, obcuritatem magnam et infinitam errorum multitudinem invenio. Primum enim ipse nunquam satis explicat, an illa merita in puris animabus, seu spiritibus a corporibus separatis, præcesserint, nec ne. Hinc enim, videtur consecutio sermonis, ac sententiæ hoc postulare. Et ita videtur communiter intellectus Origenes, nam inde maxime impugnatur, quod crediderit et supponat, animas prius extra corpora esse creatas, et in eo statu habuisse merita, per quæ postea corporibus unitæ, dilectæ fuerint, vel odio habitæ. Illud autem fundamentum hæreticum est, nam fides docet, animas hominum tunc creari, cum corporibus primo infunduntur et non antea, ut definitum est in Concilio Lateranensi sub Innoc. 3, Sess. 8, et in Clementina unica de Summa Trinit., et Concilium Bracharense 1, cap. 6, et Leone Primo, Epistol. 91, ad Turivium, cap. 10, ubi dicit : *Catholicam fidem sententiam illam damnare.* Idemque habet Hieronymus, Epist. ad Pamachium, contra Joannem Hierosolym., et Augustinus, lib. de Ecclesiast. dogm., cap. 13. Optime Gregorius Nyssenus, lib. de Opificio hom., cap. 28 et 29, et disputatione de Resurrectione et anima, post medium. Præterea cum hoc errore sic intellecto conjunctus est alius, quem, dictis locis, Origenes indicat, corpora non esse a Deo ex primaria intentione creata, sed solum ut ergastula et carceres spirituum peccantium. Quod fides Catholica damnat, in cap. *Firmiter*, de Summa, Trinit. et tradunt late Augustinus, lib. 11, de Civit., cap. 23, et Cyrillus Alexandr., lib. 1, in Joannem, cap. 9, et D. Thomas, 1 p., quæst. 65.

6. Aliunde vero idem Origines, lib. 2, Periar., cap. 2, contendit nullum spiritum creatum fuisse unquam sine corpore, imo nec esse posse : quomodo ergo sentire potuit, animas prius esse creatas a corporibus separatas? cum eas rationales, et spirituales esse fateatur, imo ejusdem naturæ cum angelis, ut frequentius indicat. Nisi forte senserit, nullum esse spiritum creatum, qui non possit corpori uniri, non tamen necessario uniri, quin potius id ac-

cipere ex aliquo demerito. At vero, in citato loco, plus certe indicat. Præterea non videtur sentire potuisse, spiritus non uniri corporibus, nisi ut ergastulis, ut propter mala merita, nam in locis citatis expresse ait, Jacob fuisse dilectum a Deo priusquam in hac vita (ita enim Paulum intelligit) aliquid boni, vel mali egisset, non tamen sine prioribus meritis, ne injustus videatur Deus, gratis unum diligendo, et alium sine culpa odio habendo. Deinde, causam electionis hominum prædestinatorum ponit in meritis præcedentibus ante hæc corpora, ergo sentire non potuit, eorum animas uniri eorum corporibus propter præcedentia demerita.

7. *Varii errores Origenis.* — Videtur ergo Origines sensisse (quantum ex citatis locis intelligi potest) omnes spiritus fuisse semper creatos cum aliquibus corporibus, omnes vero recipere transitum a corporibus in corpora. Sic enim ibi docet plures, et varios fuisse mundos ante hunc, et ejus initium, et post finem hujus alium, et alios esse futuros : in quibus eædem animæ, vel spiritus rationales migrant per diversa corpora, pro meritorum diversitate. Et fortasse credidit ante hæc corpora crassiora, habuisse animas alia subtiliora et quasi spiritualia, et pro ratione meritorum illius status recepisse corpora mortalia : non semper in pœnam peccatorum, sed interdum ad comparanda in his corporibus altiora bona, ad quæ prædestinantur : hoc enim videtur consequens ad ejus dogmata, ut ratio supra facta probat. In quo etiam modo explicandi hanc sententiam plures errores inveniuntur. Unus est : non dari spiritus creatos pure incorporeos. Alius est, non posse animas humanas existere extra omne corpus. Tertius est, dari transmigrationem animarum, et has easdem animas, quæ nunc nostris corporibus infunduntur, prius in aliis corporibus extitisse, de quibus alias.

8. Quartus ergo Origenis error, et ad præsens directe spectans, est, præcessisse merita, vel demerita in nostris animabus, priusquam nos generaremur, contra illud Pauli, ad Rom. 9. *Priusquam boni, vel mali egissent.* Quamvis enim Origines limitationem addat, prius quam bonum, vel malum egissent in his mortalibus corporibus : tamen Paulus absolute locutus est, quia pro certo supponit nulla esse hominis, vel ejus animæ merita ante hujus vitæ initium. Unde absolute subjungit, *non ex operibus, sed ex vocante.* Quod nec vere, nec consequenter dictum esset, si opera saltem in priori vita præcessissent : nam absolute falsum esset dicere, Jacob non esse dilectum ex operibus. Male etiam statim illatum esset, *sed ex vocante*, quia inter opera hujus vitæ, et gratiam vocantis, inter cessissent opera alterius vitæ.

9. Quinto, numerare possumus errorem alium, nimirum Deum punire homines, vel eis præmia reddere in hac vita, propter merita propria, quæ ante hanc vitam fecerunt. Contrarium significavit Christus, Joan. 9, quando de cæco illo interrogatus, respondit : *Neque hic peccavit, neque parentes ejus, sed ut manifestentur opera DEI in illo.* Et Paulus, ad Rom. 5, ait, transisse originalem maculam, *etiam in eos, qui non peccaverunt in similitudinem prævaricationis Adæ*, id est, propria voluntate. Multo vero magis absurdum est, dicere, ipsam prædestinationem esse præmium meritorum alterius vitæ, quæ ante hanc præcessit, cum dicat Paulus, ad Roman. 9. *Non ex operibus, sed ex vocante.* Et 1. Timoth., 2: *Vocavit nos non secundum opera nostra.* Quod si Origines dixerit, opera prioris vitæ non vocari nostra, redarguitur facile, quia Paulus immediate subjungit, *sed secundum propositum suum, et gratiam,* docens, non dari medium inter donum datum absque merito hujus vitæ, quod nostrum dicitur, et gratuitam donationem. Quod aperte convincit illud 2, ad Cor. 1, et ad Roman. 14. *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque prout gessit in corpore.* Unde colligunt Patres, quod licet Deus non præmiet, vel puniat in homine solos actus, quos per corpus exercet, nam etiam interna voluntatis desideria dijudicat : tamen non judicare homines, nisi ex actibus, quos in hoc mortali corpore exercent, non ergo ex operibus antecedentis vitæ. Quod si Deus non respicit illa merita ad conferendam gloriam, multo minus ad prædestinandum ad eamdem gloriam. Potest enim aliquid esse meritum gloriæ, quod non sit meritum prædestinationis ad gloriam : non vero e contrario potest aliquid esse causa prædestinationis ad gloriam, quod non sit etiam causa ipsius gloriæ, cum prædestinatio sit causa certissima ipsius gloriæ.

10. *Redarguitur Origenes, dum negat statum immutabilem qui sit terminus meritorum.* —Sexto est valde observandum in Origine, locis citatis, quod nullum firmum, et stabilem terminum ponit meritorum humanorum. Nam et animas propter demerita præsentis vitæ damnatas putavit, aliquando per pœnitentiam,

et bona opera reparari : et in ipsamet beatitudine non credit esse securitatem, imo contra libertatem arbitrii creati existimat esse, quod rationales creaturæ per beatitudinem fiant impeccabiles. Unde innumeras statuum vicissitudines eis attribuit, ut nunc ex miseris, media resipiscentia beatæ fiant, per opera alterius vitæ, quæ post hanc vitam sequetur. Quod, (præter errores absurdissimos, quos includit, qui aliis locis impugnantur), in præsenti repugnantiam involvit. Nam, si res ita esset, non relinqueretur prædestinationi locus simpliciter et proprie loquendo de prædestinatione, quæ est ad vitam inamissibilem. Unde interrogo, an illa vicissitudo habeat tandem terminum, vel non habeat ? Si non habet, ergo licet homo in hac vita transiturus sit in beatitudinem, non propterea prædestinatus est, nam inde poterit iterum cadere, et damnari. Et licet ad illam qualemcumque beatitudinem amissibilem, dicatur præcedere aliqua prædestinatio, non poterit tribui meritis vitæ, quæ ante hanc præcessit, quia non solum una, sed plures vitæ præcesserunt, et quædam fuerunt bonæ, quædam malæ : et licet in executione terminus unius (ut sic dicam) possit esse ratio alterius, tamen totius successionis, quam prædestinatio respicit, non potest causa ex parte hominis assignari. Sicut in successu temporis hujus vitæ, nunc idem homo est justus, nunc peccator, nunc iterum justus, et semper, vel adquirit, vel amittit justitiam, interventu suorum operum liberorum : totius tamen successionis, et discursus vitæ, sic a Deo præordinatæ, non potest dari ratio ex parte hominis.

11. Quod melius convincitur urgendo argumentum ex parte initii illarum vicissitudinum. Cum enim Origenes ante hanc vitam ponat aliam, et ante illam aliam, et sic deinceps, interrogo, an procedatur in infinitum per totam æternitatem, vel perveniatur ad primum mundum in quo animæ creatæ sunt, et bene, vel male operari cœperunt. Si primum dicat, errat imprimis in fide, ponendo res creatas ex æternitate. Id enim necessarium est, ut vicissitudo illa in aliquo initio non sistat. Errat deinde in philosophia, et ratione naturali, quæ ostendit, vicissitudinem, vel multitudinem rerum vel mundorum sibi invicem succedentium non posse esse ex æternitate, quin aliqua res, vel aliquis mundus ex illis, in particulari, certus, et designabilis, fuerit ex æternitate creatus, et consequenter duraverit per infinitam durationem, ac proinde ille fuerit primus mundus, et cæteri post illum creati, multitudine finiti necessario sint. Igitur si Origenes alteram partem eligat, et primum mundum admittat, in quo animæ esse, et operari cœperunt : et ex illis operibus velit assumere rationem prædestinationis, totam quæstiones de causa prædestinationis ad illum mundum, et ad opera in illo facta revocabimus. Interrogabimusque, an illa opera bona sine gratia facta fuerint, vel cum illa. Si absque gratia, quomodo poterunt esse causa prædestinationis ad gloriam ? si cum gratia, cur quædam animæ electæ sunt ad illa opera facienda et gratiam efficacem ad illa receperunt, et non aliæ. Jam enim non potest recurrere ad opera anterioris vitæ, quia positum est nullam aliam præcessisse. Hæc ergo positio Origenis, et erroribus scatet, et inutilis est ad expediendam quæstionem, quam tractamus.

12. *Vertitur Origenis fundamentum.*—Fundamentum autem Origenis solum fuit, quia alias Deus in sua prædestinatione et distributione bonorum suorum justitiam non servaret. De quo fundamento multa in sequentibus tractanda sunt. Nunc breviter dicitur, consequens illud, *justitiam non servaret*, dupliciter accipi posse, scilicet, vel contrarie, seu privative, vel contradictorie, seu negative tantum. Priori modo est sensus ; Deum acturum fuisse injuste, si absque prævia diversitate meritorum, hos prædestinaret, non illos, et sic negatur consequentia, quia cum res neutri debeatur, nulla committitur injustitia, licet uni detur et non alteri. Posteriori autem modo sensus erit, actum illum sic prædestinandi non esse actum justitiæ, et hoc non solum concedimus, sed id maxime in tota hac disputatione contendimus, et ad excellentiam gratiæ pertinere censemus. Nec repugnat illud Psalm. 24 : *Universæ viæ Domini misericordia et veritas*, id est, *justitia*, tum quia licet de omnibus operibus Dei ad extra, in suo modo verum sit, non oportet, ut ad internos actus dilectionis, vel electionis, seu prædestinationis extendatur, tum etiam quia justitia illa, quæ in omnibus Dei operibus invenitur, non semper respicit debitum creaturæ, sed sæpe dicitur, consideratione illius, quod Deus sibi, suæque bonitati debet, vel illi consentaneum est. Hoc autem modo etiam in prædestinatione invenitur justitia, quatenus bonitati et sapientiæ Dei consentaneum est aliquos prædestinare. Cum autem concessum est, prædestinationem non esse actum justitiæ intelligitur respectu hominis prædestinati.

CAPUT V.

UTRUM EX OPERIBUS, QUÆ HOMO FACTURUS ESSET, SI IN ALIO STATU CONSTITUERETUR, SUMI POSSIT RATIO PRÆSENTIS PRÆDESTINATIONIS, ETIAMSI TALIA OPERA ABSOLUTE NUNQUAM FUTURA SINT. UBI DE PRÆDESTINATIONE INFANTIUM PRÆSERTIM DISSERITUR.

1. *Occasio quæstionis ex causa infantium.*— Unum ex præcipuis argumentis, quo Augustinus uti solet ad excludendam omnem causam prædestinationis ex parte hominis prædestinati, sumitur ex causa infantium. Videmus enim mirabilem in eis diversitatem, non solum, quia multi salvantur, alii non salvantur sine propriis meritis : verum etiam, quia quibusdam singulari Dei providentia procuratur salutis remedium, dum in hac vita conservantur, donec baptizentur, etiamsi necesse sit vel miraculose eos conservare, vel speciali providentia ministros Sacramentorum adducere, aut aquam præparare vel quidpiam simile. Alii vero ita videntur destituti ut præmature rapiantur, priusquam baptizentur, vel baptizari possint. Hæc autem diversitas non potuit non esse præscita et aliquo modo prædestinata, vel permissa a Deo, id est, prædestinata ex parte eorum qui salvantur, permissa ex parte eorum, qui condemnantur : et tamen in eis non invenitur diversitas meritorum vitæ præteritæ, quæ nulla fuit, ut vidimus; nec etiam vitæ præsentis, quia in illa nunquam usuri sunt ratione, ut mereri possint; nec denique vitæ post hanc futuræ, quia status illius vitæ non est merendi, sed obtinendi præmium meritorum. Unde actiones futuræ in illa vita in Sanctis prædestinatis, non sunt causa, sed potius fructus et quasi ultimus effectus prædestinationis eorum. Hinc ergo concludit Augustinus, in infantibus esse clarissimam gratuitam prædestinationem absque causa morali ex parte illorum, ut videre licet in libris de Prædest. Sanct., et de Bono persever., et passim contra Pelagianos.

2. *Error Semipelagianorum.* —Ad fugiendam ergo vim hujus discursus, dixerunt Semipelagiani, Deum non tantum cognoscere quod infantes facturi sint in hac vita mortali, eo brevit tempore, quo vivunt, sed etiam quid essent acturi, si diutius vixissent, et ad ætatem adultam pervenissent. Ex illis ergo operibus reddebant causam prædestinationis eorum, quibus remedia salutis applicantur. Nam præscivit Deus, optima merita fuisse habituros, si vixissent et propter illa eos prædestinavit. Ita referunt Prosper et Hilarius in Epistolis ad Augustinum, quæ ante librum de Prædestinatione Sanctorum habentur. Et idem supponit idem Augustinus, libro de Prædestin. Sanctor., cap. 12 et 13, et libro de Bono persever., cap. 9 et 10, et Epist. 105 et 106, et iterum Prosper, lib. 1, de Vocat. Gent., cap. 7, alias 22. Sunt etiam, qui asserant, Pelagium antea in eadem sententia fuisse, sed hoc non constat, nec a dictis Patribus refertur. Quin potius Augustinus, de Prædestin. Sanctor., cap. 13 et 14, diserte negat Pelagium id sensisse, vel esse consequens ad ejus doctrinam. Idemque repetit, lib. 1, de Anim. et ejus origine, cap. 12. Quisquis autem fuerit hujus sententiæ auctor, in hoc videtur cum Origene convenisse, quod putavit, ad justitiam Dei pertinere, ut illa diversitas non fiat a Deo pro sola sua voluntate, sed necessario supponendum esse ex parte infantium diversitatem aliquam meritorum, ut liberetur Deus a personarum acceptione. Unde quia de facto nulla poterant invenire merita in parvulis, confugerunt ad illa, quæ habituri essent, si diutius viverent.

3. Nec solum in parvulis, verum etiam in multis adultis rationem et causam prædestinationis ad similia conditionata merita revocabant. Nam licet alio modo etiam erraverint Semipelagiani, ponendo causam omnium propriorum effectuum prædestinationis, ex parte liberi arbitrii, et in aliquo actu ejus, futuro aliquando, et a Deo absolute præviso, ante totam prædestinationem, ut infra videbimus : nihilominus tamen, posuerunt meritum illud conditionate prævisum concurrere aliquo modo ad causam prædestinationis. Duplex enim differentia inter homines, qui salvantur et damnantur considerari potest, non quod utraque inter omnes intercedat, sed quædam in his, alia in aliis. Una est, quia quibusdam prædicatur Evangelium, seu fides, aliis, non prædicatur, nec ad ipsam fidem sufficienter excitantur exterius. Alia est, quod ex his, quibus annuntiatur fides, quidam credunt, alii non credunt : et huc etiam spectat, quod ex credentibus, quidam pœnitentiam agunt, alii non agunt, et ex agentibus pœnitentiam, alii perseverant usque in finem, alii non perseverant. Quoad hanc ergo totam posteriorem diversitatem ponebant ipsi causam in aliquo bono affectu, vel conatu liberi arbitrii, qui in re ipsa tempore, vel natura præcedit et in

æternitate prævisus est a Deo scientia visionis ante initium prædestinationis : de qua parte hujus erroris dicemus postea.

4. Primam vero diversitatem non poterant in universum revocare in bonum usum antecedentem ipsam prædicationem Evangelii. Quia licet possit interdum præcedere, ut illi putabant, et alii de Cornelio Centurione existimarunt, Act. 10, tamen non est id necessarium, nec ipsimet Pelagiani id dicere ausi sunt. Nam est evidens, sæpissime prædicatum esse Evangelium impiis et sceleratis, juxta illud : *Inventus sum a non quærentibus me.* Et inter varias gentes, æque infideles et iniquas, quibusdam prædicari citius, aliis tardius, aliis nunquam. Hanc ergo diversitatem attribuebant operibus talium hominum, non quæ prædicationem Evangelii antecederent, sed quæ essent subsecutura, si fieret, his enim non prædicari dicebant, quia credituri non essent, licet prædicaretur : illis vero prædicari, quia prævisi sunt credituri, his vero citius, quia in hoc tempore isti credituri erant, alii in alio. Unde necesse est ut talis præscientia conditionata tantum fuerit, quia in illo signo nondum Deus decreverat, ut talibus hominibus prædicaretur Evangelium. Ergo nec per absolutam scientiam prævidere poterat bonum usum, seu effectum talis prædicationis, ut jam præsentem in æternitate, quia hæc præscientia supponit illud decretum : ergo solum esse poterat præscientia conditionata, qua Deus præscivit, si talibus hominibus dedero prædicationem, bono affectu illam recipient. Unde obiter intelligitur, bonum motum naturalem erga doctrinam fidei, per externam prædicationem propositam, dupliciter esse positum ab istis causam prædestinationis. Primo, respectu antecedentis prædicationis Evangelii, ut conditionaliter prævisum : secundo, respectu subsequentis gratiæ, quam faciebant pedissequam liberi arbitrii, ratione hujus prævii boni affectus, seu conatus. Quæ omnia satis colliguntur ex Augustino, locis citatis, nam licet non tam clare et distincte referantur, tamen revera hæc fuit illorum sententia, et ex eodem fundamento, quia putabant non posse aliter vitari in Deo acceptionem personarum.

5. *Expeditur error Semipelagianorum.*— In hac vero Semipelagianorum sententia, tria vel quatuor notari possunt. Primum est, quod Deo tribuebant illam conditionatam scientiam de futuris actibus liberi arbitrii, ante totum decretum prædestinationis. Et inter alia hoc etiam in Semipelagianis nonnulli moderni reprehendere non dubitarunt. Imo etiam dixerunt, illud fuisse inventum Pelagii aut reliquiarum ejus, ut libertati arbitrii causam omnis boni tribuerent. Verumtamen neque Augustinus, nec Prosper, vel Hilarius, neque D. Thomas, aut aliquis ex antiquis theologis, ex hoc capite reprehendit Semipelagianos, quod Deo hanc scientiam attribuerint, sed ex hoc, quod male illa usi fuerint, ut mox dicemus. Non est ergo hæc scientia a Semipelagianis inventa, sed in Scriptura sacra est prædicata, et a sanctis Patribus recognita, ut alibi est ostensum. Unde sicut Sripturam sacram non infamant hæretici, eo quod ad errores fundandos illa abutantur, ita nec cedit in illius scientiæ infamiam, quod Semipelagiani illam agnoverint et crediderint, etiam si male usi fuerint illa, quod videndum superest.

6. Secundo ergo notari potest in illa sententia, quod illa opera, quæ sub conditione prævisa ponebant, ut causam prædestinationis ad totam gratiam et gloriam, dicebant esse opera, quæ futura fuissent a libero arbitrio, suis viribus et sine adjutorio gratiæ operante. Quæ, quoad hanc partem coincidit cum hæresi Pelagiana et cum alia parte ejusdem Semipelagiani erroris, quod bonus affectus moralis ad fidem exterius prædicatam, sit initium salutis et causa primæ gratiæ auxiliantis, quæ homini tribuitur. Qui error ex professo infra tractandus est et impugnandus : et quæ ibi dicentur, a fortiori procedent contra hanc partem hujus erroris, ideoque plura de illa hic dicere non est necesse.

7. *Deum neminem judicare ex meritis solum sub conditione futuris.* — Tertio ergo : notatur in Semipelagianis, quod actionibus nunquam futuris, vel solum sub conditione futuris, verum rationem meriti et moralis causalitatis tribuerent, et hic error est, qui proprie ad hunc locum pertinet, quemque Augustinus maxime in his hæreticis admiratur, ac reprehendit. Summa rationum ejus est. Primo, quia si Deus judicaret hominem ex operibus, quæ nunquam commissurus est, quia illa commissurus fuisset si permittetur : falso dixisset apostolus : *Refert unusquisque, prout gessit in corpore suo.* Quia etiam refert, prout non gessit, sed gesturus esset, si durasset in corpore. Secundo parum referret ponderatio Pauli : *Antequam quidquid boni, vel mali egissent,* maleque intulisset, *non ex operibus, sed ex vocante :* quia potuisset discrimen fundari in operibus, quæ facturi essent, si hoc, vel illud facere permitterentur. Tertio, frustra propter electos breviarentur dies

persecutionis Antichristi, ut dicitur Matth., 24 capite, quia non propterea minus puniendi essent, propter peccata, quæ commissuri essent, si persecutio duraret, et tamen Christus ait, propter electos breviandos esse dies illos, utique, ut salventur: *quia nisi breviati fuissent, non fieret salva omnis caro*. Quarto, quia alias præmatura mors, qua homo divina providentia prævenitur tempore, quo est justus, ne a gratia cadat, non esset divinum beneficium, quia nihilominus puniendus esset propter peccata, quæ commissurus esset, si viveret. Consequens autem est contra illud Sap. 4: *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum ejus*. Quo testimonio sæpe ad rem hanc utitur Augustinus, de Correption. et Grat., cap. 8, lib. 2, contra duas Epistolas Pelagian. , cap. 7, de Anim. et ejus origine, cap. 12, et libro de Prædestinatione Sanctorum, cap. 14, specialiter ostendit, et illud esse canonicum, et authenticum, et illo ad eamdem rem fuisse usum Cypriani , lib. de Mortalit., sub fine. Et sumi potest ex Hieronymo, dialogo tertio, contra Pelagian. , Gregorio, 27, Moral. , capite secundo, Nyssenio, orat. de Infan., qui præmature rapiuntur., Prospero, dicto libro primo, de Vocatione Gent. , viginti-uno capite.

8. *Evasio.* — *Refellitur.* — Dicerent tamen fortasse adversarii, hujusmodi opera, quæ prævidentur tantum futura si homo viveret, non esse quidem sufficientem causam, quæ obliget divinam justitiam ad reddendum homini præmium, vel pœnam condignam, talibus operibus reddendam, si fierent, esse tamen posse rationem sufficientem ad denegandam gratiam aliquam, et e converso si opera sint bona, posse esse causam non cogentem, ut ita dicam, sed aliquo modo inducentem ad gratiam conferendam. At enim, si isti solum intelligerent, hæc opera sic conditionaliter præcognita posse movere per modum finis, vel ad dandam gratiam qua bona fiant, vel ad tollendam occasionem, et si necesse sit, vitam, ne mala fiant, nulla esset nobis cum illis disceptatio: nam et Paulus dixit, *elegit nos, ut essemus Sancti*, et Sapiens dixit: *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum ejus*. Et uterque ostendit, hunc esse proximum finem a Deo intentum per hoc genus providentiæ. Et hoc sensu interdum utuntur Patres consideratione illorum operum, ut reddant rationem divinæ providentiæ erga infantes, ut videre licet in Nysseno supra. Et Augustinus aliquando ex illis sumpsit rationem Adventus Christi Domini in hoc tempore potius, quam in alio, ut libro de Sexquæstionibus, contra Paganos, quæst. 2. Quam non omnino reprobat, libro de Prædestinatione Sanctorum, cap. 9, sed dicit non esse primariam rationem , sed revocandam esse ad gratuitam Dei electionem. Quod in Nysseno et aliis Patribus observandum est.

9. At Semipelagiani non potuerunt in hoc sensu loqui, præsertim in causa infantium, quia talia opera nunquam futura sunt in eis : ergo nec a Deo fuerunt aliquo modo intenta per modum finis. Probatur consequentia in eorum sententia, dicebant enim, Deum ante adultam ætatem rapere infantem, qui bona facturus esset, si ad illam ætatem perveniret, propter illa justificando illum, non tamen gratiam illi præparando, ut illa faciat, quæ nunquam facturus est, non ergo sunt finis alicujus gratiæ collatæ, sed meritum. Similiter, cum, quem vidit male operaturum, non ut mala opera non faceret, illum rapuit, sed potius gratiam illi denegavit, quia mala facturus esset, si viveret. Unde omnino volebant hanc gratiæ collationem, vel denegationem esse retributionem operum sic prævisorum sub conditione, etiamsi nunquam futura sint, nec putabant aliter posse reddi rationem justæ providentiæ erga infantes. Merito ergo ab Augustino impugnantur, ex illo principio, quod Deus non judicat homines, nec punit, vel præmiat illos ex talibus operibus: Quod primo aperte colligitur ex Scripturis citatis. Ratio autem a priori est, quia conditionalis, ut aiunt, nihil ponit in esse : hæc autem opera tantum conditionaliter præsciuntur futura : ergo nihil ponunt in homine : ergo non reddunt illum pœna, vel præmio dignum. Injustum enim esset, absolutam (ut sic dicam) seu realem et existentem pœnam imponere, propter opera conditionata et concepta potius seu possibilia, quam existentia, vel futura. Unde etiam de Pelagio refert Augustinus, quod interrogatus, cur Deus creaverit hominem, vel angelum, quem præsciebat peccaturum : respondit, quia injustum videretur illos punire, propter opera nunquam futura: talia enim essent illa peccata sub conditione prævisa, si Deus decrevisset, neque hominem, neque angelum creare ; quam responsionem Augustinus laudat. Eadem ergo ratione, opera bona nunquam futura non sunt aliqua retributione digna. Accedit, quod de quovis homine præscit Deus bene operaturum cum his circumstantiis et male cum aliis : ergo quoad has conditionales est quædam æqualitas inter ipsos homines : ergo ex illis non potest

sumi ratio diversæ providentiæ circa illos, sed divini fuit beneplaciti huic dare gratiam accommodatam, ut consequeretur salutem efficaciter, non vero alteri. In quo nulla cernitur injustitia, quia respectu prædestinati magna est gratia et beneficium : respectu vero alterius non est injuria, quia non negatur aliquid debitum. Imo, si jam erat prævisum peccatum originale (ut Massilienses concedebant) ex illo sumitur sufficiens, ratio justitiæ, maxime respectu parvulorum, qui non prædestinantur, ut infra suo loco dicemus.

10. *Ratio diversæ providentiæ circa infantes.* — Atque ex his satis reprobatur est hic error et solutum ejus fundamentum, quantum ad infantes spectat. Ex quo recte quidem infertur, quæstionem hanc de causa prædestinationis ex parte hominis prædestinati, vel electionis ex parte electi, nullum habere locum in his infantibus, qui ad ætatem adultam non perveniunt. Atque ita hoc argumento solet concludere Augustinus, in his parvulis dubitari non posse de gratuita, mereque libera Dei electione quorumdam præ aliis ad gloriam et efficacem gratiam. Quia non potest habere fundamentum in operibus eorum, sive antecedentibus illorum conceptionem, quia nulla fuerunt ; sive sub conditione futuris, quia revera futura non sunt ; sive absolute futuris aliquando, quia hæc tantum futura sunt post hanc vitam, ubi nullum est meritum. At non defuerunt hæretici (teste eodem Augustino, Epistola 116) asserentes, habere infantes in uteris maternis aliquos actus bonos, propter quos prædestinari possunt. Asserebantque exemplum de Jacob, et Esau in ventre matris luctantibus, meliusque afferre possent de Joanne Baptistæ in utero Elisabeth exultante. Et hunc errorem, ferunt, etiam nunc hæreticos nostri temporis excitasse.

11. *Infantes actus liberos non habere.*— Facile tamen hoc etiam subterfugium ab eodem Augustino eodem loco refellitur : quia valde absurdum est, omnibus parvulis attribuere in illa ætate liberos, et humanos actus, cum usu rationis careant, sine quo actus liber et humanus exerceri non potest. Dicere tamen, omnibus accelerari supernaturaliter usum rationis, eisque interius fidem prædicari, sine exterius prædicante, non solum voluntarium est, sed etiam doctrinæ fidei, et communi Ecclesiæ sensui contrarium, et Apostolo dicenti de Jacob et Esau : *Cum nondum quidquam boni, vel mali egissent.* Unde recte Augustinus supra de illis dixit : *Luctam illorum in utero matris, non fuisse arbitrium, sed prodigium.* De Joanne autem Baptista, nos pie non Ambrosio et aliis Patribus credimus, exultationem ejus fuisse quidem arbitrium, sed non sine prodigio et speciali privilegio, ita tamen ut totum illud fuerit potius singularis prædestinationis eximius effectus, quam causa, sicut de adultis inferius dicemus. Quocirca etiamsi daremus, infantes habere in uteris maternis bonos actus, si illi tales essent, quales ad pietatem et justitiam Christianam esse oportet, effectus essent prædestinationis, non causa : si vero tales non sunt et imperiissime finguntur contra omnem rationem naturalem, et sine testimonio divino, imo contra illud : et adhuc tales actus non possent esse prædestinationis causa eadem ratione, qua nec in adultis esse possunt, ut infra ostendemus, est enim evidenter eadem utrorumque ratio.

12. Quamvis autem causa infantium quantum ad ipsos pertinet, sufficienter hoc modo concludatur, adhuc tamen superest difficultas, an ex parte eorum, sub quorum cura nascuntur et moriuntur, sive parentes sint, sive tutores : sive in universum amici, aut benefactores, detur aliqua causa prædestinationis eorum. Certum est enim secundum finem, hos parvulos non salvari, nisi per Christi meritum eis applicatum. Certum item est, applicationem hanc fieri oportere per aliquam actionem humanam et liberam alicujus hominis, qui pueri curam gerit, vel suscipit. Ex quo item est certum, illam voluntatem, seu cooperationem liberam talis hominis adulti esse aliquo modo causam salutis parvuli, sive vocetur causa meritoria de congruo, quod necessarium non est, licet non repugnet, ut infra dicetur : sive vocetur ministerialis causa, ut revera est, et constat ex materia de Sacramentis : sive vocetur conditio sine qua non, quod satis ad præsens sufficit, quia negari non potest, quin eo modo, quo concurrit, sit causa moralis et valde conferens. De hac ergo causa salutis explicandum superest, an sit etiam causa prædestinationis vel electionis talis parvuli, qui cum effectu salvatur, vel potius sit electionis ejus, ac prædestinationis effectus. Et quoad hanc partem quæstio hæc in parvulis eamdem difficultatem, eamdemque rationem dubitandi et decidendi habet, quam habet in adultis, et non pertinet ad præsentem dubitationem de meritis conditionatis, nunquam futuris, sed ad quæstionem de merito prædestinationis per aliquas actiones hujus vitæ, et ideo infra commodius tractabitur.

13. *Ultimus error Semipelagianorum impugnatur.* —Superest, ut de altero membro pertinente ad adultos, seu de quarto puncto, quod in hac sententia Semipelagianorum notari potest, pauca dicamus. Asserebant enim etiam, in adultis dari posse aliquo modo causam prædestinationis ex meritis eorum sub conditione prævisis, saltem quoad externam fidei, seu supernaturalis doctrinæ prædicationem, cui causæ tribuebant, quod uni provinciæ, vel genti prædicetur Evangelium et non alteri. In quo præter errorem supra in secundo puncto notatum, quod loquebantur de bono affectu a solis naturalibus viribus liberi arbitrii profecto, (contra quem infra disputandum est) : in eo etiam excedebant, quod eidem operi tribuebant duplex præmium. Unam antecedens præscientiam absolutam talis operis, quod est prædestinatio ad habendam prædicationem Evangelii, aliud subsequens absolutam præscientiam, quod est ipsa fides, vel corroboratio in illa, ita ut habeatur, sicut oportet. Nam quia Deus præsciebat hos homines bono affectu suscepturos Evangelium, si illis prædicaretur, decrevit, ut illis prædicaretur, et ita ille effectus sic prævisus fuit ratio meritoria illius effectus exterioris gratiæ. Postquam autem Deus decrevit illis prædicari Evangelium : vidit in eis per scientiam visionis et absolutam, bonum affectum ad sacram doctrinam, vel aliquam etiam naturalem fidem, et propterea decrevit dare gratiam ad credendum sicut oportet. Hoc autem sine dubio est, ultra æquitatem justitiæ, quam isti maxime tueri profitebantur. Et præterea ponebant præmium antecedere ad meritum, non solum in actuali existentia, sed etiam in absoluta præscientia Dei, quod esse contra veram rationem meriti, infra ostendemus.

14. Denique quod ex talibus operibus non possit sumi ratio meritoria discernendi electos a non electis, facile ex dictis in præcedenti puncto convincitur. Nam respectu eorum, qui credituri non sunt, illa incredulitas, saltem ut voluntaria et culpabilis nunquam futura est : quia illis de facto non est prædicandum Evangelium, (ponitur enim in hypothesi ita Deum decrevisse) ergo juxta dicta, tale opus non potest esse ratio demeritoria talis effectus. Respectu autem eorum credituri sunt, quamvis fides de facto sit futura, si Deus voluit illis prædicari Evangelium : tamen ut prævisa ante hanc voluntatem, non potuit esse ratio meritoria talis prædicationis, quia ut sit non supponebatur futura absolute, ergo tantum est ratio finalis. Dat enim Deus prædicationem, ut credatur, tamen hoc ipsum supponit voluntatem et decretum Dei circa talem finem, quod non potuit in ipsomet fine fundari tanquam in ratione meritoria.

15. Præter hæc omnia, sententia hæc repugnat Scripturis : nam legimus sæpe prædicari Evangelium his, qui non sunt credituri, ut prædixit Christus, Matth. 10, et Lucæ 9, et accidisse legimus Actorum 13 et 18, et in ipsamet Christi prædicatione facta Judæis, ut ipse conqueritur, Matth. 11. E contrario autem videmus non prædicari his, qui credituri erant, si eis proponeretur, juxta illud Ezech. 3 : *Si ad eos mittereris, audirent te,* et Matth. 11: *Si in Tyro et Sidone, etc.* Quem locum late expendit Augustinus, citatis locis. Dicet forte aliquis, illa opera Tyriorum et Sidoniorum nunquam fuisse futura, nos autem hic loqui de operibus aliquando futuris. Sed hoc nihil obstat : tum quia licet tractemus quasi materialiter (ut sic dicam) de operibus futuris, non tamen formaliter ut absolute futuris, quia pro illo signo nondum ut talia prævidentur, sed tantum ut sub conditione futura, et in eis, ut sic præcise spectatis, debet ratio meriti juxta Semipelagianos considerari. Tum etiam, quia si Deus voluisset, ut Tyriis et Sidoniis, prædicaretur Evangelium, eo ipso illa opera, quæ supponebantur tantum sub conditione, futura essent et prævidérentur ut absolute futura : est ergo de illis eadem ratio.

16. At Rupertus ibi, lib. 9, de Gloria et honore filii hominis, dicit, Tyrios et Sidonios non fuisse veram pœnitentiam acturos, sed humanam ad vitandum temporale supplicium: et ideo non deisse Deum illis talia auxilia. *Quæ omnino,* inquit, *daturus fuisset Christus, si illi essent veram pœnitentiam acturi ; alias non vere diceretur, velle eos salvare.* Sed imprimis expositio est aliena a verbis textus, et a communi expositione : imo Christus dixit, *In cilicio et cinere,* ut pœnitentiam exaggeraret. Unde Augustinus, libro de Bono persever., cap. 6, de Tyriis et Sidoniis ait, fuisse salvandos a Deo, si opera nunquam futura, et sub conditione prævisa, essent retributione digna. Et infra ait, *dubitari non posse, eos fuisse credituros, cum Dominus attestetur, fuisse acturos magnæ humilitatis pœnitentiam.* Illud etiam verbum apud Ezechielem, *Audirent te,* veram fidem significare solet in Scriptura. Deinde falsum est, necessario fuisse danda talia auxilia, si bene illis essent usuri. Quia ut recte notavit Abulensis ibi, quæst. 83, illa auxilia

non erant tantum sufficientia, sed abundantiora, quæ non dat Deus omnibus, quantumcumque sint bene illis usuri. Neque hoc pertinet ad voluntatem generalem, qua Deus vult omnes homines salvos fieri : nam ex illa solum nascuntur auxilia sufficientia ; alia vero supponunt specialem voluntatem, et dilectionem quæ non potest in talibus operibus fundari, ut ostendum est.

17. At enim, refert Augustinus, dicto libro de Bono persever., cap. 9, disputatorem quemdam Catholicum de Tyriis et Sidoniis respondisse, ideo Deum non decrevisse, ut illis prædicaretur Evangelium, licet præviderit, si prædicaretur, eos fuisse credituros, quia simul prævidit non fuisse in fide permansuros, sed turpius postea lapsuros. Quam fere sententiam invenio in Origene, lib. 3, Periar., cap. 1. Eam vero inconstantiæ et contradictionis actue redarguit Augustinus. Nam si illis credituris non est prædicatum Evangelium, ne gravius postea cadendo delinquerent ; ergo illud providentiæ genus favor potius quidam fuit, quam pœna ; ergo non punit Deus peccata sub conditione prævisa, sed potius illa excusat : ergo nec reddit præmium pro bonis operibus sic prævisis. Deinde si Deus prævidens lapsuros Tyrios post fidem, voluit eorum majorem ruinam evitare, nonne melius cum eis ageret, ad fidem eos trahendo per Evangelii prædicationem, et statim eos rapiendo, ne malitia mutaret intellectum eorum? Aut cur non potius hoc meruissent per fidem, quam adhiberent de facto Evangelio prædicato, quam potuerint demereri prædicationem Evangelii per inconstantiam in fide sub conditione tantum prævisam. Maxime, quia juxta eorum doctrinam, eadem fides sub conditione prævisa potest esse ratio obtinendi prædicationem Evangelii, et postea exhibita, vel absolute prævisa potest esse meritum aliorum subsequentium donorum.

18. Unde etiam apparet in illo dicendi modo quædam contradictio, nam idem peccatum apostasiæ a fide, vel recidivi post pœnitentiam prævisium sub conditione dicitur esse causa demeritoria prædicationis Evangelii, quam ipsa fides futura merebatur, et simul dicitur esse causa, ob quam Deus non dat talibus hominibus majorem occasionem ruinæ. Præterea cum non sit minus meritoria fides, quam sit demeritoria inconstantia in fide : quomodo inconstantia, quæ posterius futura prævidetur potest impedire, ne fides prius futura suum præmium consequatur? Accedit tandem, quod eadem ratione dici potest præscivisse simul Deum, post illum lapsum, et recessum a fide semel concepta, acturos illos iterum pœnitentiam, et in ea permansuros, et sic poterimus in infinitum procedere, si licentia datur hujusmodi causas sine fundamento confingendi. Est ergo hujusmodi genus causæ prorsus absurdum, temere excogitatum, et Catholicæ doctrinæ aperte contrarium.

CAPUT VI.

NULLAM HOMINIS ACTIONEM EX SOLIS VIRIBUS LIBERI ARBITRII PROCEDENTE VIRTUTE, ET MERITO SUI, ESSE POSSE CAUSAM PRÆDESTINATIONIS, QUOAD EFFECTUS EJUS. CONTRA PELAGIANOS, ET SEMIPELAGIANOS OSTENDITUR.

1. *Quæstionis sensus.* — Jam in hoc capite sermo est de actibus humanis, quos homo prædestinatus in hac vita mortali exercet, quos oportet bonos et honestos esse, quia per malos actus non meretur homo gratiam, vel prædestinationem, sed indignationem potius, vel reprobationem, de qua postea dicturi sumus. Duplices autem esse possunt, vel intelligi hujusmodi actus : quidam sunt ex viribus naturalibus liberi arbitrii humani profecti, quos naturales vocamus, non ut naturale distinguitur a libero, sed a supernaturali ; eos tamen (ut supra dixi) morales appellabimus brevitatis, et claritatis gratia. Alii sunt profecti ex viribus gratiæ, cooperante libero arbitrio, qui et liberi, et supernaturales sunt : de his posterioribus dicemus postea, nunc de prioribus agimus. Non distinguimus autem inter actus hujus ordinis antecedentes, vel subsequentes ipsos effectus prædestinationis, quia punctus præsentis difficultatis non consistit in his respectibus prioris, vel posterioris : sed in conditione talium actuum, quod naturales nimirum sint. Nam si ex hac conditione nascitur, ut tales actus esse non possint causa effectuum prædestinationis, etiamsi antecedant ad hujusmodi effectus, non poterunt esse eorum causa, multoque minus, si sint posteriores ipsis effectibus. Igitur de antecedentibus actibus sermo est, nam de his stabilita veritate, a fortiori constabit de subsequentibus ; præsertim, quia, capite septimo, ostendemus, nullum actum subsequentem esse posse causam antecedentis effectus prædestinationis, in eodem homine prædestinato.

2. *Pelagii error.* — Igitur circa quæstionem sic expositam, occurrit primo error Pelagii,

quem late refert Augustinus, Hæres. 88, et Epistol. 89, et de Prædest. Sanct., et de Bono persever, Hieronymus, in Epist. ad Thesiphontem de hac re, et in dial. contra Pelag., Vincentius Lyrinensis, contra profanas novitates, cap. 34 et Prosper, in Epist. ad Rufinum. Omissis autem aliis ejus erroribus, in præsenti asseruit, gratiam Dei non esse necessariam, vel ad bene operandum, vel ut homo se disponat ad remissionem peccati obtinendam, vel ad perseverandum usque ad mortem sine peccato, vel ad merendum de justitia gloriam. Et quamvis diceret, gratiam Dei esse utilem, et ideo aliquando conferri, dicebat tamen unicuique dari juxta bona merita liberi arbitrii. Unde, vel omnino auferebat prædestinationem, vel ponebat illam in sola voluntate dandi gloriam, ex prævisis meritis et liberi arbitrii : et cum aliquibus admitteret dari gratiam, saltem ad facilius operanda, etiam concedebat dari causam ejus quoad omnes et singulos effectus illius ex parte liberi arbitrii humani. Quod si forte de infantibus interrogaretur, imprimis negabat in illis peccatum originale : et ideo ex ejus sententia non indigebant prædestinatione, vel gratia ad vitam æternam consequendam. Distinguebat autem ille vitam æternam a regno cœlorum, ut videre licet in Augustino, 1, de Peccat. meritis, cap. 18 et 20, et Epist. 106, et sumitur ex Conciliis Milevitano et Arausicano, in principio, et ideo concedebat parvulos indigere baptismo ad consequendum regnum cœlorum. Causam autem, ob quam quidam infantes consequantur regnum cœlorum per baptismum et non alii, nunquam satis explicuit, quia in parvulis invenire non potuit opera liberi arbitrii, quibus hoc tribueret. Fortasse tamen id referret, vel in bonum meritum parentum, vel in humanam diligentiam cujuscumque ministri baptizantis parvulum, ex quadam generali Dei providentia, absque alia prædestinatione, vel providentia speciali.

3. *Refutatur Pelagii error.* — Hic error Pelagii longe aliter refertur a quibusdam modernis, qui gratiam efficacem ponunt in physica prædeterminatione, sed ea res latius a nobis tractanda est in alio speciali opere, seu libro de illa re. Nunc satis nobis sit, illum errorem supponere, prout ab Augustino refertur, et prout damnatus est in Concilio Milevitano cum epistolis Innocentii ad ipsum et ipsius ad Innocentium quæ sunt vigesima quinta et vigesima sexta, inter epistolas Innocentii, et postea latius in Tridentino , sessione 6. Et contra illum scripsit Augustinus majorem partem septimi tomi, et sigillatim quoad singulos errores improbatur in materia de peccato originali et de gratia. Ad præsens vero sufficiunt testimonia in præcedenti capite adducta, in quibus Paulus docet, prædestinationem et electionem Dei non esse ex operibus nostris : quæ in sequentibus latius expedenda sunt.

4. *Sententia Cassiani, Fausti et Gallorum.*— Post victum Pelagium insurrexerunt in Gallia contra Augustinum multi viri Catholici, inter quos præcipue fuerunt Cassianus et Faustus, qui contra Pelagium fatebantur, gratiam Dei esse necessariam ad opera sanctitatis præstanda et gloriam promerendam et obtinendam dispositionem convenientem ad remissionem peccati : aliquod tamen initium salutis reservarunt libero arbitrio, ut propria salus sit in potestate hominis constituta. Et ideo dicebant, necessarium esse, ut homo incipiat per aliquem bonum motum, quem Deus postea promoveat et perficiat : et ita in hoc bono motu constituebant primam causam salutis ex parte nostra : eamque dicebant esse meritum omnis gratiæ supernaturalis, solumque ipsum liberum arbitrium vocabant gratiam gratis concessam, more Pelagii, ut ex epistola Prosperi constat. Quis autem sit hic bonus motus, varie explicabant. Quidam dicebant esse fidem, seu voluntatem credendi, quam ab operibus distinguebant, et utebantur contra Augustinum ejusdem testimonio, in quibusdam propositionibus circa epistolam ad Romanos, propositione sexagesima et sequentibus. Quibus ipse plane respondet retractando illam sententiam, in libro de Prædestinatione Sanctorum, c. 13. Alii dicebant hoc initium esse aliquale desiderium salutis : alii orationem ad Deum ex propria libertate factum, vel aliquid simile, ut videri potest in Prospêro et Hilario in epistolis sæpe citatis ad Augustinum. Et hunc errorem insinuat Faustus Rhegiensis, lib. 1, de Gratia et liber. Arbitr., cap. 12, expressius, lib. 2, c. 9. Itemque Cassianus, collat. 13, a cap. 8. Fundamentum hujus sententiæ satis jam insinuatum est et in sequentibus latius tractabitur.

5. *Vide Prosperum ad excerpta Genuensium, capite 6, et contra Cassianum.*—Huic errori adjungebant alium Semipelagiani, quem ad præsentem causam etiam pertinere Augustinus sentit. Aiebant enim non solum posse hominem suo arbitrio solo velle credere, sed etiam in fide semel concepta semper perseverare. Ita referunt Prosper, et Hilarius in dictis epistolis, et expresse Augustinus, libro de

Bono persever., de Semipelagianis loquens ait: *Quam fidem, et incipere habere, et in ea usque in finem permanere, tanquam id non a Domino accipiamus, nostrum esse contendunt*, et infra: *Hæc dicentes nolunt hominibus prædicari, Dei dona esse, ut veniatur ad fidem, et permaneatur in fide.* Et idem sumitur, ex lib. de Prædest. Sanct., cap. 1, 2, 17, et seqq., et Epist. 105 et 106.

6. Dubium vero esse potest, de qua fide loquatur Augustinus, scilicet, an de fide formata charirate, an de fide secundum se, etiam mortua. Nam in priori sensu clarum est perseverantiam esse donum Dei, et valde proprium prædestinatorum. At in sensu posteriori non videtur ita certum; nec pertinere ad præsentem causam, cum hæc perseverantia in sola fide valde frequens sit in reprobis. Item ipse Augustinus varius esse videtur, nam in dicto capite septimo decimo, de Bono persever., per hoc donum, ait, dari hominibus, *ut credentes et fideles permaneant.* Caput autem vigesimus tertius ejusdem libri illam perseverantiam in fide, significat non esse in hominibus, *qui in peccatorum damnabilium delectatione remorantur.* Sane, quod ad Semipelagianos attinet, non solum circa perseverantiam in fide viva, sed etiam in fidei credulitate, secundum se spectata vel mortua errasse existimo. Quia, sicut initium fidei, vel ipsam substantiam fidei soli voluntati tribuebant, ita videntur perseverantiam in eadem credulitate eidem voluntati soli ascripsisse. At, sicut est certum, fidem et initium fidei esse ex gratia, ita etiam a fortiori perseverantiam in fide, etiam per se spectata sine charitate, id est, ad non committendum aliquod peccatum hæresis, vel infidelitatis, quo fides excludatur. An vero donum gratiæ ad hanc solam perseverantiam requisitum, sit solum ipsummet donum fidei continuatum, cum auxiliis supernaturalibus illi quasi debitis, et ordinariis, vel ultra hæc includat aliud speciale donum, quæstio esse videtur, quæ inter Catholicos, sine periculo Semipelagiani erroris controverti potest: illam vero ad materiam de gratia remittimus, quia ad præsen negotium prædestinationis, et ad contradicendum Semipelagianis satis est, quod ostendamus, esse donum gratiæ supernaturalis.

7. Aliud præterea dubium in hoc errore superest, quo sensu isti intelligerent, actualis perseverantiæ donum, non dari prædestinatis ex sola Dei voluntate, sed ex merito illorum. Ita enim de illis refert Prosper: *Nolunt perseverantiam prædicari, quæ non vel suppliciter emereri, vel contemni contumaciter possit.* Loquebantur autem maxime de perseverantia in gratia et sine peccato damnabili : nam de sola perseverantia in fide, nulla erat difficultas, supposito suo errore. Duobus autem modis intelligere potuerunt, donum perseverantiæ non dari sine proprio merito. Primo, sine merito solius liberi arbitrii : secundo, sine merito jam fundato in actibus gratiæ. In hoc posteriori sensu non videtur posse illud dogma erroris notari, quia possumus per gratiam mereri de congruo perseverantiam, qaod satis ad præsentem causam est, neque hoc meritum repugnat gratuitæ prædestinationi, ut infra videbimus. Unde si hoc tantum asserebant Galli, non habebant in hoc novum errorem ad præsentem materiam pertinentem. Alter vero sensus est quidem erroneus, non videtur tamen posse cum fundamento attribui Semipelagianis, quia illi post initium fidei, quod naturæ tribuebant, dicebant esse necessariam gratiam ad bona opera pietatis necessaria ad salutem, ut Augustinus supra ponit, et alii Patres referunt. Quomodo ergo potuerunt perseverantiam in justitia soli libero arbitrio attribuere ?

8. *Vide Arausicanum.* — Respondeo, quantum ex Prospero, Hilario et Augustino colligo, illos non totam perseverantiam attribuisse viribus liberi arbitrii, sed meritum initii totius perseverantiæ. Non enim solum asserebant mereri homines fidem, vel corroborationem ea permanentiam in fide, per voluntatem credendi, sed etiam mereri perseverantiam per naturalem voluntatem, seu affectum, desiderium, aut petitionem perseverandi. Sicut enim aiebant: *Volentibus, pulsantibus dari fidem, etc.*, ita dicebant dari perseverantiam. Et in hoc sensu ait Hilarius eos dixisse : *Perseverantiæ donum volentibus dari ex præcedenti proprio arbitrio, quod ad hoc liberum asserunt, ut velit, vel nolit accipere medicinam.* Atque hoc sensu pertinet valde hic error ad præsentem causam, cum enim potissimum medium prædestinationis sit hæc perseverantia in justitia, tribuendo soli libero arbitrio causam illius doni, consequenter ponebant causam totius prædestinationis ex parte effectuum ejus. Quia non solum dabant causam prædestinationis quoad primum effectum et donum gratiæ, fundatam in actibus moralibus, sed etiam eamdem causam dabant quoad subsequentia dona gratiæ ad perseverantiam necessaria. Et ita est intelligendus hic error Semipelagianorum de initio salutis, non solum quoad initium

fidei, sed etiam quoad initium spei, charitatis, pœnitentiæ, continentiæ et aliarum virtutum, per quarum actus in gratia perseveratur. Quod est attente notandum ad intelligenda varia loca Augustini et aliorum theologorum.

9. Non desunt autem theologi, qui tertium in hac parte errorem Semipelagianis attribuant et hoc titulo quamdam aliam Catholicorum sententiam Semipelagianam faciant. Aiunt ergo, Semipelagianos, etiam in hoc errasse, quod libertati voluntatis tribuerent efficaciam gratiæ circa ipsos actus supernaturales, quod alii vocant *initium efficaciæ gratiæ.* Nam per hoc etiam causam prædestinationis et discretionis inter electos et non electos libero arbitrio tribuebant. Verumtamen, nec Augustinus, nec Prosper, nec Hilarius, quoad hanc partem attribuunt errorem peculiarem Semipelagianis. Nam, quod liberum arbitrium cooperetur his actibus, et in suo genere sit causa illorum et in eos influat, et in determinationem ad illos, et in proximum initium illorum, quo ad suum esse (quidquid illud initium sit) quo ad hæc (inquam) omnia, sententia hæc catholica est et valde consentanea secundum fidem. Esset autem error dicere hæc omnia, vel aliquid eorum facere solum liberum arbitrium sine gratia. Hoc autem non dixerunt Semipelagiani, ut diserte tradit Augustinus, libro de Bono persever., cap. 21, et sæpe alias. Neque etiam legimus, ex illo capite posuisse causam prædestinationis quoad totam illam, vel quoad ea media, quæ efficaciter movet liberum arbitrium. Sed si qui doctores in hac parte lapsi sunt, fuerunt nonnulli scholastici, ut infra capite septimo, videbimus. Igitur Semipelagianis nihil amplius imponere necesse est, præter id, quod Augustinus et alii Patres eis attribuunt : de quo puncto in alio loco ex professo disputabimus.

10. Tandem posset cum hac sententia Semipelagianorum conjungi alia quorumdam scholasticorum, qui causam prædestinationis, quoad omnes effectus ejus assignant ex bonis operibus moralibus præcedentibus totam justificationem, et factis ex solis naturalibus viribus liberi arbitrii. Verumtamen ne videamur sententiam Catholicorum cum erroribus ab Ecclesia damnatis involvere, et quia revera credimus sententiam illam non esse omnino eamdem cum sententia Semipelagianorum, et continere propriam difficultatem, ac proinde per se postulare prolixam disputationem, ideo in sequens caput illam remittimus.

11. Igitur hoc loco cum Semipelagianis solum agendum est. Nam de Pelagianis non oportet plura dicere, vel quia eorum error manifestissimus est, vel quia potius circa totum ordinem gratiæ, quam circa solam prædestinationem errarunt : ideoque in materia de gratia ex professo refutandus est : vel quia ex his, quæ contra reliquias Pelagii dicemus a fortiori tota Pelagii machina destruetur. Ut autem solide et sine verborum ambiguitatibus possimus causam cum Massiliensibus, seu reliquiis Pelagianorum agere, duo a nobis explicanda sunt in eorum sententia. Primum est, quid per initium fidei, boni operis, gratiæ, aut salutis ipsi intelligerent, nobisque intelligendum sit, ut eamdem rem impugnemus, quam ipsi asserebant. Secundum est, de qua causa morali locuti sint et præsertim an de meritoria de condigno, vel abstracte, sive de condigno, sive de congruo, sive impetratorie, etc. Nam hoc etiam scire multum ad veritatis manifestationem et ad vim argumentorum, et ad distinguendas opiniones erroneas a non erroneis referet. Atque huc item spectat scire, an hæc causa sit ita necessaria et infallibilis, ut sine illa nemo comparet prædestinationis effectus : et nemo illam adhibeat, qui non sit infallibiliter prædestinatus : nam hoc distinguere multum conferet ad punctum veritatis intelligendum.

12. *Initium salutis quid et quotuplex sit.* — Ad explicandum primum punctum, duplex initium in hac materia distinguo. Unum intrinsecum, aliud extrinsecum. Intrinsecum appello quod est quasi internum fundamentum, vel prima pars illius rei cujus principium dicitur : extrinsecum ergo erit illud quod antecedit hoc primum fundamentum, et est causa ob quam poni incipiat. Unde illud dici etiam potest principium formale, hoc vero causale. Ut, verbi gratia, Concilium Arausicanum, cap. 5, loquitur de initio fidei et exponit esse ipsum credulitatis affectum, quod potest intelligi de affectu proximo et efficaci, id est, de voluntate credendi efficaci et potente ad movendum intellectum ad credendum sicut oportet : et hoc initium voco ego initium intrinsecum fidei, quia moraliter facit unum actum cum ipsa fide et considerando illum actum, ut compositum ex voluntate et intellectu, volitio est quasi prima pars et fundamentum illius compositi. At si per affectum credulitatis solum intelligatur simplex quidam affectus inefficax quo incipit placere fides et desiderari, volendo (ut sic dicam) nondum volendo : de hoc con-

stat non esse initium formale vel intrinsecum fidei, quia ex vi illius, nihil, quod ad formalem constitutionem fidei pertineat, positum est. At, si ille qualiscumque affectus est aliquo modo causa, ratione cujus incipit esse in homine ipsa fides, vel aliquod initium ejus internum, merito dicitur principium fidei, magis tamen extrinsecum, seu causale potius, quam formale. Quia omnis causa principium est, et si non est talis causa, quæ intrinsece constituat effectum, potest dici aliquo modo extrinseca. Similiter Concilium Tridentinum, sessione 6, cap. 8 : *Vocat fidem initium justitiæ.* Quod quidem, si intelligatur de integra formali justitia, necesse est etiam intelligi de initio intrinseco. Unde simul vocat *fundamentum et radicem omnis* (id est totius) *justificationis.* Et capite septimo, dixerat justitiam, quæ est nostræ justificationis formalis causa, complecti fidem et spem, et charitatem. In hac ergo justitia fides dicitur initium, quia in ea fundantur reliqua, licet ipsa etiam per sese, ac formaliter ad integritatem et quasi compositionem hujus justitiæ pertineat. At si per justitiam intelligeremus solam gratiam sanctificantem, sic fides non esset initium ejus intrinsecum, quia nec illam intrinsece componit, imo nec ita illam fundat, quin eadem gratia possit absque fide manere, ut manet consummata in gloria et in Christi anima fuit cum scientia infusa sine fide. Quod etiam in actibus ipsius evidenter apparet, est enim fides fundamentum spei, non ita ut interne componat ipsam spem, sed ut sit causa et basis ejus, eodemque modo est fundamentum charitatis. Sicut enim materia est fundamentum formæ et non est pars ejus, sed ex utraque consurgit una essentia, ita fides est fundamentum spei et charitatis, etc., extra illarum rationem existens, ex omnibus tamen una justitia completur in qua internum initium est fides.

13. *De quo initio fidei locuti fuerint Semipelagiani.* — De Semipelagianis mihi non satis exploratum est, de quo initio loquantur. Nam imprimis cum agunt de initio fidei, illudque libero arbitrio tribuunt, videntur de ipsamet fide loqui, quæ est internum initium justitiæ modo jam declarato, ita ut dicere initium fidei, perinde sit ac dicere, initium quod est fides. Et in hoc sensu videtur improbari hic error ab Augustino toto libro de Prædestinatione Sanctorum, ostendendo fidem esse opus Dei et donum gratiæ : neque ad impugnandum hunc errorem in hoc sensu plura hic dicere oportet, tum quia in hac parte coincidit cum Pelagianismo, tum quia, quæ Augustinus congerit satis superque sunt, et si plura desiderentur, in materia de gratia et de fide tradenda sunt.

14. Reprobato autem hoc errore in hoc solo sensu, non satis expugnatur quoad negotium prædestinationis, quia adhuc superest quæstio, an prædestinatio quantum ad illud initium fidei (quantumvis sit gratiæ effectus) habeat antecedentem causam ex parte nostra. Addo etiam non satis constare, quod Semipelagiani fuerit in illo errore, quod fides Christiana non sit ex gratia. Accurate enim distinguebant fidem a fidei initio, et de fide videntur non negasse quod sit opus gratiæ, sed solum de initio fidei. Hac enim ratione Concilium Arausicanum, cap. 5, distincte definivit : *Non solum fidei augmentum, sed etiam initium fidei hoc est ipsum credulitatis affectum,* esse ex gratia. Nam de fidei incremento id fatebantur Massilienses, ut Augustinus, lib. 1, de Prædestin. Sanctorum, cap. 1 et 2, ex Prospero et Hilario refert. Dum autem Concilium exponit *initium fidei,* id est, *affectum credendi,* indicat, incrementum fidei non esse intensionem fidei, sed effectionem ipsius actus credendi, cum majori perfectione, quam possit habere ex sola motione naturalis affectus credendi. Atque ita videntur sensisse Galli, voluntatem credendi esse naturalem, non tamem per se sufficere ad fidem perfectam in intellectu generandam, nisi quatenus impetrat gratiam ad hoc necessariam, et ita vocabant illam voluntatem initium fidei. In quo sensu etiam hic error damnatur in dicto Concilio Arausicano, juxta verum et Catholicum sensum ejus. Non enim defuerunt Catholici, in hac parte faventes Semipelagianis et Canonem illum ad falsos sensus detorquentes : sed contra hos in materia de gratia et de fide ex professo agendum est : quanquam res sit satis clara, ex testimoniis etiam et argumentis, quæ Augustinus pro fide adducit. Quando enim Paulus dicit, fidem esse donum Dei, non loquitur de fide præcise, ut est actus intellectus, sed de tota fide, ut est quidam actus humanus, quo captivamus voluntarie intellectum in Dei obsequium. Et ideo alibi dicitur, credidisse omnes, quorum Deus *aperuit corda,* nihil enim aliud est *cor aperire,* quam voluntatem inclinare et facere ut velit. Denique generalia testimonia, quæ statim indicabimus ad probandum omnia opera pietatis esse ex gratia, probant de illa voluntate credendi, quæ ad pietatem valde necessaria est.

15. Propter quæ vix credi potest, Semipe-

lagianos per initium fidei, quod tribuebant naturæ, intellexisse voluntatem illam, quæ proxime imperat actum fidei infusæ, et movet intellectum ad credendum sicut oportet. Quia, ut statim dicam, in omnibus operibus pietatis agnoscebant gratiam esse necessariam, etiam quoad proximum et quasi intrinsecum initium eorum. Vix autem ignorare poterant, quin illa voluntas sit opus pietatis, nec poterant rationem reddere, cur voluntas pœnitendi, vel sperandi inchoetur a gratia et non voluntas credendi. Videntur ergo ante totum actum credendi sicut oportet, ut includit tam intellectum quam voluntatem, posuisse alium credulitatis affectum naturalem, et fortasse simul aliam fidem imperfectam et ordinis inferioris, quæ sit initium non intrinsecum, sed extrinsecum perfectæ fidei et consequenter totius salutis, quatenus vim habet impetrandi a Deo gratiam ad altiorem fidem. Et de hoc incremento videtur loqui Augustinus, dicto libro de Prædestinatione Sanctorum, cap. 2, dum refert, Semipelagianos dixisse : *Ex nobis quidem nos habere ipsam fidem, sed incrementum ejus ex Deo.* Hoc enim incrementum non videtur esse per intensionem, vel aliam majorem perfectionem ejusdem actus, sed per elevationem ad altiorem actum fidei. Quod si hæc fortasse fuit sententia Semipelagianorum, non satis impugnatur quod negotium prædestinationis, probando actum credendi sicut oportet, et voluntatem illi proportionatam, fieri non posse sine gratia : quia adhuc relinquitur difficultas, an illa gratia, quæ datur ad sic credendum et ad volendum sic credere, habeat ex parte nostra aliam priorem causam, scilicet illam qualemcumque fidem et credulitatis affectum, quem non ex nobis efficere posse Semipelagiani volebant.

16. *Quorumdam opinio circa errorem Semipelagianorum.* — Propter quam fortasse causam, solent aliqui Semipelagianos impugnare ex hoc capite, quod asseruerint, posse liberum arbitrium suis viribus habere actum fidei, etiam imperfectum et naturalem circa res fidei sibi exterius propositas, cum affectu etiam naturali et imperfecto tali fidei proportionato : vel etiam posse habere velleitatem aliquam, seu desiderium imperfectum credendi, sicut et quantum necesse est. Atque ex hoc capite quidam impugnant, et cum Semipelagianis sentire dicunt eos, qui docent, liberum arbitrium sine gratia posse habere hos affectus et actus imperfectos, non solum fidei, sed etiam spei, charitatis, pœnitentiæ, etc. Solentque contra hanc sententiam ac si esset Semipelagianorum objicere Scripturæ loca, in quibus omnia bona opera gratiæ tribuuntur, quæ vulgaria sunt, et ideo tria tantum breviter attingam. Primum est illud Joan. 15 : *Sine me nihil potestis facere,* nam illa fides et affectus aliquid boni est, ergo fieri non potest sine Christo, id est, sine gratia Christi et influxu ejus, ut exponunt Patres et Concilia, et eleganter Tridentinum, cap. 6. Secundum est, 1, ad Corinth. 4 : *Quid habes, quod non accepisti, quod si accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?* Multum enim haberet homo, unde in se gloriari posset, si ex se et sine gratia Dei posset utcumque credere, vel amare. Legatur Augustinus, de Prædest. Sanct., cap. 4 et 5. Tertium est 2, ad Corinth. 3 : *Non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Nam ut Augustinus sæpe expendit, omnis boni initium est sancta cogitatio, quæ necessario præcederere debet ante omnem bonum et liberum motum voluntatis : ergo si illa cogitatio non potest esse ex nobis, sed ex Deo, non potest fides illa ex nobis esse : et ideo dicebat alibi idem Paulus : *Qui cœpit in vobis bonum opus, ipse perficiat,* ad Philippenses, 1 et 2.

17. *Imperfectam fidem posse esse sine gratia.* — Sed hi auctores non distinxerunt duo, quæ in hac materia distinguere necesse est, ne graviter in ea erretur et sub umbra Semipelagianorum viri catholici et doctissimi impugnentur. Aliud ergo est, posse liberum arbitrium habere suis viribus imperfectum affectum, vel actum fidei : aliud est, posse per actum hujusmodi esse sibi causam gratiæ et auxilii necessarii ad perfecte credendum, sicut oportet : Utrumque autem horum asseruerunt Semipelagiani, verumtamen in primo non errarunt, nisi quatenus illi adjunxerunt secundum, imo propter hoc posterius, illud prius putarunt esse necessarium. At vero, si primum a secundo separetur, sicut a Catholicis separatur non solum ad errorem Semipelagianorum non pertinet, verum communis est theologorum sententia, et ipsa experientia nota. Nam hæreticus credit multa mysteria fidei, non per gratiam, sed per propriam voluntatem, quia imperfecte et solum humano modo credit. Et nos sæpe similes actus facimus, alias quoties credimus, vel amamus, certi essemus, quod sicut oportet credimus, vel amamus, quod plane falsum est. Quod si in nobis inveniuntur hi actus imperfecti, certe non sunt

tales, quales esse oportet ad pietatem et justitiam coram Deo : ergo non pertinet ad Semipelagianorum errorem dicere, ad hos actus imperfectos non esse necessariam gratiam, quia Concilia solum definiunt esse necessariam ad tales affectus efficiendos sicut oportet. Nec etiam dari potest ratio, ob quam liberum arbitrium non possit tales actus imperfectos efficere, cum illi ex se ordinem naturæ non excedant : quod de bonis operibus moralibus latius infra dicemus, nam omnium eadem est ratio, quantum ad singulos actus spectat, ita enim nunc loquimur. Quanta vero possit esse perfectio talium actuum, vel quæ sit illorum imperfectio, diligenter observare oportet, ne plus aliquid tribuatur libero arbitrio, quam par sit : verumtamen hoc in materia de gratia tractandum est, ad præsens enim satis est, quod non attingant illum gradum perfectionis, quem Concilia requirunt, cum addunt illam particulam, *sicut oportet*. Quam his verbis explicuit Augustinus, libro de Correptione et gratia, cap. 2 : *Quando id agunt, sicut agendum est, id est, cum dilectione et delectatione justitiæ, suavitatem, quam dedit Dominus, ut terra ejus daret fructum suum, accepisse se gaudeant.*

18. Quocirca testimonia illa Scripturarum, si ad hoc afferantur, ut ex eis colligatur, tales actus imperfectos sine gratia fieri non posse, nihil probant. Quia in illis locis sermo est de operibus pietatis, quæ ad vitam æternam conducunt : nam quæ hujusmodi non sunt, pro nihilo reputantur, ut expresse declaravit Augustinus, libro de Prædestinatione Sanctor., cap. 2, et aliis locis, quæ infra referemus. Alioquin eisdem testimoniis probaretur, non posse liberum arbitrium sine auxilio gratiæ facere unum opus bonum morale : quod quam sit falsum infra ostendam. Adducta vero illa testimonia ad confutandum Semipelagianam sententiam, constituentem in his actibus principium fidei, saltem extrinsecum, et causale, ut sic dicam, validissima sunt, et illis utitur Augustinus, citatis locis, prout statim concludemus, et declarabimus.

19. *Quid Semipelagiani senserint de initio bonorum operum.*—Quæ autem diximus de initio fidei, applicari cum proportione possunt ad initium cujuslibet operis pietatis, et consequenter, multoque magis ad initium totius salutis, vel etiam perseverantiæ. Nam dubitari etiam potest, an Semipelagiani tribuerint libero arbitrio initium singulorum operum pietatis, vel solius fidei. Nam hoc posterius indicat Hilarius in sua epistola dicens : *Cæterum ad nullum vel incipiendum, necdum perficiendum, quemquam sibi posse sufficere consentiunt.* Quæ fere verba resumit Augustinus, libro de Prædestinatione Sanctorum, cap. 1, repetens ea, in quibus jam secum conveniebant, ut alia persuaderet : *Pervenerunt etiam* (inquit) *ut præveniri Dei gratia voluntatem hominum fateantur, atque ad nullum opus bonum, vel incipiendum, vel perficiendum, sibi quemquam sufficere posse consentiunt.* Et capite secundo idem repetit : indeque ad hominem argumentatur, quod si liberum arbitrium per se non sufficit ad initium aliorum operum pietatis, nec ad initium fidei sufficiat, cum opus fidei non sit omnium infimum, sed difficilius, magisque arduum, ac perfectum, quam multa ex reliquis. Aliunde vero apparet, Semipelagianos tribuisse libero arbitrio initium omnium operum pietatis, et Deo, seu gratiæ solum progressum, et perfectionem illius initii. Nam ut supra notavi, ipsam etiam perseverantiam in justitia libero arbitrio tribuebant : non quia negarent esse necessarium adjutorium, et verum spiritum gratiæ ad perseverandum, sed quia illud ipsum putabant, habere aliquod initium ex nobis, perseverantia autem non datur nobis, nisi quatenus collectio illorum operum, quibus perseveratur, nobis confertur : nec collectio ipsa præstatur, nisi quatenus singula opera totius collectionis nobis donantur, quia collectio non est aliquid præter opera, nec fit, nisi quatenus ipsa fiunt. Igitur eo modo, quo perseverantia est a nobis, ipsa bona opera pietatis sunt a nobis, at perseverantia ponebatur a Semipelagianis esse a nobis, saltem quoad initium, ergo et singula pietatis opera. Unde Cassianus, lib. 2, de Institutione renunc., cap. 13, inter bona opera, quibus nos ex nobis gratiam Dei impetramus, ponit jejunia, vigilias, lectiones, etc., et cap. 14, ait, his solis non posse perfectionem consummari sine gratiæ Dei adjutorio, ad illud tamen obtinendum necessaria esse illa opera. *Quia non datur nisi desiderantibus, laborantibus, petentibus, volentibus, et currentibus,* et concludit. *Præsto est namque, occasione tantum sibi a nobis bonæ voluntatis oblata, ad hæc omnia conferenda.* Ubi satis aperte videtur ad omnia virtutum opera, ad quæ gratia necessaria est, requiri ex parte nostra aliquod prævium initium.

20. Duobus ergo modis hæc conciliari possunt. Primo, asserendo Massilienses non tribuisse libero arbitrio proximum initium gratiæ, nisi quoad fidem, seu voluntatem credendi, tamen illud ipsum posuisse, ut remotum

principium cæterorum auxiliorum ad quoslibet alios actus, quia omnia illa, impetrat fides. Ac subinde non fuit eis necessarium, ponere novum initium ex solo libero arbitrio ad reliquos bonos actus, sed ex fide, non quacumque, sed jam perfecte concepta ex adjutorio gratiæ. Et hoc ipsum satis etiam illis erat, ut totius prædestinationis causam, quoad omnes effectus, et auxilia gratiæ in homine ponerent, quia saltem remote illud initium fidei esset causa omnium subsequentium effectuum.

21. Secundo modo conciliari illa possunt, et (ut opinor) magis ad mentem eorum, per distinctionem datam duplicis initii intrinseci, vel extrinseci. Nam de intrinseco initio intelligendum videtur, quod Augustinus et Hilarius referunt, eos dixisse, liberum arbitrium sine gratia non valere ad inchoanda pietatis opera ; nam fatebantur (ut idem Augustinus ait) *præveniri gratia Dei voluntatem nostram, ad hæc opera,* quæ gratia præveniens est in illo ordine, quasi primum principium operum pietatis. Ante hoc vero ponebant aliud principium extrinsecum, seu causale, quod extra gratiam, et ante gratiam sit, et causa sit totius gratiæ subsequentis : et hoc videntur posuisse etiam pro auxilio præveniente ad spem, et charitatem, et pœnitentiam, et sic per singula opera. Tum quia est eadem ratio et proportio in his, et in fide, et voluntate credendi, ut supra argumentabar. Tum etiam, quia verba eorum hoc sonant, ut patet ex supra citatis ex Cassiano, et ex aliis relatis ab Hilario. Cum enim dixisset, Massilienses consensisse, requiri gratiam, non solum ad perficiendum, sed etiam ad inchoandum hæc opera, subdit : *Neque enim alicui operi curationis annumerandum putant, exterrita supplicii voluntate, unumquemque ægrotum velle sanari.* Et infra : *Nec negari gratiam putant, si præcedere dicatur talis voluntas, quæ talem medicum quærat, non autem quidquam ipsa jam valeat.* Ponebant ergo initium totius salutis in hoc, quod est *velle sanari,* sub quo includitur, non solum, *velle credere,* sed etiam *velle pœnitere,* et sub hoc *velle,* includebant quemque affectum, vel desiderium imperfectum, et petitionem, vel quemcumque alium conatum, aut diligentiam moralem, ad quodlibet auxilium gratiæ obtinendum. Unde tandem effectum est ut talem causam prædestinationis ponerent, non solum quoad collectionem effectuum ratione primi, sed etiam quoad singulos, quatenus in singulis antecedere poterat illud *velle,* seu *conari,* non solum ex fide supernaturali, sed etiam ex naturali, et ex humano conatu, quem ad hanc causalitatem sufficere arbitrantur.

22. *Refutatur sententia Semipelagianorum.* — Ex declaratione igitur hujus initii efficaciter refutatur hæc sententia, generalibus testimoniis supra adductis, potestque in huncmodum concludi ratiocinatio. Liberum arbitrium per se, et sine gratia Dei nihil potest efficere, quod ad vitam æternam, veramque justitiam per se conferat, vel utile sit : at initium salutis sive intrinsecum et formale, sive extrinsecum et causale, multum per se confert, et aliquid est magni momenti in illo ordine, ergo fieri non potest sine gratia : ergo e converso quidquid fieri potest sine gratia, non potest habere vim, et causalitatem talis initii. Majorem propositionem probant satis illa testimonia. *Sine me nihil potestis facere. Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis, etc.,* et similia. Quanquam enim hæc testimonia exponantur de operibus pietatis, nemo tamen negare potest, quin opus, quod tantum bonum animæ afferre potest, quantum est prædestinatio, quoad omnes effectus ejus, ad pietatem valde pertineat, et ad vitam æternam per se conferat, atque utile sit. Et inde facile probatur Minor, quia principium intrinsecum supernaturale est, et ejusdem ordinis, ut supra probatum est, et videntur ipsimet Pelagiani agnovisse. Initium autem aliud, quod extrinsecum vocatur, si tale est, ut secum afferat omnes prædestinationis effectus, magni profecto momenti est, multumque confert ad salutem. Quare de illo, qui tale opus facit, dicere non possumus nihil facere, quod ad salutem conferat. At de omni illo opere, quod in hoc genere est aliquid, dicit Christus : *Sine me nihil potestis facere ;* et Paulus, *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis.* Ergo etiam tale initium fieri non potest sine gratia Dei.

23. Atque hoc est, quod Tridentina Synodus, sess. 6, cap. 5, contra hunc errorem docet, ac *declarat ipsius,* scilicet, *justificationis exordium in adultis a Dei per Christum Jesum præveniente gratia sumendum esse, hoc est ab ejus vocatione.* Quibus verbis docet, extra hoc exordium non esse cogitandum aliud initium justificationis, quia vel illud posset fieri sine gratia, et hoc non juxta Christi, et Pauli sententiam, vel si ad illud est necessaria gratia, non potest esse ante vocationem, quia ante prævenientem gratiam (utique primam, agitur enim de exordio ejus) nulla est gratia. Eodemque sensu definit Concilium Arausicanum,

cap. 3 : *Si quis ad invocationem humanam gratiam Dei dicit conferri, non autem ipsam gratiam facere, ut invocetur a nobis, contradicit Isaiæ, et Apostolo dicentibus : Inventus sum a non quærentibus me.* Ex quo canone intelligimus, quod licet *Invocatio, petitio,* vel *desiderium,* vocetur principium extrinsecum auxilii, aut operis, pro quo Deum invocamus, etc., nihilominus tale principium, ut sit verum initium alicujus gratiæ, non posse id habere, nisi ipsum etiam sit a priori gratia. Et eodem sensu definit can. 4, Deum non expectare voluntatem nostram, ut a peccato purgari velimus, quia si hoc velle tale est, ut provocet Deum ad dandam purgationem delictorum, vel proximam dispositionem ad illam, necesse est ut ipsum etiam a gratia procedat, quia sine gratia nihil possumus in illo ordine. Et fere eodem modo procedunt alii canones illius Concilii, contra hunc errorem specialiter congregati. Hoc ergo est primum, et solidum fundamentum contra hanc sententiam.

24. *Quod meritum gratiæ illam destruat.*— Venio ad aliam partem supra positam de genere causæ, vel meriti, quod Semipelagiani tribuebant huic initio, quod a libero arbitrio solo esse dicebant. Nam ex hac parte sumit Augustinus aliud principale fundamentum, quo passim utitur contra hunc errorem, quia destruit rationem gratiæ, dum asserit ex nostris meritis dari : nam, teste Paulo, ad Romanos, 11 : *Si ex operibus, jam non est gratia.* Efficacia autem hujus fundamenti pendet ex dicto puncto. Quia imprimis nullum genus causalitatis moralis, quod in nostris operibus cogitari possit, excludit rationem gratiæ, nisi meritum, ut patebit facile per cætera discurrendo. Nam triplex tantum modus causalitatis moralis hic intercedere potest, dispositionis, impetrationis, vel meriti : quanquam enim intra latitudinem horum modorum possit inveniri varietas, omnis tamen illa ad illa tria capita revocatur, neque hactenus aliud excogitatum est. Ex illis autem, dispositio, si nihil aliud addatur, non tollit rationem gratiæ, nam peccatori infunditur gratia juxta illius dispositionem, ut Concilium Tridentinum dicit, sessione sexta, capite septimo : et tamen gratis infunditur, secundum sanam et catholicam doctrinam, atque ita non obstante dispositione retinet gratia veram rationem gratiæ. Quod si hoc verum est etiam de dispositione ultima, quæ in peccatore præcedere potest, multo erit verius de dispositione remota, vel minus proportionata, aut quæ in eo genere minorem causalitatem habeat, nempe dando occasionem, vel quid simile. Similiter impetratio non tollit rationem gratiæ, ut per se notum est, quia petitio non inducit rationem debiti ejusque efficacia per se spectata non nititur in justitia petentis, sed in liberalitate ejus a quo petitur. Unde quando peccator gratiam a Deo petit, veram gratiam petit, nec petendo aliquod donum, destruit in eo rationem gratiæ, si ob petitionem detur.

25. *Meritum de condigno repugnat gratiæ.* — Tota ergo vis illius fundamenti revolvitur ad causalitatem per modum meriti. Hoc autem meritum duplex distinguitur a theologis : unum de condigno, aliud de congruo. De priori omnes fatentur inducere rationem justitiæ, et ideo quantum est ex se excludere rationem gratiæ. Dico, *quantum est, ex se*, quia id, quod propter tale meritum datur, formaliter, et ut sic, non habet rationem gratiæ : si autem illud meritum fundatum sit in priori gratia, sine qua fieri non posset, ipsummet meritum potest dici gratia, et secundum hanc considerationem, etiam præmium ejus retinet rationem gratiæ. Quomodo etiam vita æterna appellata est ab Apostolo gratia, ad Romanos, sexto capite, et a Concilio Tridentino, sess. 6, c. 16, quia licet sit ex merito, tamen meritum ipsum est ex gratia. At si meritum esset de condigno, et non supponeret priorem gratiam, sed ex puris viribus liberi arbitrii haberetur, plane quidquid tali merito redderetur, nullam haberet rationem gratiæ, sed tantum mercedis. Meritum autem de congruo non videtur excludere rationem gratiæ, quia non inducit rationem justitiæ, sed congruentiæ, vel decentiæ, et in hoc est punctum difficultatis.

26. *De quo merito Semipelagiani loquerentur.* — Propter hanc ergo causam, aliquibus videtur necessario dicendum, Semipelagianos posuisse in illo suo initio fidei, vel salutis meritum de condigno. Quia non putant aliter posse habere efficaciam rationem, qua Augustinus, et alli Patres infra citandi, contra eos utuntur, quod destruerent rationem gratiæ. Unde Augustinus sæpe, in hoc pares facit Semipelagianos, et deteriores Pelagianis. Infert enim contra illos, quod ex eorum sententia sequatur, gratiam Dei secundum merita nostra dari : quod Pelagius retractare coactus est, et ne ipse damnaretur subdole retractavit, vel damnavit. Et eodem modo acerrime impugnat Faustum Joannes Merentius in responsione ad Hormisdam, in tom. 4 Bibliothecæ. At Pelagius ponebant meritum de condigno in

operibus liberi arbitrii respectu gratiæ, ut constat. Et sine dubio in hoc sensu videtur damnata illa propositio in Concilio Palæstino: illum enim sensum, ipsum nomen *meriti* simpliciter dicti præ se fert. Denique hoc etiam sensu necessario videtur intelligendum, quod Paulus ad Romanos 11. cap, infert. *Si autem gratia, jam non ex operibus.* Ut enim consequentia bona sit, oportet intelligi de merito de condigno. Atque ita exposuit ibi Cardinalis Toletus, ubi eodem modo intellexit Semipelagianorum sententiam, ejusque damnationem. Nec putat pertinere ad illum errorem, quod in bonis operibus liberi arbitrii, aliquod meritum de congruo divinæ gratiæ, etiam quoad primum ejus auxilium, ponatur. In qua sententia est etiam Vega, lib. 8. in Trid., cap. 5, et videtur fuisse plurium scholasticorum, ut capitibus sequentibus videbimus : qui post Concilium Arausicanum, et post totam disputationem Augustini, Prosperi, et aliorum contra Semipelagianos, scripserunt. Non est enim verisimile, aut ignorasse definitionem tantorum Patrum, aut contra illam opinatos fuisse, ergo intellexerunt eam solam tendere ad excludendum meritum de condigno ab operibus moralibus liberi arbitrii, quod Semipelagiani eis tribuebant.

27. At profecto difficile est hunc sensum attribuere Semipelagianis, solum ut argumentatio Augustini contra illos efficax sit. Primo, quia nullibi Augustinus ipse, vel Prosper hunc sensum in eis explicarunt, sed vel absolute locuti sunt, vel si quidpiam addunt, potius est ad extendendum locutionem ad omne meritum. Tale est illud Augustini de Prædestinatione Sanctorum, c. 20: *Videte si quid agitur isto modo, nisi ut gratia secundum merita nostra detur quolibet modo, ac sic gratia, non sit gratia.* Ubi pondero particulam illam, *quolibet modo,* nam ampliat meritum ad quemcumque modum meriti. Secundo, quia Cassianus videtur expresse excludere meritum de condigno, Collat. 13, c. 9, et lib. 12, de Institut. renunc., c. 11 et c. 14. Inter alia sic inquit: *Dicimus enim secundum Salvatoris sententiam, dari quidem petentibus, et aperiri pulsantibus, et a quærentibus inveniri, sed petitionem et pulsationem, et inquisitionem nostram non esse condignam, nisi misericordia Dei id quod petimus, dederit, etc.* Ubi satis expresse excludit condignitatem ex parte nostri initii, imo statim solum quamdam occasionem videtur illi tribuere, dicens: *Præsto est, occasione tantummodo a nobis bonæ voluntatis oblata ad hæc omnia conferenda.* Unde Hilarius in dicta epistola refert, solitos fuisse Gallos, sic pro se respondere: *Nec negari gratiam, si præcedere dicatur talis voluntas, quæ tantum medicum quærat, non autem quicquam ipsa jam valeat.* Tertio, quia nulla est sufficiens ratio præsumendi, Massilienses posuisse in hoc initio meritum de condigno. Nam principalis error Pelagii in hoc positus fuit, ipsi autem a Pelagio dissentiebant in reliquis omnibus, solum, ut Deum ab acceptione personarum liberarent, et salutem constituerent in potestate cujuscumque hominis adulti, hanc qualemcumque differentiam ex parte hominum quæsierunt, ad quam profecto non est necessarium meritum de condigno, sed quodcumque aliud sufficit.

28. *Meritum etiam imperfectum est contra gratiam, si non sit ex gratia.*—Quocirca vel hanc posteriorem partem, ut veriorem supponendo, vel certe ab illa controversia abstrahendo, dicendum est, efficax esse fundamentum Augustini contra illos, quod nimirum rationem gratiæ destruerent, posito merito primæ gratiæ ex solis viribus liberi arbitrii, qualecumque illud posuerint, sive de congruo. Quod imprimis probatur auctoritate ejusdem Augustini, et aliorum Patrum, qui eum secuti sunt. Nam quod hic sit sensus Augustini, constat, quia ita negat meritum primæ gratiæ auxiliantis, sicut admittit mereri peccatorem per fidem auxilia ad pœnitentiam agendam, vel charitatem obtinendam. Et de hoc eodem merito dicit, per illud destrui rationem gratiæ in dono, quod ratione illius datur, si fides sit ex natura, et non ex gratia. At certissimum est, illud meritum solum esse de congruo, etiam in actu fidei infusæ, vel quocumque alio, quem facit homo existens in statu peccati mortalis, ex auxilio supernaturali Dei; ergo idem sentit de operibus naturæ, si in eis quodlibet meritum gratiæ, etiam de congruo tantum, ponatur. Id autem constat præcipue ex dicto libro de Prædestinatione Sanctorum, et de Bono persever., et ex epistolis 105 et 106, et 1 Retract., cap. 9, et ante exortos Semipelagianos eodem modo illam sententiam impugnaverat, lib. 1, ad Simplicianum, q. 2, et lib. 2, de Peccat. mer. et remiss., cap. 17, lib. 4, contra Julianum, cap. 3, et lib. 2, contra duas epistolas Pelagii, cap. 17.

29. Secundo, in hac sententia, et fundamento imitati sunt Augustinum fere omnes posteriores Patres, Prosper contra Collatorem, id est Cassianum, præcipue contra ejus collationem 13, cap. 11 et 12, et ad objectiones

Gallorum, præsertim ad 4, Fulgentius, lib. 1, ad Monimum, et expressius libro de Incarnat. et gratia, cap. 18, et Petrus Diaconus, libro de Incarnat. et gratia, cap. 8, Isidorus, libro de Summo Bono, cap. 3, Anselmus, libro de Concor. præscientiæ et prædestin., et super Paulum, locis infra referendis, optime Gregorius, lib. 33 Moral., cap. 20, alias 25, circa illa verba Job, cap. 45 : *Quis ante dedit mihi, ut reddam ei?* ubi Massiliensium sententiam tacito nomine impugnat. Magis tamen uti videtur primo argumento supra posito, et testimoniis Scripturæ sacræ, quæ illud confirmant, verumtamen etiam hoc posterius indicat, dicens : *Si quid nos bone operationis dedimus, ut ejus gratiam mereamur, ubi est quod Apostolus dicit, gratia salvati estis, etc.* Atque ad idem applicari potest quod lib. 17, Moral., cap. 10, alias 11, dixerat, explicando illa verba Job, *Cujus adjutores*, et conjungendo illa cum verbis Pauli 1, Corinth. 3 : *Coadjutores Dei sumus.* Nam hoc posterius, servato debito ordine, verum est, illud vero prius dicitur propter eos, qui plus justo sibi arrogant : unde ait Gregorius, *Qui de sensu suo alta sapiunt, esse humiliter adjutores Dei nolunt, quia dum se utiles Deo esse æstimant, a fructu se utilitatis alienant.* Videri etiam potest, lib. 24, cap. 6, ad finem, alias, cap. 12, et Hom. 9, in Ezechiel., et lib. 1, Dialog., cap. 4. Denique Bernardus, egregie vim hujus rationis indicavit, serm. 67, in Cantica, dicens: *Non est quod gratia intret, ubi jam meritum occupavit. Nam si quid de proprio inest, quantum est, gratiam illi cedere necesse est, deest gratiæ quidquid meritis deputatur.* Ac si diceret, meritum ex se gratiam excludit, consideratis propriis rationibus utriusque secundum se : tamen quia multiplex potest esse meritum, quantum illud est, tantum minuit de ratione gratiæ. Rursus, serm. 74, post gratiæ commendationem, subdit : *Quod si quis dicat, Gratia Dei sum id quod sum, studeat autem captare gloriolam, pro gratia, quam accepit, nonne fur est, et latro?* Ubi alludere videtur, ad id 1. Corinth. 3. *Quid gloriaris quasi non acceperis?* Per illud autem diminutivum, *gloriolam*, indicat, etiamsi quis non sibi tribuat justitiæ meritum, sed qualecumque, etiam in eo furem esse et latronem, dum gratiam, tanquam gratiam non recognoscit.

30. Tertio Concilium Arausicanum, cap. 6, non solum contra sententiam Semipelagianorum definit, sed favet etiam fundamento sumpto ex repugnantia meriti et gratiæ, sive meritum de condigno, sive de congruo vocetur, si naturæ viribus tribuatur. Quia nihil distinxit Concilium, et non est verisimile reliquisse hoc subterfugium Semipelagianis. Sic ergo ait in dicto capite sexto : *Si quis sine gratia Dei credentibus, volentibus, desiderantibus, conantibus, laborantibus, vigilantibus, studentibus, petentibus, quærentibus, pulsantibus nobis misericordiam dicit conferri, non autem divinitus, ut credamus, velimus, et hæc omnia, sicut oportet, agere valemus, per infusionem et Spiritus sancti inspirationem in nobis fieri confitetur, aut humilitati, aut obedientiæ humanæ subjungit gratiæ adjutorium, nec ut obediens humillimus, ipsius gratiæ donum esse consentit, resistit Apostolo dicenti: Quid habes quod non accepisti?* 1, Corinth. 4, *et gratia Dei sum id quod sum*, 1, Corinth. 5. Ex quibus duobus testimoniis primum magis pertinet ad primum punctum, tamen etiam confirmat fundamentum positum contra Massilienses, quatenus Paulus addit : *Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis? Nam sensus est, quid gloriaris quasi non gratis acceperis*, ut etiam Concilium indicat. Alioquin Semipelagiani non contradicebant Paulo, fatebantur enim se accipere omnia dona gratiæ a Deo, et ita nihil subtrahebant donationi Dei seu acceptioni a Deo : tamen quia dicebant se accipere ex nescio quo merito suo, quod non per gratiam, sed per naturam habebant, consequenter gloriabantur de illis donis, tanquam de non acceptis, utique *gratis*, et consequenter tollebant veram gratiam. Aliud vero testimonium est evidentius, nam etiam Semipelagiani contendunt, hominem per gratiam esse id quod est, id est, justum et sanctum : et nihilominus dicit Concilium contradicere Paulo, dum sibi tribuunt meritum ejus gratiæ : ergo sentit, ex eo contradicere, quod meritum ponunt, contradictionem involvens cum gratia.

31. Et hoc ipsum confirmat idem Concilium in capitulis sequentibus, præsertim cap. 17, dum ait : *Fortitudinem Christianam Charitas facit, quæ diffusa est in cordibus nostris, non per voluntatis arbitrium, sed per Spiritum sanctum qui datus est nobis, nullis meritis gratiam prævenientibus.* Et cap. 18 : *Debetur merces bonis operibus, si fiant, sed gratia quæ non debetur, præcedit ut fiant.* Sic etiam Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 5, docet, exordium justificationis a gratia præveniente sumi, id est, *a vocatione qua nullis eorum existentibus meritis vocantur.* Ubi facile insinuat, ut vocatio habeat rationem gratiæ, necessarium esse, ut nullis existentibus meritis detur : dum autem

ait, *nullis*, omnia merita sive de condigno, sive de congruo excludit. Ad quod etiam adduci solet, capite octavo ejusdem sessionis, in quo Concilium exponit Paulum dicentem, hominem gratis justificari, *Quia nihil* (inquit) *eorum quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur*. Ubi necessarium videtur, ut intelligat excludi omne meritum, etiam de congruo, per illam particulam, *gratis*, tum quia hic est sensus verus Pauli, ut mox videbimus, tum etiam quia distincte et absolute negat omne meritum. Sed hic locus habet specialem difficultatem, quam in fine capitis tractabimus, ne a proposito divertamur.

32. Quarto, ex his Patribus et Conciliis sumitur præcipuum fundamentum hujus veritatis et probationis ejus, quod ex Scriptura sumendum est. De hac enim voce, *gratia*, loqui possumus, vel absolute et secundum totam latitudinem ejus: vel prout de illa Scriptura loquitur et prædicat gratiam Dei in hominibus salvandis. Priori modo negare non possumus, quia in aliqua propria et rigorosa significatione dicatur gratia, donum quod sine debito justitiæ datur, etiam si detur roganti et petenti, vel etiam bene merenti, secundum aliquam congruentiam. Quod patet ex frequenti usu illius vocis et ex communi sensu hominum: omnes enim intelligunt sibi gratiam fieri, quoties id donatur, quod ex justitia non debetur: multoque magis si a superiori donetur inferiori, quia superior magis videtur illo debito immunis. Et ratio est, quia gratia dicitur a gratis dando, ut sentit Paulus ad Romanos, cap. 4 et 11, gratis vero dari dicitur, quidquid non datur ex debito simpliciter, debitum autem simpliciter est maxime debitum justitiæ, ergo quidquid sine tali debito datur, gratis dari non immerito dici potest, et consequenter esse etiam gratiam. Atque hoc modo omne donum nobis collatum a Deo gratis, id est, sine talis justitiæ merito, potest gratia appellari, ut significavit D. Thomas, 1, 2, quæst. 110, art. 1; scholastici communiter in 2, dist. 4. Atque ita etiam creatio, vel alia dona naturalia possunt gratia vocari, qua significatione abusus est Pelagius in Concilio Palæstino, ut Patres illius Concilii deciperet, ut testis est Augustinus, Epistola 105, et libro de Gratia Christi, et sæpe alias.

33. Nihilominus in Scriptura magis propriam et restrictam habet significationem hoc nomen *gratia*. Unde Augustinus cum aliis quatuor Episcopis in Epistola ad Innocentium (quæ habetur ante 27 Epistolam Innocentii,) et est 95 inter Epistolas Augustini, aiunt, quod *licet donum creationis non improbanda ratione possit gratia vocari, mirum est tamen si ita appellatam in nullis legitimis, propheticis, evangelicis apostolicisve litteris legimus. Sed illam quam Scriptura simpliciter gratiam vocat, qua prædestinati vocamur et glorificamur*. Et idem sentit Hieronymus, dialogo primo contra Pelagian., et Epistola 159, ad Cyprianum, et congruentia reddi potest, quia expensa proprietate gratiæ, quatenus dicit, non solum amorem et benevolentiam extrinsecam, (de hac enim significatione nunc non agimus) sed donum gratis datum nobis a Deo, sic propriissime convenit, imprimis in hæc supernaturalia dona et non in naturalia, et ideo solet ab Augustino et scholasticis gratia a natura distingui. Unde creatio non proprie vocatur gratia; quia licet res omnino gratis creatæ fuerint a Deo, et ita ipsum esse possit dici donum a Deo gratis collatum, tamen quia creatio non supponit personam cui fiat donatio, ideo non tam gratia quam aliquid ante gratiam censetur. Quo etiam modo significat D. Thomas, 1. part., quæst. 11, art. 4, ad 4, non reperiri in opere creationis propriam misericordiam, sed solum quodam modo, sed secundam quamdam proportionem, quia cum non supponat rem aliquam, nec miseriam proprie supponit. Sic ergo propria gratia supponit capacitatem aliquam, atque adeo rem ipsam cui fieri possit. Ideoque cum gratia dicitur dari gratis, illud *gratis*, non puram negationem significat, sed quasi privationem (ut sic dicam) quia supponit in eo cui fit gratia, capacitatem aliquam juris seu debiti, ita ut *gratis* dicat negationem debiti respectu subjecti capacis, quæ capacitas supponit existentiam, et consequenter creationem. Præterea propria gratia supponit rationalem naturam, et ideo gratia non dicitur proprie fieri brutis, sed rationalibus creaturis. Creatio ergo, quæ rationalem creaturam non supponit, sed facit, non dicitur proprie gratia. Atque hinc etiam est, ut supposita creatione, quidquid naturæ ipsi consecutione quadam naturali debitum est, proprie gratia non dicatur, ut conservatio, concursus ad natura opera et similia: quia qui dat formam, dat consequentia ad formam, unde illa non censetur nova liberalitas distincta a creatione, ideoque sicut creatio, ut sic, non comprehenditur sub gratia, ita nec illa omnia quæ ad illam consequuntur.

34. Ex quo ulterius intelligimus, gratiam Dei theologice vel dogmatice sic vocatam, non solum excludere debitum justitiæ, sed etiam

debitum illud connaturalitatis, quo deberi dicuntur naturæ ea quæ illi connaturalia sunt, vel quæ naturaliter postulat, quasi jure suo. Nam etiam id quod est sic debitum, non omnino gratia donatur, in se ac formaliter spectatum. Imo loquendo moraliter naturalia bona, non tam per se donari quam condonari cum alio videntur: unde, si illud aliud non est gratia, neque cætera gratiæ censentur. Ex quo ulterius intelligere possumus, si quid est debitum naturæ, ex vi operum quæ suis propriis et solis naturalibus viribus efficit, non esse veram gratiam, prout de gratia Scriptura loquitur, sive illud debitum vocetur justitiæ, sive congruitatis moralis, sive solius connaturalis, quia totum hoc non transcendit rationem doni naturæ debiti. Declaratur in actionibus physicis, quando enim homo generat hominem, licet non possit generationem perficere, nisi Deo creante animam filii, tamen quia illa creatio debita est connaturaliter, disponente homine materiam corporis humani, eo modo quo per naturalem actionem potest, ideo illa non censetur specialis liberalitas DEI vel gratiæ. Similiter in moralibus, faciente homine per naturæ vires actus virtutis vel scientiæ, sequitur habitus, non sine nova et libera actione Dei, et tamen habitus non potest gratia vocari, quia ejus effectio, ut est a Deo, naturali hominis actioni debita est. Ipsa etiam beatitudo naturalis debita esset homini per naturam bene operanti, non debito justitiæ (ut suppono, quia justitia cum Deo non est naturalis homini) sed ex providentia quadam generali, debita ab auctore naturæ, non solum ut creatore, sed etiam ut morali gubernatore; et hoc satis est, ut illa non sit gratia, quia non tam est nova liberalitas quam naturaliter consequens ad aliam priorem, quæ vera gratia non fuit, ut declaravimus. Sic igitur hoc titulo repugnat, veram gratiam, de qua Scriptura loquitur, esse debitum ex vi operum solis viribus naturæ factorum, sive sit sermo de debito justitiæ, sive de alio minori, quia illud qualecumque sit, sufficit, ut sit connexio quædam et naturalis consecutio inter tale donum et primam conditionem naturæ, intervenientibus aliis concursibus naturaliter debitis. Hoc ergo modo sufficienter deducitur, repugnare gratiæ, quod fit ex operibus solius liberi arbitrii, quia vel donum quod datur, habet naturalem connexionem cum illis operibus, vel non: si non habet, ergo nullo modo propter illa datur; si habet, jam non est gratia, sed naturæ donum. Et hoc fortasse sensu dictum est a Paulo, ad Romanos, tertio et quarto, et ad Galatas, secundo et tertio: non justificari homines ex operibus, utique naturæ viribus elicitis, quamvis illa locutio alias habeat expositiones, ut mox dicemus.

35. *Conditiones donationis perfectæ.*—Accedit ulterius, quod peculiari modo repugnat rationi gratiæ, ut in remunerationem operis fiat, etiamsi talis remuneratio non sit ex justitia debita, sed ex quovis titulo obsequii seu gratitudinis. Quod explicari potest ex his quæ de pura donatione tradunt leges civiles. Nam in leg. 1, ff. de Donat., tria requiruntur ad propriam donationem. Unum est, ut res donata statim fiat accipientis, alias potius erit promissio. Aliud est, ut res donata amplius non revocetur ad donantem, quia si est revocabilis, non erit donatio simpliciter, sed secundum quid, vel conditionata. Tertium est, ut donator propter nullam aliam causam moveatur ad donandum, nisi ut exerceat munificentiam et liberalitatem, id est, ut non det propter aliquam remunerationem, etiam antidoralem seu gratificativam, ut ibi Bartolus exponit, et Panormitanus, in Rubr. de donation. Et sumitur ex lege *Aquilius*: alias *Attilius*, ff. de Donat., et ex capite *Per duas*, extra, eodem titulo. Gratia autem est donatio singularis et perfecta beneficiorum Dei, ad salutem pertinentium, ut docuit Augustinus de prædestinatione Sanctorum, cap. 10. *Inter gratiam et prædestinationem hoc tantum interest, quod prædestinatio est gratiæ præparatio: gratia vero jam ipsa donatio.* Et ita Scriptura sacra de illa loquitur, tanquam de perfecta donatione: *Vobis donatum est pro Christo, non solum ut in eum credatis,* ad Philipp., primo. *Et charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis,* et similia. Reperiuntur ergo in donis gratiæ tres illæ conditiones perfectissime et exactissime.

36. *Gratiam habere conditiones perfecti doni.*—Prima est clara, quia gratia dicit donum, ita nobis exhibitum, ut in eo ipso fiat ejus cui donatur, et adeo sit ejus, ut sit in potestate, et dominio ipsius illud abjicere vel retinere, propter quod aiebat Paulus 2, Corinth. 6: *Hortamur vos ne in vacuum gratiam Dei recipiatis.* Secunda item conditio certissima est, quia Deus quantum est ex se, irrevocabiliter donat gratiam sanctificantem et dona quæ ad illam necessaria sunt. Quamvis enim gratias gratis datas donet interdum ad tempus, et auferat pro suo arbitrio, idemque faciat in aliquibus donis supererogationis, et extraordinariis, tamen in donis vel auxiliis gratiæ sanctificantis nemi-

nem, præsertim justum deserit, nisi prius deseratur ab ipso, ut Concilium Tridentinum tradidit. Sic igitur irrevocabilis est donatio talis gratiæ, ac proinde perfecta donatio. Et fortasse conditionem hanc insinuavit Paulus ad Romanos 11, dicens: *Sine pœnitentia sunt dona, et vocatio Dei.* Quamvis enim specialiter videatur loqui Paulus de donis profectis ex electione et prædestinatione, quam Deus semel conceptam mutare non potest, ut dicant verba proxime præcedentia: *Secundum electionem autem charissimi propter Patres:* nihilominus de donis gratiæ justificantis in universum vera est illa sententia: non quia homo non possit perdere gratiam semel consecutam, *sed quia* (ut divus Thomas ibi ait) *etiam temporale donum et temporalis vocatio non irritatur per mutationem Dei, quasi pœnitentis, sed per mutationem hominis qui gratiam Dei abjicit, secundum illud ad Hebr.* 12*: Contemplantes ne quis desit gratiæ Dei.*

37. Tertia conditio est, quæ maxime ad propositum nostrum refert, eamque in hac donatione gratiæ servari, imprimis colligi potest ex perfecta ratione donationis, quam in illa reperiri necesse est, cum Scriptura sacra ubique significet, in illa maxime ostendere Deum summam liberalitatem ac liberrimam voluntatem in donis suis distribuendis. Quo sensu ait Paulus ad Eph. 1 : *Prædestinasse nos Deum in adoptionem filiorum per Jesum Christum, secundum propositum voluntatis suæ in laudem gloriæ gratiæ suæ.* Significat enim his verbis, voluisse Deum hanc esse maximam gloriam et commendationem gloriæ suæ, quod secundum propositum voluntatis suæ, ad ostendendum munificentiam suam et liberalitatem, ac libertatem in donando, eam tribuat, et non ex causa aliqua ex parte recipientium illam. Et ideo aliis locis cavet, ne homines in hac parte aliquam gloriolam (ut Bernardus dicebat) sibi usurpent, sed totum Deo tribuant. Et hoc est, quod statim, cap. 2 ejusdem Epist. subjungit: *Concedere nos fecit in cœlestibus in Christo Jesu: ut ostenderet in sæculis supervenientibus abundantes divitias gratiæ suæ, in bonitate super nos in Christo Jesu.* Ostendens autem quam liberalis sit hæc gratia, subdit: *Gratis enim estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis. Dei enim donum est, et non ex operibus, ut ne quis glorietur.* Ubi primum expendenda est illa particula: *Et hoc non ex vobis,* excludit non omnem causam ex parte recipientium, et in hoc constituit perfectionem hujus gratiæ. Et in hoc sensu ait esse donum Dei, quasi per antonomasiam, ac denique *non ex operibus,* quæ negatio universalior est, quam esset dicere, non ex meritis de condigno. Fuit autem illa tota amplitudo necessaria, ut locum haberet, quod subdit: *Ut ne quis glorietur.* Quacumque enim ratione gratia esset ex operibus solius naturæ, non excluderetur omne id, unde posset homo gloriari.

38. Eamdem vim habent illa verba, 1. Corinth. 4 : *Quis enim te discernit? Quid habes, quod non accepisti ? Quod si accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis ?* Quod necesse est intelligi de acceptione per donationem perfectam, summeque liberalem, superantem imprimis omne naturæ debitum. Nemo enim unquam gloriari potuit quod aliquid habeat non acceptum a Deo, saltem ut auctore naturæ, neque quod possit bonum morale efficere, sine Deo, saltem influente, ut auctore naturæ. Cum autem loquatur Paulus de bonis, quibus fideles ab infideli, vel justus ab injustis discernitur, significat, debere talia recognosci, ut singulari dono accepta ultra omne naturæ debitum. Ac proinde in eorum susceptione nullam gloriam sibi debere homines usurpare, usurparent autem non parvam, si suis viribus possent illa aliquo modo emereri : tantumque tollerent de gloria debita divinæ liberalitati, ac perfectæ donationi, ut Bernardus aiebat, et tracta late, Augustinus, lib. de prædestinatione Sanctorum, cap. 4, et seqq. Denique ob hanc causam Paulus ad Roman. 9, totam radicem et originem distributionis gratiæ revocat in divinam voluntatem, dicens : *Moysi enim dicit, miserebor, cui miserebor, et misericordiam præstabo, cui miserebor ;* utique quoad radicem et primam originem. Quo sensu concludit : *Igitur non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei.* In solam ergo Dei voluntatem et misericordiam facit Paulus ultimam resolutionem gratiæ, quia prima gratia est pura donatio, atque adeo ex sola liberalitate donantis facta sine causa ex parte ejus, cui donatur.

39. *Meritum de congruo primæ gratiæ esse contra rationem gratiæ.* — Ex his ergo principiis et testimoniis satis manifestum est, meritum etiam de congruo excludere gratiam, prout de illa Scriptura loquitur, nam dicit ita gratis dari, ut omnem excludat respectum ad quodlibet meritum recipientis et oriatur solum ex libera munificentia donantis. Quod saltem necesse est verum esse ratione primæ gratiæ, seu vocationis, quæ est radix cæterarum gratiarum, ut egregie notavit Augustinus, lib. 1, quæst. ad Simplic., quæst. 2, ubi inter alia, habet illam sententiam, *Non ideo dictum esse*

putandum est, non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei, quia nisi Dei adjutorio non possumus adipisci, quod volumus, sed ideo potius, quia nisi ejus vocatione præventi non bene volumus. Et lib, 83 quæstionum, q. 68, ubi habet illa verba singularia : *Licet quis sibi tribuat, quod veniat vocatus, non potest sibi tribuere quod vocatus sit.* Consonatque huic veræ intelligentiæ gratiæ et illius dictionis *gratis,* illa sententia Pauli: *Quis prior dedit illi et tribuetur ei ?* Nam si homo suis viribus aliquod obsequium offert Deo, propter quod meretur quocumque modo retributionem gratiæ, jam prius daret Deo et retribueretur ei. Et seclusa Scriptura, est per se hoc satis rationi consentaneum, quia omne meritum etiam de congruo requirit proportionem aliquam fundatam, vel in conditione, seu dignitate personæ operantis, vel saltem ipsius operis : quod si quis velit, addat etiam promissionem Dei. At nihil horum reperitur in actibus naturæ viribus elicitis, et ad supernaturalem gratiam comparatis : ergo probatur minor, quia persona supponitur originali peccato infecta, agimus enim de homine nondum justificato, imo etiam homo in pura natura est per se satis improportionatus ad tale meritum: cum de se non habeat ordinem ad supernaturalem finem. Opus item est omnino improportionatum, quia in se est inferioris ordinis, et per nullum alium actum elevatur, vel refertur ad superiorem ordinem, aut finem. Promissio denique nulla extat, ut magis ex sequentibus constabit: ergo nulla est ratio, aut conditio vel minimi meriti.

40. *Meritum impetratorium repugnare primæ gratiæ.* — Atque ex his tandem concluditur, nec meritum impetratorium admittendum esse in opere aliquo viribus naturæ elicito respectu effectuum prædestinationis. Probatur ex duobus fundamentis hactenus tractatis, quia meritum impetratorium aliquod bonum est utile et valde conferens ad vitam æternam : ergo impossibile est fieri sine gratia Christi per solas vires naturæ, dicente ipsomet Christo : *Sine me nihil potestis facere.* Et in particulari probari hoc potest, quia meritum impetrarium, seu impetratio, (pro eodem enim nunc sumuntur) non est nisi mediante oratione : oratio autem non est impetratoria, nisi saltem fundetur in fide: ergo ut impetratoria sit, gratiam aliquam supponat necesse est: non ergo potest impetrari prima gratia per petitionem viribus naturæ factam. Quod eisdem fere verbis definivit Arausicanum Concilium, canone 3, dicens: *Si quis dixerit ad invocationem humanam gratiam dari et non potius gratiam efficere, ut digni invocemus, anathema sit.* Et sumitur etiam ex illo Pauli ad Roman. 10 : *Quomodo invocabunt, in quem non crediderunt ?* ut expendit Augustinus 4 contra Julianum, cap. 8. Item ex illo Joann. 15: *Si manseritis in me, et verba mea in vobis manserint, quodcumque petieritis, fiet vobis.* Ubi recte Chrysostomus, homil. 75. Facit etiam illud ad Hebr. 11. *Sine fide impossibile est placere Deo :* et illud Roman. 8: *Quid oremus sicut oportet nescimus, sed Spiritus postulat pro nobis.* Ex quibus concluditur ratio, quia oratio, ut sit impetratoria, imprimis debet esse Deo accepta : et ideo ex parte objecti, seu rei postulatæ esse debet conveniens : ex parte modi, debet esse cum fiducia, fundari etiam debet aliquo modo in Christo : at hæc omnia habere non potest, nisi sit ex fide et gratia : ergo.

41. Secundo probatur ex altero fundamento, quia talis impetratio excluderet rationem gratiæ : quia jam DEUS non daret gratiam ex sua magnificentia et liberalitate, sed intuitu invocationis humanæ. Dices, inter homines beneficium collatum petenti, quia petit, non excludit, quin sit omnino gratuitum: Respondeo, primo negando assumptum, quia licet non tollat, quin sit gratuitum, ut excludit hæc vox debitum justitiæ, vel gratitudinis : nihilominus diminuit rationem liberrimæ donationis, quia non sit ex sola voluntate et quasi interna dispositione donantis, sed ex causa aliqua ex parte petentis. Unde etiam vulgo dici solet, inter homines caro emi, quod petitur. Secundo respondeo, negando paritatem rationis. Nam inter homines, qui petit (ordinarie loquendo) non censetur præstare obsequium ei, a quo petit, sed solum desiderium, vel necessitatem suam manifestare. Respectu vero Dei oratio est verus cultus et obsequium, et sub ea ratione habet oratio vim impetrandi, ideoque quod impetratur a Deo, participat rationem cujusdam retributionis. Ac proinde necesse est, ut fundetur in gratia, quia nemo dare potest prius Deo, ut retribuatur ei. Denique ipsi etiam Pelagiani vocabant hoc meritum impetratorium et licet extenuarent illud dicentes esse minimum, tamen quantum est, tantum minuit de perfectione et veritate gratiæ, ut Bernardus cum Augustino dixit et ideo admittendum non est.

42. Tertiam probationem adjungere possumus, quia vel hoc meritum impetratorium habet infallibiliter effectum impetrandi a Deo, vel solum habet pro arbitrio Dei et quando ei

placet. Hoc posterius dicere non poterant Pelagiani, tum quia fundabant hoc meritum impetratorium in promissione illa : *Petite et accipietis:* tum etiam, quia repugnat fundamento eorum. Inciderent enim in easdem angustias, cur Deus exaudiat hunc ita orantem et non illum. Si enim pro arbitrio suo dat, vel non dat effectum sic postulatum, ergo pro suo arbitrio potest uni dare, vel alteri non dare, etiamsi æqualiter petant, ergo sequitur eadem acceptio personarum, quam ipsi contra Augustinum inferebant. Et tandem ratio et causa discretionis non revocatur in opus hominis, sed in voluntatem solam Dei, quod ipsi negabant. Si vero dicatur primum, multum valde tribuitur operibus naturæ : cur enim tenebitur Deus talem petitionem infallibiliter exaudire ? Aut enim hoc est ex ipsa rei natura et vi talis operis, et hoc vanum est, cum nulla sit proportio inter talem petitionem et gratiam. Nec fingi potest virtus, quæ faciat Deum infallibiliter dare, quod sic postulatur. Vel id oritur ex promissione divina et oportet illam ostendere ; nam promissiones Scripturæ loquuntur de petitione fundata in fide et in Christo, ut ostensum est, et capite sequenti iterum ostendemus. Simile argumentum et dilemma fieri potest, quia vel tale meritum impetratorium est conditio necessaria, sine qua Deus neminem adultum supernaturaliter vocat, vel non. Primum repugnat apertis Scripturis : *Inventus sum a non quærentibus me*, cum similibus. Unde nec ipsi Massilienses hoc dicebant, ut capite sequenti, de causa dispositiva, dicemus et probabimus, est enim de utraque eadem ratio. Si autem dicatur secundum, jam non potest ex tali causa reddi ratio prædestinationis, vel discriminis inter electos et non electos, ut de causa dispositiva latius dicemus, est enim, ut dixi, eadem utriusque ratio.

43. *An Semipelagiana opinio sit error damnatus.*—Ex his ergo satis (ut opinor) repugnata relinquitur Massiliensium sententia. Fundamentum etiam eorum eversum est, quia in his mere gratuitis, non habet locum personarum acceptio, etiamsi absque ulla causa ex parte recipientium inæqualis distributio fiat. Adhuc vero inquirere potest aliquis, in quo gradu damnationis sit hæc Semipelagianorum sententia, quoad illam partem de merito impetratorio, seu de congruo, aut minimo prout ipsi loquebantur. Nam de merito de condigno certum est, assertionem illam esse hæreticam, ut omnes scholastici sine controversia eam damnant, magis enim ad Pelagii errores, quam ad ejus reliquias pertinet. Estque evidenter contra testimonia Scripturæ, supra adducta et in multis Conciliis damnata est. Primum in Palæstino, ut refert Augustinus, Epistol. 106. Deinde in Milevitano, tempore Innocentii Primi, cujus decreta, quod hanc partem fere transcripsit Concilium Africanum toto orbe receptum, ut ait Prosper ad objectionem Gallorum, cap. 9. Eademque veritas in Concilio Arausicano, et postea in Tridentino confirmata est.

44. At vero quoad alteram partem de merito de congruo, videtur difficile illam sententiam, ut hæreticam damnare. Primo, quia illam plane secuti fuerunt multi scholastici, quos capite sequenti referemus. Secundo, quia nec ex Scriptura sacra aperte colligitur, nec in Conciliis sub illa speciali intelligentia, vel declaratione aperte traditur, nec per evidentem consequentiam colligitur. Tertio, quia per hoc non sit manifesta injuria gratiæ Dei, quia bonum opus morale etiam est beneficium Dei, esto non pertineat ad beneficia gratiæ et quando sit ab homine, qui plus facere non potest, habet illam generalem congruentiam, quæ in omni prudenti gubernatione locum habet, quod qui bene utitur beneficiis receptis, prout potest, quantum in ipso est, meretur juvari, ut plus possit, quæ congruentia non tollit, quin hoc posterius beneficium sit vera gratia. Addo denique, magna consideratione dignum esse quod Concilium Tridentinum, hoc clare non attigit. Unde non videtur judicasse hoc pertinere ad dogmata fidei, cum ibi omnia tradat necessaria ad doctrinam de gratia et libero arbitrio, contra Pelagianos et Lutheranos tuendam. De Concilio item Arausicano non constat in illo sensu fuisse locutum, et aliqui dubitant, an ejus definitiones faciant certam fidem, cum provinciale sit.

45. *Concilii Arausicani auctoritas.*—Ut autem ab hoc ultimo respondere incipiam, omnino asserendum censeo, assertionem illam Semipelagianorum in sensu ab eis intento pertinere ad dogmata damnata. Nam sine dubio hæc fuit mens Concilii Arausicani, quod specialiter contra reliquias Pelagianorum, post damnatum Pelagium exortas, coactum est. Quod autem illæ etiam reliquiæ a vera fide deviarent, satis in primo capite ejusdem Concilii significatur illis verbis : *Pervenit ad nos esse aliquos, qui de gratia et libero arbitrio minus caute et non secundum fidei catholicæ regulas sentire velint.* Et ideo contra illam sententiam canones, tanquam fidei regulas, ac definitiones tradit. De auctoritate vero illius

Concilii dubitare non licet. Primo, quia communi consensu Ecclesiæ receptum est, neque ullus doctor catholicus ausus est illi contradicere, sed si qui ab illius doctrina dissentire videntur, vel illud ignorarunt, cum nullam ejus mentionem faciant, vel in alio sensu illud intellexerunt, ut mox videbimus. Secundo, quia in primo capite ejusdem Concilii, sic dicitur. *Unde et nobis secundum auctoritatem et admonitionem Apostolicæ Sedis, justum et rationabile visum est, ut pauca capitula ab Apostolica nobis Sede transmissa, quæ ab antiquis Patribus, de certis Scripturarum voluminibus in hac præcipue causa collecta sunt, ad docendum eos, qui aliter quam oportet sentiunt, ab omnibus observanda proferre et manibus nostris subscribere deberemus.* Ex quibus verbis constat, non oportere novam confirmationem accessisse illi Concilio, postquam veritatem definivit, quia antecedenter (ut sic dicam) illam habuit, per instructionem particularem Apostolicæ Sedis. Unde in fine ejusdem Concilii dicunt Patres, se subscribere definitioni antiquorum Patrum et suæ. A quo autem Pontifice illa capitula missa fuerint, et an sint illa eadem ad litteram, quæ in illo Concilio continentur, nobis non constat. Certum autem videtur, fuisse missa vel a Leone, sub quo illud Concilium celebratum est: vel a Cœlestino, cujus tempore Semipelagiani exorti sunt, ut ex Epistola 1, Cœlestini ad Episcopos Galliæ intelligere licet. Illam enim Epistolam, mortuo jam Augustino, in defensionem ejus scripsit Cœlestinus contra Massilienses: unde etiam doctrinam ejus, saltem quatenus Massiliensibus contrariam satis approbat. Præterea in cap. 8, 9 et 11, ejusdem Epistolæ, satis eadem sententia Semipelagiana damnatur et ibi virtute tota doctrina Arausicani Concilii continetur. Verum est tamen, nonnullum esse dubium, de auctoritate illorum capitum, quia quantum colligitur ex contextu et ex stylo, videntur potius adjuncta Epistolæ Cœlestini post caput secundum, quia in fine illius videtur concludi Epistola, ut ibi in margine adnotatur. Nihilominus Petrus Diaconus, libr. de Incarnat. et Gratia, cap. 11, illa capita, tanquam Cœlestini refert: et jam magnam obtinuerunt auctoritatem et ad minimum creduntur fuisse Prosperi ; et non sine consultatione Pontificis ibi adjuncta. Præterquam, quod ex aliis pontificibus multa illorum referuntur. Hormisda etiam Papa in Epistola ad Possessorem, in fine, tom. 4, Bibli. Sanctorum, mentionem facit capitulorum Apostolicæ Sedis, quæ in scriniis servabantur, et doctrinam de gratia contra Semipelagianos continebant. Quæ forte erant illa Cœlestini, vel alia missa ad Patres Concilii Arausicani, (quanquam etiam illa Epistola Hormisdæ incerta est.) Quisquis vero fuerit Pontifex, qui illam instructionem ad Concilium Arausicanum misit, non potest esse dubium, quin doctrina illius Concilii, quantum ad id quod intendit, certa de fide sit: intendit autem damnare Semipelagianam doctrinam, præcipue quoad ponendum initium fidei, salutis, aut perseverantiæ, ex parte hominis. Accedit, definitionem illam confirmatam plane esse auctoritate Concilii Tridentini, sess. 6, cap. 5.

46. Nihilominus non audeo dicere esse de fide, definitionem hujus Concilii, vel Tridentini ita esse intelligendam, ut, cum dicunt initium justificationis conferri nobis sine meritis, excludere intendant non solum meritum de condigno, sed etiam omne meritum de congruo. Nam post illud Concilium multi doctores graves et sine dubio magni theologi, qui illud non ignorarunt, sed diligenter evolverunt, non damnant illam sententiam, ut hæreticam, imo nec ut erroneam, vel censura dignam. Et Vega, lib. 8, in Trident., cap. 4 et seqq., contendit particulam, *gratis*, cum dicimur gratis justificari, vel gratia dicitur gratis dari, excludere merita de condigno, non de congruo et ita intelligit doctrinam Concilii Tridentini, in cap. 8, sess. 6. Idemque significat Toletus, in Epistola ad Rom., cap. 8, annot. 31, ait enim, gratiæ solum opponi meritum, quod ex justitia est, ideoque non tollere rationem gratiæ, qui ex parte hominis ponunt aliquam causam ejus, dummodo non ponant meritum de justitia. At meritum de congruo, licet sit aliqualis causa, non vero inducit rationem justitiæ. Antiqui etiam scholastici non dubitant meritum de congruo attribuere his operibus moraliter bonis. Difficile ergo est, illam sententiam in illo sensu, ut hæreticam damnare, cum in propriis terminis damnata non sit et illationes non sint evidentes.

47. *Censura Semipelagianæ doctrinæ.*—Esto vero illa sententia de merito de congruo primæ vocationis, fundato in opere solis viribus naturalibus, non sit aperta hæresis, vel error in fide, censeo esse omnino falsam et vitandam doctrinam, et quæ in præsenti tempore multorum aures offendit, nec sine magno fundamento. Primo, quia duo fundamenta adducta contra illam sententiam in eo sensu explicatam et testimonia Scripturæ, in omnibus fun-

dantur, sunt vigentissima. Secundo, quia Concilium Arausicanum absolute damnat ponentes originem gratiæ a nostris meritis : et Tridentinum cum distributione dicit, nullis præcedentibus meritis. Et profecto valde confuse loquerentur, ita indistincte definiendo, si aliquod genus meriti admitti posset. Maxime, cum valde probabile sit, eos contra quos definiunt, non posuisse perfectum meritum. Tertio, quia idem argumentum sumitur ex Patribus, præsertim Augustino, Prospero, Fulgentio et Bernardo, supra citatis locis. Et ex D. Thoma, 1, 2, q. 112, art. 2 et 3, contra Gentes, cap. 159, et ex aliis scholasticis, quos capitis sequentibus referemus.

48. Quarto, quia interrogo, an opus morale viribus naturæ elicitum habeat hoc meritum gratiæ (qualecumque illud sit) natura sua, vel ordinatione divina. Primum, et est contra rationem et Paulo dissentaneum. Quomodo enim potest actus ordinis inferioris ex se mereri donum superioris ordinis? Aut quomodo non haberet inde multum, unde gloriari possit, quasi non acceperit? Si autem dicatur secundum, primo intelligi non potest, quod actus de se non meritorius fiat meritorius ex sola ordinatione divina, non mutata qualitate, vel dignitate morali operis, vel operantis. Quamvis enim ordinatio, vel promissio Dei possit conferre ad inducendum debitum justitiæ, vel fidelitatis, tamen ad dandum valorem necessarium ad meritum non potest esse satis, nisi actus etiam moraliter immutetur. Et deinde, talis ordinatio Dei sine fundamento asseritur, ut magis ex sequentibus capitulis patebit. Sit ergo constans et certum, non dari causam meritoriam prædestinationis ex parte effectuum ejus, saltem quoad primam gratiam, ex qua cætera pendent. Rationes autem, quæ contra hanc veritatem supra insinuatæ sunt, vel fieri possunt, partim in discursu hujus capitis sunt solutæ, partim expedientur in sequentibus.

49. *Tractatur locus Concilii Tridentini, sess. 6, cap. 8.* — Unum vero dubium hinc prætermitti non potest, quod nascitur ex Concilio Tridentino, sess. 6, cap. 8, ubi sententiam Apostoli dicentis, homines gratis justificari exponit in hunc modum : *Gratis autem justificari ideo dicimur, quia nihil eorum, quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur.* Interrogo enim quo sensu loquatur ibi Concilium de justificatione. Nam sicut generatio duobus modis a philosophis sumitur, vel præcise pro introductione formæ substantialis, vel collective, prout incipit a dispositionibus, totamque præcedentem alterationem includit; ita justificatio sumi potest, vel pro sola infusione gratiæ justificantis, quia revera per illam efficitur homo justus et non antea; estque hæc acceptio maxime usitata inter theologos, præsertim scholasticos; et in eodem sensu videtur accipi in descriptione justificationis, quam Concilium Tridentinum tradit, capite quinto. Tamen etiam sumi solet justificatio pro tota mutatione supernaturali, quæ præcedit ante infusionem gratiæ habitualis : quomodo videtur loqui de justificatione idem Concilium, cum progressum ejus describit, capite septimo, etc. Igitur in illo capite octavo, non videtur posse loqui de justificatione hoc posteriori modo : nam initium justificationis hoc modo sumptæ est fides, vel quæ præcedit vocatio ad fidem : at Concilium ibidem supponit, fidem antecedere justificationem, quia dicit, *nihil eorum, quæ justificationem antecedunt, sive fides, sive opera,* illam mereri, ergo non loquitur de justificatione in illa amplitudine. Si autem loquitur in priori sensu de justificatione formali, seu substantiali (ut sic dicam) quando dicit, fidem illam non mereri, necesse est, ut intelligat de merito de condigno, quia per fidem mereri possumus de congruo seu impetratorie justificationem, teste Augustino, Epistola 105 et 106, et de Prædestinatione Sanctorum, capitis tertio et quarto. Ergo ex doctrina et interpretatione Concilii, cum Paulus dicit, hominem gratis justificari, solum intelligit, id est non ex merito de condigno. Ergo non erit contra Paulum dicere, hominem justificari, vel prædestinari ex merito de congruo, fundato in operibus moralibus, quia non repugnabit gratiæ ut sic, nec illi particulæ, *gratis.*

50. Respondeo, probabile quidem esse propter argumentum factum, sumere ibi Concilium justificationem, pro tota mutatione peccatoris, ut includit etiam dispositiones remotas ad justitiam, atque ita excludere omne meritum, tam de condigno, quam de congruo : solumque loqui de merito fundato in operibus liberi arbitrii, absque gratia factis. De his enim loquitur Paulus, quando dicit hominem non justificari ex operibus et justificari gratis. Unde cum Concilium inter ea, quæ antecedunt justificationem, numerat fidem, non loquetur de fide infusa et supernaturali, quia hæc velut pars est ipsius justificationis, ut recte objectum est. Unde illa particula *sive fides,* posita videtur a Concilio propter Semipelagianos qui dicebant, fidem esse a nobis et per illam im-

petrare nos cætera et ita loquebantur de fide naturali et acquisita, Concilium autem contra illos ait, talem fidem sive possibilis sit, sive non (de hoc enim nihil affirmat) non mereri justificationem. Secundo vero dicitur verisimilius videri, loqui Concilium de justificatione propria et formali, quia illam definierat, cap. 4 et can. 5, 6 et 7, dispositionem ad justificationem distinguit a justificatione : quod non habet locum, nisi respectu justificationis formalis. Item can. 3 et 4, eodem modo sumit *justificationis gratiam*, cum definit, *non posse hominem sine gratia credere*, etc., *sicut oportet ut ei justificationis gratia conferatur*, et nihilominus *libere se ad eamdem justificationis gratiam disponere*. Idem considerare licet in can. 7, 9, et denique in tota illa doctrina, ac definitionibus ejus. Durum ergo est solum illud, capite octavo, excipere, præsertim cum etiam sit satis violentum, fidem illam arctare ad humanam, seu acquisitam, cum in eodem capite et in reliquis, de vera fide semper Concilium loquatur.

51. *Sensus Concilii enodatur.* — Nihilominus vero ad objectionem factam dicendum est, sensum Concilii esse, per vocem *gratis* excludi omne meritum fundatum in solis naturæ viribus et non in gratia, nec distinxisse in hoc quidquam inter meritum de congruo, vel de condigno, sed eodem modo intellexisse, quo Paulus revera locutus est, et quo priora Concilia Milevitanum et Arausicanum tradiderant. Imo ipsummet docuerat in capite tertio, dicens exordium justificationis inchoari in nobis, *nullis præcedentibus meritis*. Atque ita And. Vega, toto libro octavo de Justificatione, quo caput illud commendatur, semper intelligit illud de formali justificatione : et licet interdum dicere videatur, Concilium solum excludere meritum simpliciter : quod est de condigno, tandem vero in fine capitis quinti decimi fatetur, excludere Concilium omnia et qualiacumque merita justificationis, fundata in solis naturalibus viribus liberi arbitrii. Cum ergo Concilium ait, ideo *justificationem dari gratis, quia nihil eorum, quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, illam merentur* : vel intelligit de his, quæ ita antecedunt, ut homo ex se et sine gratia possit illa habere. Quanquam enim nec opera pietatis, nec fidem, qualem oportet, possit ita habere, tamen quia Pelagiani et reliquiæ eorum ponebant, vel opera, vel fidem, vel utrumque, etiam *prout oportet*, antecedere justificationem ex solis viribus liberi arbitrii : ideoque mereri illam, ideo Concilium negavit omne meritum justificationis in tali fide et talibus operibus. Vel certe, si sub fide comprehendit etiam veram et sufficientem fidem, consideravit illam præcise, ut est opus liberi arbitrii, factum ab homine nondum justificato, ut sic enim nullam vim habet merendi, (etiam de congruo) formalem et perfectam justificationem, sed ad summum ex ea dignitate, quam habet a divina gratia auxiliante. Particula enim, *gratis*, excludit omne meritum, quod ex parte hominis considerari potest, non vero illud, quod nasci potest ex gratia Dei, saltem auxiliante, cum illud ipsum gratis omnino donetur.

52. Dices, ergo ex testimonio Pauli dicentis nos gratis justificari, adjuncta expositione Concilii, non est certum de fide peccatorem non mereri de condigno infusionem primam gratiæ justificantis per opera ex gratia facta, quibus se ad illam justitiam præparat. Probatur sequela. Tum quia Concilium non excludit meritum talium operum, alias omne meritum, etiam de congruo excluderet, quia (ut dixi) absolute excludit omne meritum justificationis, fundatum in illis operibus, de quibus loquitur. Tum etiam, quia illa particula, *gratis*, quam Concilium exponit, sicut excludit omne meritum, sive de condigno, sive de congruo non fundatum in gratia, ita non excludit meritum fundatum in gratia auxiliante : ergo sicut ex vi illorum verborum non excluditur meritum de congruo gratiæ justificationis, fundatum in gratia vocationis et cum opere ex illa facto, cum adjutorio gratiæ : ita non excluditur meritum de condigno ejusdem justificationis, fundatum in eodem opere. Consequens videtur magnum inconveniens, quia labefactari videtur dogma certissimum. Et quia alias prima justificatio non esset major, seu proprior gratia, quam gratiæ augmentum, vel glorificatio, scilicet in radice et non in se, ac formaliter.

53. Respondetur primo, sive illud dogma convincatur ex hoc testimonio Concilii, sive non, nihilominus in se certissimum esse, scilicet, peccatorem non mereri de condigno remissionem peccati mortalis, quia non potest de condigno pro illo satisfacere, ut in primo tomo, tertia parte, late probavi. Ac proinde, nec posse de condigno mereri infusionem sanctificantis gratiæ, cum illa sit formalis causa remissionis peccatorum. Ex indignitate enim personæ operantis et ex debito pœnæ æternæ, quod in se habet, satis convincitur non posse peccatorem de condigno mereri divinam ami-

citiam, nec Deum ex justitia obligare ad beneficium aliquod, nedum sanctificantem gratiam, sibi conferendum. Quare necesse est, ut sanctificatio formalis gratis fiat, non solum remote et in radice, ut gloria interdum appellatur gratia, sed proxime, ac formaliter, saltem, ut vox, *gratis,* excludit retributionem propriam et justitiæ. Unde in Scriptura nunquam infusio primæ gratiæ vocatur merces, sicut vocatur gloria, quod est signum, aliter esse gratiam, quam sit gloria, ac proinde non solum in radice, sed in se, quia ad illam non præcedit meritum de condigno, sicut ad gloriam. Et hoc satis significavit idem Concilium Tridentinum, sequentibus capitibus ejusdem sessionis, docens posse hominem mereri gloriam et gratiæ augmentum, non vero gratiam ipsam sanctificantem, quoad ejus primam infusionem.

54. Addo vero ulterius, hoc etiam satis colligi ex particula, *gratis,* posita a Paulo in illa sententia, *justificati gratis.* Quia licet fortasse hoc primario dictum sit ad excludendum omne meritum totius justificationis ab exordio ejus usque ad consummationem, et consequenter ad excludendum omne meritum fundatum in operibus naturæ et non in gratia : hoc ipso optime infertur, nullum posse in homine esse meritum gratiæ, considerata conditione et dignitate hominis secundum se, ac proinde quamdiu intelligitur esse in statu peccati, nihil posse mereri de condigno apud Deum. Ac proinde quidquid gratiæ illi confertur, ut ab illo statu eripiatur, gratis omnino, ac formaliter conferri et non solum in radice alicujus prioris gratiæ. Nam licet per opera facta ex auxilio gratiæ, vel per supernaturalem fidem, dicatur homo aliquid de congruo mereri, tamen illud meritum non est ex intrinseca conditione personæ, sed solum ex dignitate ipsius gratiæ ab extrinseca motione Spiritus sancti provenientis. Unde, hæc potest constitui differentia inter meritum de congruo fundatum in sola natura, vel fundatum in motione gratiæ, quod hoc posterius non tollit, quin subsequens donum gratis simpliciter detur ipsi homini : illud vero prius excludit, ne donum sit perfecte et omnibus modis gratuitum respectu hominis. Quia meritum quod esset a natura, ab ipso homine et labore, vel dignitate ejus proveniret, et ita postularet retributionem respectu ipsiusmet hominis, meritum autem fundatum tantum in congruitate vel dignitate operis et gratiæ participatæ, non nititur in ipsa persona, sed in sola gratia. Quod non est idem in merito fundato in gratiæ intrinsece sanctificante ipsam personam, quia jam tunc meritum et nititur in æterna dignitate personæ operantis et inducit debitum ex justitia.

55. Denique, addere possumus explicationem aliam ad Concilium Tridentinum. Quod nimirum, et loquatur de propria justificatione formali, et excludat omne meritum ejus, tam de congruo, quam de condigno, per quælibet opera antecedentia justificationem ipsam, sive naturalia sint, sive supernaturalia, et fidei : dummodo tempore antecedant justificationem. Quia per actum fidei, spei, timoris, imperfecti doloris, eleemosynæ, vel similes, quantumvis fiant ex auxilio gratiæ, et sicut oportet, nunquam meretur homo de congruo justificationem ipsam, imo nec auxilium efficax ad ultimam dispositionem ad ipsam, sed meretur ad summum per unam dispositionem remotiorem, auxilium ad aliam propinquiorem, et per hanc ulterius auxilium ad aliam meliorem, et sic deinceps, donec recipiat auxilium ad ultimam dispositionem. Et ita verum est, per nullum actum antecedente tempore justificationem, sive sit fides, sive opera, mereri hominem etiam de congruo justificationem, sed aliquid minus illa. Et hoc satis est, ut ipsa justificatio omnino gratis detur respectu talium actuum. Quomodo autem detur gratis respectu ultimæ dispositionis, quæ non tempore, sed natura antecedit, hoc non explicavit Concilium, quia fortasse dispositionem illam ultimam sub ipsa justificatione comprehendit. Tamen de illa etiam debet esse certum, non mereri de condigno infusionem gratiæ sanctificantis, ut, in citato loco tertiæ partis attigi, et in quarto tomo, tractando de justificatione, et latius tradetur in materia de gratia. Ideoque respectu dispositionis ultimæ recurrendum est necessario ad doctrinam datam in paragrapho præcedenti, quod respectu illius infunditur habitus gratis, et excludendo debitum justitiæ, et omne meritum, quod conditioni, et dignitati talis personæ innitatur, quod solum repugnat perfectæ gratiæ, quæ omnino gratis infertur. Et hæc sint satis de vi, et proprietate illius vocis *gratis,* juxta usum Scripturæ, et Conciliorum in hac materia usurpatæ : cujus cognitio ad totam materiam de gratia, et de prædestinatione valde necessaria est.

CAPUT VII.

AN HOMO PER OPERA MORALIA SOLIUS LIBERI ARBITRII POSSIT ESSE CAUSA, SALTEM DISPOSITIVA, PRÆDESTINATIONIS SUÆ, QUOAD EFFECTUS EJUS.

1. Suppono, posse hominem per vires naturæ bona opera moralia efficere in variis actibus : nam licet sit sermo de homine lapso viatore, tamen in illomet possunt esse varii status, seu gradus, in quibus aliquo modo habet locum quæstio proposita. Potest ergo intelligi, vel de homine nondum illuminato supernaturaliter, sed inter gentes, verbi gratia, nato et educato, et sola ratione naturali utente; vel de homine jam illuminato, et vocato exterius, nondum tamen interius tacto : vel de illo, qui jam motus est etiam interius, nondum tamen credit : vel de jam credente, nondum tamen justificato : vel de justificato, non tamen operante formaliter, ut justificatus est, neque ut supernaturaliter credit : habitibus enim utimur cum volumus : et ideo licet homo sit jam supernaturalibus donis affectus, potest per solam rationem naturalem, et voluntatem suam liberam, moraliter, et naturaliter operari. Imo interdum potest habere justitiam habitualem infusam, et per illam nihil posse operari, sed tantum per lumen rationis : ut si quis baptizatus in infantia, inter Gentiles traducatur, et ibi ratione uti incipiat absque ullo proponente supernaturalia objecta : ille enim licet habitum, et facultatem in actu primo habeat, tamen ex defectu alterius concausæ, vel conditionis necessariæ, operari supernaturaliter non potest.

2. *Varii sensus quæstionis distinguuntur.*— Hinc fit, ut quæstio proposita possit intelligi vel de omnibus effectibus prædestinationis, vel de aliquibus tantum. Item de omnibus dupliciter, scilicet, vel de omnibus collective sumptis, vel etiam distributive, et sigillatim, aut aliter, de omnibus ratione unius tantum, vel etiam ratione singulorum : seu de uno tantum immediate ; de reliquis vero mediate, et solum ratione illius primi, vel de omnibus etiam immediate. Possumus enim intelligere effectus prædestinationis esse subordinatos inter se, ita ut in eis sit unus primus, alius secundus, alius tertius, et sic consequenter, et secundus supponat primum, et ex illo oriatur, et tertius similiter ex secundo, et sic consequenter. Quem ordinem significavit Paulus inter vocationem, justificationem et glorificationem, ad Rom. 8, dicens: *Quos prædestinavit, et hos vocavit, quos autem vocavit, hos et justificavit, quos autem justificavit, hos et glorificavit, seu magnificavit.* Si ergo opera moralia hominis sint causa primi effectus istorum, etiamsi immediate non sint causa subsequentium effectuum, saltem mediate erunt causa illorum : quia quod est causa causæ, est causa causati a tali causa. Et quamvis hæc causalitas sit solum remota, et per accidens physice, ad causalitatem moralem, de qua agimus, sufficit. Et posito hoc modo causæ, dicitur quis esse causa totius collectionis talium effectuum, ratione primi tantum, non vero immediate ratione singulorum. Aliter vero potest intelligi hæc causalitas ex parte liberi arbitrii, ita ut sit immediata, vel saltem esse possit respectu omnium, et singulorum effectuum prædestinationis, saltem eorum, quæ in hac vita obtineri possunt : nam de glorificatione certum est supponere proxime aliquam supernaturalem dispositionem, ut est lumen gloriæ, ad quod nulla moralis dispositio per liberi arbitrii vires immediate præcedere potest. At de effectibus hujus vitæ posset quis dicere, per moralia opera non solum posse hominem se disponere viribus naturæ ad primam vocationem supernaturalem, sed etiam proxime, et immediate posse se disponere ad secundam vocationem et ad tertiam, et ad omnia, et singula prævenientia auxilia, imo et ad ipsorum habituum supernaturalium infusionem. Nam de his omnibus opiniones aliquæ fuerunt, ut mox videbimus : et præterea inquiri potest, esto non detur talis causa omnium effectuum prædestinationis, nec immediate, neque mediate, an saltem detur, vel possit dari talis causa alicujus veri, et proprii effectus prædestinationis.

3. *Variæ dispositiones juxta varios prædestinationis effectus distinguuntur.* — Denique supponendum est, quæstionem esse de causa dispositiva, quæ suo modo positive conferat ad effectum, cujus dicitur esse causa : nam de causa negative tantum concurrente, seu removendo prohibens, infra dicemus. Ut autem clarius innotescat, qualis possit esse hæc causa, seu dispositio, oportebit distinguere prædestinationis effectus, nam pro illorum varietate diversum genus dispositionis postulare possunt. Quidam ergo ex dictis effectibus sunt interni, id est, intra animam ipsius prædestinati recepti, qui pertinent proprie ad species gratiæ, et ideo de illis est præcipua disputatio. Alii vero sunt effectus extrinseci, quos etiam attingere necesse est. Rursus ex prioribus ef-

fectibus, quidam sunt, qui a solo Deo infunduntur, sine concursu activo, et immediato recipientis, ut sunt habitus infusi. Alii sunt, qui fiunt a Deo sine concursu immediato nostri liberi arbitrii, licet non fiant in nobis sine concursu immediato voluntatis nostræ, vel intellectus, ut sunt illuminatio, inspiratio, et alii motus vitales gratiæ prævenientis : qui omnes sub nomine vocationis comprehendi solent. Alii denique sunt, qui fiunt a Deo, cooperante simul libero arbitrio, ut sunt actus humani supernaturales. Sub effectibus autem externis comprehenduntur imprimis illi, qui positive aliquo modo concurrunt ad hominis conversionem, saltem exterius applicando objecta vel excitando, consulendo, corripiendo, qui frequentius fiunt per homines, interdum per angelos, raro vero immediate a Deo, qui regulariter operatur per causas secundas, si fieri potest. Deinde sunt aliqui effectus negativi seu privativi, ut auferre occasionem peccandi, compescere dæmones, et similia.

4. Ex qua enumeratione constat, multos esse ex his effectibus, qui ex natura sua nullam postulant ex parte hominis dispositionem moralem seu liberam illi. Nam illi qui sunt extrinseci et negativi, nullam omnino postulant, sed possunt fieri circa hominem vel dormientem, vel omnino nihil de tali effectu cogitantem: alii positivi externi requirunt solam capacitatem rationalem (ut sic dicam) a natura insitam et non impetitam. Et ideo de his effectibus vix aliquid in hac controversia tractant catholici auctores: attingemus vero quod videbitur opportunum. De internis igitur effectibus gratiæ est præcipua quæstio. In qua nunc non agimus de dispositione morali ex priori gratia profecta, sed tantum de illa, quæ fit solis viribus liberi arbitrii. Quæ potest exigi vel ut necessaria, ita ut sine illa nunquam fiat prædestinationis effectus, vel ut de se movens, et quæ interdum exspectetur a Deo, licet simpliciter necessaria non sit. Item quando expectatur, potest talis cogitari, ut infallibiliter consequatur effectum, vel ut solum de se moveat, et sit sufficiens ratio ut detur, licet non semper neque infallibiliter detur, sed pro Dei arbitrio. Tandem distingui solet hæc dispositio, et recte, in proximam et remotam: sed quæ est remota respectu unius effectus, semper est proxima respectu alterius, quo mediante concurrit aliquo modo ad remotum effectum, quia non potest in hac mediatione procedi in infinitum, et ita sistendum est in aliquo effectu proximo talis dispositionis. Et hic proximus effectus est, qui ad præsentem considerationem spectat, nam hoc explicato, constabit de reliquis remotis effectibus, cum circa illos non habeat novum influxum talis dispositio. Quod si alia sit necessaria vel possibilis, jam illa erit proxima dispositio ad suum effectum, et ita erit de illa eadem ratio.

5. *Prima opinio scholasticorum de causa dispositiva.*—His locis positis, et relictis hæreticis, qui circa quæstionem hanc non habuerunt novum nec peculiarem errorem: theologi scholastici variis modis aliquam causam prædestinationis quoad ejus effectus per modum dispositionis posuerunt. Inter quos qui expressius et latius loqui videtur, est Gabriel in 1, dist. 41, quæst. unic., art. 3, dub. 1, ubi aperte dicit, sumpta prædestinatione, prout versatur circa media, dari dispositionem congruam ex parte liberi arbitrii, et non tollere rationem gratiæ, quia non est meritum de condigno. Et in 2, dist. 27, quæst. 1, art. 2, circa finem, et art. 3, dub. 4, aperte declarat, se loqui tam de infideli quam de fideli, et de priori ait, se disponere, quando arbitrium suum conformat rationi, ac toto corde petit et quærit illuminari de justitia et veritate. Et per hunc motum (ait) se disponere, immo mereri de congruo primam gratiam: per quam videtur intelligere primum gratiæ auxilium, saltem ad fidelem. De fideli autem ait se disponere, si secundum regulas fidei detestetur peccatum. Ibi autem non declarat qualis esse debeat hæc detestatio, vel per quas vires fieri possit. Tamen in 3, dist. 17, quæst. unic., art. 3, dub. 2, aperte declarat, posse hominem diligere super omnia Deum ex puris naturalibus, tam ex parte rationis quam ex parte voluntatis, et per illam dispositionem infallibiliter consequi gratiam, non solum primam auxiliantem, sed etiam justificantem, et charitatem ac remissionem peccati. Unde autem subterfugiat damnationem Pelagii, dicit, nec illum actum esse meritorium, nec sufficientem ad implendam Dei legem sine gratia; refertque in eam opinionem Scotum, Ocham, Petrum de Aliaco, et alios. Et similiter in 4, distinct. 14, quæst. 1, art. 2, post conclusionem quintam dicit, posse peccatorem sufficienter se disponere ad justitiam et remissionem peccati, per detestationem peccati, cum communi Dei influentia naturaliter conceptam. Quam sententiam a Scoto didicit in eadem distinctione 14, quæst. 2, § *De secundo.* Qui etiam didicit talem dispositionem esse meritum de congruo ad deletionem peccati mortalis. Additque difficile esse salvare, quod apud Deum non sit acceptio

personarum, nisi posita tali dispositione. Unde constat, ponere hanc dispositionem ut adæquatam, et necessariam causam in suo genere, id est, ut illa posita infallibiliter consequatur effectus, et illa remota, si non sit alia melior, non ponatur. Non declarat autem aperte Scotus, an loquatur de homine jam habente fidem, vel etiam de infideli: satis tamen declarat non oportere ut talis actus in fide fundetur, sed posse oriri ex ratione naturali.

6. In hanc sententiam potest citari Durandus in 2, dist. 28, quæst. 5, quatenus dicit, posse hominem se præparare ad gratiam sine speciali motione interna voluntatis a Deo, per actum naturaliter bonum, quæ naturæ viribus potest elicere, unde ex hac parte ponit naturalem causam dispositivam ad prædestinationem, quoad aliquos effectus ejus, et habentem cum illis, vel aliquo illorum certam et infallibilem connexionem. Negat tamen nihilominus esse causam totius prædestinationis, quia illum etiam bonum actum moralem putat esse effectum prædestinationis, quia est ex speciali providentia quam Deus habet circa prædestinatum. Verumtamen, et si propter hanc posteriorem cautionem salvet aliquo modo gratuitam prædestinationem, de quo infra dicam, tamen absolute non salvat veram et gratuitam gratiam in remissione peccati et justificatione peccatoris, valdeque inclinat in errorem, non solum Semipelagianorum, sed ipsius etiam Pelagii, qui illo sensu non negabat gratiam remissionis peccatorum, sed illam faciebat omnino dependentem ex dispositione solius arbitrii. Contra quem errorem directe facti sunt canon. 1 et 2 Concilii Tridentini, et canon 3 et 4 Concilii Milevitani, et canon. 4 et 6 Concilii Arausicani.

7. Ad hanc item sententiam multum accessit Cajetanus, 1 tomo Opuscul., tractatu 4, q. 1, ubi etiam ponit contritionem naturalem esse ad minimum dispositionem non ultimam ad gratiam, fierique ultimam per hoc solum, quod Deus utitur illa: non quidem aliam intrinsece perficiendo, sed extrinsece tantum, per infusionem habitus, vel motionem aliquam specialem. Non declarat autem Cajetanus ibi, an illa dispositio naturalis habeat aliquem effectum gratiæ infallibiliter, vel ex mera voluntate Dei elevetur, vel non elevetur ad esse ultimæ dispositionis: et magis insinuat hoc posterius. Quia docet, justificationem non sequi infallibiliter ex tali dispositione, prout est ab homine, quia alias posset homo esse certus de sua justificatione, et alioqui sentit, dispositionem illam, ut est attritio vel dispositio non ultima, non transire ad esse contritionis seu dispositionis ultimæ per majorem perfectionem, quam habeat ut est ab homine, sed solum ut a Deo extrinsece perficitur.

8. *Contra hanc opinionem Cajetani videri potest Soto, etc.*—Quod si ita est, revera non ponit Cajetanus causam ex parte hominis, cur potius hic justificetur quam omnis alius illi æqualis in dispositione illa. Quia stat, quod ex duabus æqualiter dispositis per solum liberum arbitrium, unus justificetur, et non alius, pro sola voluntate Dei acceptantis vel perficientis dispositionem unius et non alterius. Tamen absolute, et sine comparatione, dat Cajetanus causam ex parte solius liberi arbitrii, vel efficacem simpliciter, vel saltem sufficientem, et veram in genere dispositionis moralis, imo et efficacem, quantum esse potest ex parte hominis, ut justificetur, quia ipse ad hoc nihil amplius præstare potest. Quod etiam videtur admittere Cajetanus 1, 2, quæst. 109, art. 6, vers. *Neque obstat.* Quocirca respectu multorum qui talem dispositionem non habuerunt, illa erit vera causa, ob quam iste homo justificatur, et non alius. Quod profecto satis est, ut talis homo dicatur sua virtute inchoare suam salutem, et habere aliquid, quod non acceperit, de quo possit non parum gloriari, et se discernere ab illis saltem, qui talem dispositionem non habuerunt. Aliunde etiam integram relinquit Cajetanus difficultatem de prædestinatione, imo valde agit illam respectu eorum, qui habentes similem dispositionem, non salvantur, nec justificantur. Cur enim Deus hoc faceret, cum ab homine nihil aliud requirat, nisi ut se disponat quantum potest? neque sit in manu hominis, quod Deus suam extrinsecam gratiam, vel acceptationem adjungat. Unde ulterius sequitur, comparatione facta inter illos duos homines, dicendum esse, perditionem unius esse ex Deo solo, nam homo jam fecit quod suum erat, Deus autem noluit illud acceptare, nec adjungere quod ex parte sua erat necessarium, alterius vero salutem non esse ex Deo sed inchoari ab homine, et perfici a Deo. Præterea non etiam intelligo, quid significet Cajetanus cum in illo Opusculo dixit: *Ex hoc solum quod Deus per gratuitam dilectionem utitur nostra acquisita contritione, ut ultima dispositione ad charitatem, transfertur nostra contritio in fere ultimam dispositionem pro gratia habituali.* Nam si Deus supponit in me totum illum actum per vires liberi arbitrii, quid est uti illo ut ultima dispositione per gratuitam dilectionem? Aut enim hæc gratuita

dilectio est solum illa, quam Deus gratis habet circa illum hominem, acceptando extrinsece acquisitam dispositionem ejus : et sic incidit in opinionem Durandi, quam in prima secundæ loco citato impugnat, solumque ab eo differt, quod non vult acceptationem illam esse certam, et infallibilem. In quo, licet aliquid videatur gratiæ tribuere, difficultatem auget, et in Deum refundit damnationem alterius, ut dixi. Aut per gratuitam dilectionem intelligit novam dilectionem infusam, quam Deus infundit peccatori sic ex naturalibus contrito. Et hoc non consonat dictis ejus : nam supponit in illo homine, dilectionem Dei super omnia esse acquisitam ex solis naturalibus viribus, et nullam aliam requirit. Imo nec mutationem extrinsecam ponit in ipso actu, et ideo dicit attritionem fieri contritionem, non per mutationem, nec per intensionem actus, sed per gratuitam dilectionem Dei. Et præterea, licet hoc diceret, non effugeret alia inconvenientia illata de initio salutis ex parte hominis, et cætera, quæ paulo inferius contra alias sententias repetemus.

9. *Duplex gratiæ acceptio secundum D. Thomam.* — Ulterius, videtur in hac sententia fuisse aliquando D. Thomæ nam in 2, dist. 28, art. 4, quærens, an homo possit se præparare ad gratiam sine aliqua gratia ; respondet dupliciter accipi gratiam, vel pro quocumque excitativo voluntati exhibito per divinam providentiam, quæ omnibus rebus gratis impendit, quæ ipsis conveniunt, vel pro habitu infuso. *Si ergo* (inquit) *priori modo gratia accipiatur, non est dubium quin necessaria sit, quia sine aliquo excitante non potest voluntas operari.* Et subjungit, sufficere quodcumque excitativum. *Quidquid* (ait) *illud sit, sive sit admonitio hominis, sive ægritudo corporis, vel aliquid hujusmodi, quæ omnia constat divinæ providentiæ esse subjecta, et in bonum electorum ordinata.* Ex quibus verbis constat non loqui de vera et interna gratia supernaturali, sed latissime. Nam si quis exponat divum Thomam, quod illa enumeret, quia sunt ordinaria instrumenta, quibus Deus utitur ad supernaturalem excitationem internam tribuendam : præterquam quod generalitas verborum hoc vix patitur, obstant verba sequentia, quibus probat, habituale lumen gratiæ non esse necessarium ad hanc præparationem : *Quia non oportet, ut actus, quibus homo se ad gratiam habendam præparat, sint naturam humanam excedentes : sicut enim natura humana se habet in potentia materiali ad gratiam, ita actus virtutum naturalium se habent, ut dispositiones materiales ad ipsam.* Unde tandem concludit : *Quod ad gratiam gratum facientem habendam, ex solo libero arbitrio potest se homo præparare,* et in solutione ad 4, addit : *Quod etiam ad fidem habendam potest se homo præparare per aliquid, quod in naturali ratione est.*

10. Præterea est difficilis locus ejusdem D. Thomæ 2, dist. 5, quæst. 2, art. 1, ubi refert opinionem dicentem, ad conversionem in Deum meritoriam duplicem gratiam requiri, habitualem informantem et aliam gratis datam, a qua substantia actus eliciatur. Unde ad conversionem non meritoriam videtur illa opinio requirere hanc posteriorem gratiam sine priori, quamvis hoc non exprimat divus Thomas, qui subdit : *Sed istam gratiam ponere* (scilicet gratis datam) *non videtur necessarium, nisi ipsa libertas arbitrii gratia dicatur, vel aliquæ occasiones, quæ interdum dantur hominibus a Deo ad conversionem, ut instructio legis, castigatio ad humilitatem et alia hujusmodi sine quibus tamen impossibile est gratiam consequi. Quia si homo faciat quod in se est, Deus dat ei gratiam.* Unde concludit : *Dicendum, quod ad eliciendum actum conversionis, sufficit liberum arbitrium, quod se ad habendam gratiam per hunc actum præparat, ac disponit.* Et loquitur evidenter de gratia sanctificante et proxima dispositione ad illam, ut ex discursu articuli constat. Et ex solutione ad primum, in qua respondet : *Quod quamvis liberum arbitrium de se possit in substantiam actus, non tamen in formam ejus, per quam meritorius est.* Quapropter non oportet in his locis D. Thomæ exponendis immorari, sed dicere cum Cajetano mutasse sententiam in 1, 2, quæst. 109, art. 6. Unde quod in eadem 1, 2, quæst. 89, art. 6, dicit de puero in sylvis enutrito perveniente ad usum rationis, necessario intelligendum est, quod justificabitur, media supernaturali illustratione Déi, et cooperante cum illa, ut ipsemet explicat, quæst. 14, de Veritate, art. 11 ad 1 et 2, et infra latius declarabimus.

11. *Actus naturalis intellectus, vel voluntatis non est sufficiens dispositio proxima ad obtinendam primam gratiam justificantem.* — Non defuerunt item theologi catholici, qui dixerint, licet dispositio per morales et naturales actus liberi arbitrii regulariter non sufficiat ad obtinendam primam gratiam, tamen in casu raro et quasi extremæ necessitatis sufficere non solum ad auxiliantem, sed etiam ad sanctificantem gratiam et remissionem pec-

cati mortalis, vel originalis comparandam. Ita sentit Vega, lib. 6, in Trident., cap. 17, ad 20, ubi etiam sine supernaturali fide dicit posse hominem in casu ignorantiæ justificari et salvari : et lib. 13, cap. 25, dicit, in eodem casu posse hominem justificari per solum dolorem peccatorum, quatenus sunt contra rationem naturalem. Ejusdem sententiæ videtur fuisse Javellus, tract. de Prædest., ad 1 p., D. Thomæ, q. 23, cap. 5, ubi ait dispositionem ex cognitione naturali et viribus naturæ profectam, interdum satis esse ad justificationem : quam etiam esse meritoriam de congruo affirmat, differreque a Pelagio, quia non ponit in ea meritum de condigno. Et licet dicat, illam esse ex speciali auxilio, non loquitur de auxilio supernaturali, sed specialis providentiæ in ordine naturali, sicut in Durando supra notavimus : et expresse ipse declarat. Et pro eadem sententia referri etiam solet Corduba in qu. lib. 1, q. 2, sed immerito, nam expresse reprehendit Vegam, in dub. 4, post opinionem 4. Soto etiam, qui aliquando fuit in illo errore de justificatione alicujus adulti sine supernaturali fide , illum revocavit in fine 4. Et de dolore naturali similiter sentit, nunquam sufficere ad justificationem extra sacramentum; tamen cum sacramento Baptismi, vel Pœnitentiæ putat aliquando esse sufficientem dispositionem : quod docet in 4, distinct. 18, quæst. 3, art. 3 et 2, lib. de Nat. et Gratia, cap. 3, in fine, et idem sentit Cano in relectione de Pœnitentia. Verumtamen non est hoc loco contra has opiniones disputandum, sed pro certo supponendum, actum naturalem, sive intellectus, sive voluntatis nunquam esse sufficientem dispositionem proximam ad justificantem gratiam primam obtinendam, sed necessariam semper esse fidem et pœnitentiam, vel charitatem actualem supernaturalem, seu infusam, ut plane definitur in Concilio Tridentino, sess. 6 et 14, post Concilia Milevitanum et Arausicanum, et a fortiori constabit ex dicendis, estque a nobis ex professo disputatum in 4 tom., 3 p., disp. 8, sess. 6, et disp. 2, sect. 2.

12. Tandem alii theologi, licet ad gratiam justificantem non admittant dispositionem in aliquam solis viribus liberi arbitrii conceptam esse proximam et sufficientem, etiam ex parte solius voluntatis et supposita fide in intellectu: nihilominus ad obtinendum Dei auxilium excitans, seu vocationem, vel ad fidem, si actus bonus illam præcedat, vel ad pœnitentiam salutarem, si fides jam supponatur, putant posse dari dispositionem ex parte liberi arbitrii bene operantis moraliter per vires suas. Ita sentit Richardus in 2, distinct. 28, et Gerson Alphab. 24 lib., M. et Alphab. 61, in primo tractatu de Vita spirituali, lectio, 1, circa principium, cujus verba inferius referemus. Et citatur Antonius Pantusa, lib. de Prædestinatione et Gratia, c. 6, post medium, Soto, lib. 2, de Nat. et Grat., cap. 3, ubi plane fatetur, bona opera moralia, quæ viribus naturæ præstantur, licet non sint necessariæ, nec sufficientes dispositiones ad gratiam sanctificantem, esse tamen remotam dispositionem : *Quia hæc opera,* inquit, *quatenus aliqualis virtutis sunt, non possunt non viam sternere aliquo modo ad charitatem et præsertim si fiant intentione flectendi Deum, ut cor ad pœnitentiam emolliat,* et addit verba difficilia: *Quem finem sicut et alios honestos, potest sibi naturaliter præstituere.* Ibi vero nihil dicit de præparatione infidelis ad fidem. Tamen, cap. 12, dub. ult., dicit, quod si infidelis habens ignorantiam invincibilem fidei, servaret legem naturæ, statim reciperet auxilium Dei: et infra ait; qui non illuminantur, sua culpa deseri : *quia si servarent legitime jus naturæ, Deus illos irradiasset luminæ fidei.* Præterea idem Soto, l. 1, de Nat. et Grat., cap. 20, dicit, hæc bona opera moralia non esse effectus prædestinationis, unde concludit, per talia opera dari posse causam dispositivam ex parte hominis totius prædestinationis, quoad effectus ejus. Non affirmat tamen Soto, esse causam ita necessariam, ut sine illa nemo prædestinetur, imo potius oppositum significat in illo capite tertio, sed solum esse posse aliquam rationem ejus in multis prædestinatis : et sufficientem ad reddendam rationem, cur reprobi non prædestinantur.

13. *Potissimum hujus doctrinæ fundamentum.* — Varia sunt apud hos theologos fundamenta hujus doctrinæ juxta varia eorum dicta. Omissis vero aliis, quæ ad præsens non spectant, fundamentum potissimum esse debet, quia talis dispositio non excedit vires naturæ et providentiæ naturalis, nec facit injuriam gratiæ, et alioqui est consona divinæ æquitati : ergo non est neganda. Prima pars antecedentis nota videtur, quia bonum aliquod opus morale facere non excedit vires naturæ, hæc autem dispositio ponitur in solis actibus moraliter bonis, honestate naturali. Quod si hæc dispositio non excedit naturæ vires, poterit a libero arbitrio fieri, cum solo generali concursu Dei naturæ debito : ergo esse potest ex sola providentia communi et naturali : ergo per se non pertinet ad prædestinationem :

ergo ex hac parte non repugnat esse causam totius prædestinationis, quoad omnes effectus ejus. Quod autem nec ex secundo capite repugnet, patet, quia talis dispositio, ut sic, nullum meritum habet, nec de condigno, ut est per se notum, nec de congruo, quia tale meritum requirit, vel dignitatem personæ operantis, vel saltem proportionem operis : neutrum autem in opere, de quo agimus, invenitur. Unde D. Thomas, in 1, dist. 41, art. 3, dicit, opus bonum præcedens gratiam, non esse meritorium ejus, sed tantum dispositionem ad illam, et solut., ad 1, ait, posse dari rationem aliquam prædestinationis quoad effectus gratiæ, ex parte dispositionis hominis, non tamen causam meritoriam. Unde addit solut., ad 2, hanc dispositionem non tollere, quin effectus detur omnino gratis. Idem sentit Alensis, 3 p., q. 6, m. 1, § 2 et m. 5. Quin potius Soto, lib. 2, de Nat. et Grat., cap. 4, contendit, nullum posse esse meritum gratiæ in homine peccatore, etiam de congruo, nec etiam per actus elicitos ex auxilio gratiæ, etiamsi sint veræ dispositiones et proximæ, ac proinde quodcumque meritum excludere veram rationem gratiæ, non vero rationem dispositionis.

14. *Ultima fundamenti pars probatur.* — Ultima vero pars, nimirum, esse consentaneum divinæ æquitati, ut in tali homine acceptet actus illos, ut nonnullam dispositionem; patet primo, quia in sacra Scriptura promittitur auxilium gratiæ peccatoribus bene moraliter operantibus et exercentibus opera misericordiæ : ut de eleemosyna sunt frequentes promissiones, Tobiæ quarto et duodecimo, Ecclesiastici 37 et 29, Daniel 4 : *Peccata tua eleemosynis redime.* Matth., quinto : *Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur.* Et remittenti injuriam promittitur remissio peccatorum, Ecclesiastici 28, Matth. 6, Marc. 11, Lucæ 6. Quibus locis sacra Scriptura loquitur de operibus honestis et bonis, sive ex gratia fiant, sive absque illa. Secundo probatur, quia, sicut natura intellectualis, vel rationalis habet immediatum ordinem ad gratiam, per capacitatem insitam naturæ, quamvis respectu gloriæ obedientialis sit ; ita bona opera moralia procedentia ab hac natura, habent immediatum ordinem ad gratiam cum eadem proportione, nam est eadem ratio. Quia sicut natura secundum se est capax remote, et prout potest, ita opus ejus bonum disponit et accommodat naturam remote, et quantum potest : ergo sicut est consentaneum divinæ providentiæ, ut naturam rationalem elevet ad ordinem gratiæ, ita etiam ut bonam actionem moralem acceptet, ut dispositionem aliqualem, præparantem illam naturam ad ordinem gratiæ. Confirmatur, quia de angelis dicunt theologi, Deum distribuisse illis gratiam juxta proportionem naturalium, non quia hoc esset debitum naturæ, sed quia videtur consentaneum divinæ sapientiæ. Atque in hoc sensu, illa major perfectio naturæ dici potest quædam aptitudo major ad recipiendum majorem gratiam. Non est autem minus consentaneum divinæ sapientiæ, ut majorem favorem gratiæ præstet homini melius utenti naturalibus viribus ad operandum bonum, quamdiu non habet vires gratiæ. Ergo illud bonum opus dici potest, efficere in homine majorem quamdam aptitudinem, ut a Deo gratiam misericorditer recipiat : et hoc est esse dispositionem, saltem remotam et imperfectam. Denique hoc sensu dicunt communiter theologi : *Facienti quod in se est, Deum non denegare gratiam.* Hæc autem ratio æque procedit de prædestinatione, ac de gratia, tum quia si illa dispositio præparat hominem ad totum ordinem gratiæ a primo effectu ejus, ipsa non est ex prædestinatione, quæ solum circa effectus gratiæ versatur : ergo supponitur ad prædestinationem, ac proinde potest esse ratio ejus. Tum etiam, quia non potest aliter dari causa prædestinationis ex parte effectuum ejus, nisi causando ipsos effectus, in executione ipsa : at illa dispositio in suo ordine est aliqualis causa effectuum, quando executioni mandantur, ut dictum est; ergo et prædestinationis.

15. *Prima assertio.* — Nihilominus dico primo, actus bonus moraliter, ac naturalis, non est dispositio necessaria ad primam gratiam a Deo obtinendam. Hanc assertionem censeo esse certam, quia definita est in Concilio Arausicano 2, can. 4. Nam damnat eum, qui dixerit Deum expectare voluntates nostras, ut a peccato purgemur. Quæ damnatio non potest intelligi de voluntate jam excitata a Deo supernaturaliter, nec de expectatione cooperationis ejus ad suam conversionem : quia hoc modo certissimum est, Deum postquam inspiratione sua et illuminatione hominem interius vocavit, expectare illius consensum, ut illum justificet, vel fidem infundat, ut ex modo loquendi Scripturæ constat : *Expectat Dominus, ut misereatur vestri : Expectavi ut faceret uvas, fecit autem labruscas.* Et satis colligitur ex doctrina Concilii Tridentini, sess. 6, cap. 5, 6 et 7, et canon. 4, et in ultimo lib. de Auxiliis late dictum est. Loquitur ergo Concilium Arau-

sicanum de voluntate hominis nondum supernaturaliter vocata et excitata et de expectatione alicujus operis, propria virtute hominis et sola libertate facti, quo se præparet et disponat ad ipsammet Dei excitationem et primum gratiæ auxilium.

16. *Semipelagianos non dixisse, actum naturalem esse necessariam dispositionem ad gratiam.* — In hoc ergo sensu definit, Deum non expectare voluntates nostras, quia nimirum illa dispositio necessaria non est; nam si esset, expectanda profecto esset. Et hoc probant testimonia Scripturæ, quæ idem Concilium adducit Isai. 56, et ad Rom. 10 : *Inventus sum a non quærentibus me : palam apparui his qui me non interrogabant.* Unde nec Semipelagiani ipsi contrarium sensisse videntur. Nam Faustus, lib. 1, de Gratia et liber. Arbitr., cap. 17, in 4 tom. Bibliothecæ, sic ait : *Si hæc trahentis Dei misericordia non nisi dignis datur, jam gratia Dei humanæ utcumque servituti impenditur, etc.* Cassianus etiam collat. 13, cap. 8, n. 15 et 17, ex professo probat, Deum sæpe vocare homines omnino indispositos et rebelles, ut Matthæum et Paulum, etc. Et fere quotidiana experientia id constat. Et ratio etiam est evidens, quia neque ex natura rei hæc dispositio necessaria est, cum sit longe inferioris ordinis : neque ex lege Dei, nullibi enim scripta est, vel tradita : imo oppositum significant Scripturæ et docent Patres omnes citati, præcedenti capite, præsertim Augustinus. Accedit, quod nihil præstare potest voluntas per actum naturalis ordinis, vel factum ex sola providentia naturali, quod non possit melius efficere per gratiam et actum supernaturalem : Cur ergo expectaret Deus semper ab homine illam dispositionem naturalem, maxime cum ad commendationem divinæ gratiæ, et ostensionem efficacitatis ejus spectet, ut excæcatos illuminet, obduratos emolliat et rebelles ad se convertat.

17. *Hæc assertio in quovis hominum statu locum habet.* —Atque hinc colligitur primo, assertionem hanc cum proportione habere locum in omnibus statibus hominum peccatorum supra enumeratis. Primo quidem in homine infideli, ut primo vocetur et excitetur ad fidem, tam exterius, quam interius. Nam, ut Deus hoc beneficium conferat, non expectat aliquem motum bonum, vel conatum prævium voluntatis humanæ, sed eam prævenit exterius et interius, vocando eum, qui nihil boni, immo multa mala prius operatus est, ut de Paulo sæpe ait Augustinus, et de infinita gentium multitudine est evidentissimum. Et de hoc homine potissimum verificatur Canon ille Concilii Arausicani, quod DEUS non expectat voluntatem ejus : quia si expectaret illam ad primam illustrationem et vocationem, consequenter expectaret ad totam purgationem a peccato, cum ab illa illustratione pendeat, et ab illa initium sumat. Secundo, est verum de homine jam credente, nondum tamen vere pœnitente de omnibus peccatis suis : nam ut Deus illum iterum excitet ad veram pœnitentiam agendam, non expectat, nec per se requirit ab eo aliquem actum bonum solius liberi arbitrii : quia bonus usus fidei et gratiæ receptæ, cum adjutorio illam concomitante, sufficit ut Deus novam gratiam tribuat. Imo (quæ Dei est benignitas) nec dispositionem hanc remotam, ex fide et primo auxilio profectam, semper expectat, ut hominem jam fidelem ad perfectam contritionem excitet, interdum sufficienter, interdum efficaciter, quia non est per se ordo inter hos actus imperfectum et perfectum : nec Deus in hoc certam aliquam legem statuit, ut ex materia de justificatione constat.

18. *Dubium.* — Solum potest quis dubitare de homine vocato exterius ad fidem et nondum credente, quia videtur posse interius per liberam tantum voluntatem et naturalem discursum cogitare de rebus, quas audivit et de convenientia illarum, et de motivis, quæ sibi proposita sunt, ut credibiles fiant. Item ex illa recogitatione potest excitari in eo naturale desiderium, vel audiendi iterum concionem de illis verbis, vel interrogandi alios a quibus possit magis edoceri. Et hic procedendi modus videtur adeo connaturalis, ut videatur necessarius moraliter, nisi Deus velit miraculo uti. Ergo ex hac parte aliquis bonus usus naturalis liberi arbitrii, videtur necessarius, ut homo se præparet ad gratiam fidei. Eademque videtur proportio de homine jam credente respectu pœnitentiæ. Nam ordinarie excitatur homo ad pœnitentiam per vocem prædicatoris, vel lectionem pii libri, vel alia media externa, quæ idemmet homo voluntarie suspicit. Potestque se ad illa applicare per actum solius liberi arbitrii quo vult, vel concionem audire, vel legere librum, etc., et postquam audivit, vel legit, potest per discursum et affectum naturalem de illis rebus cogitare et sese paulatim accendere, donec divina gratia se interserat et illum excitet, atque elevet ad supernaturalem conversionem.

19. *Responsio.* — Respondeo quidquid sit de

possibilitate horum actuum ex viribus liberi arbitrii, nunc solum assero absolute non esse necessarios ad fidem, vel justificationem, prout intelliguntur esse posse mere naturales. Quia illa omnia melius et perfectius per providentiam gratiæ et internam motionem et inspirationem Spiritus sancti fiunt. Et regulariter credendum est ita fieri : et Deum etiam in hoc genere providentiæ supernaturalis non expectare ut conatus liberi arbitrii ipsum præveniant. Atque hoc ipsum significant dicta testimonia Scripturarum, et illud quod in Actibus legitur, Deum aperuisse *cor Lydiæ, ut intenderet his, quæ dicebantur a Paulo;* ubi non dicit solum *ut crederet*, sed etiam, *ut intenderet :* quod in rigore significat actus illos præviæ recogitationis et intentæ considerationis earum rerum, quæ credendæ proponuntur. Et idem est cum proportione de fideli peccatore in ordine ad pœnitentiam agendam. An vero illi actus naturales interdum possint antecedere et si præcedant, an aliquid conferant, infra dicemus. Ex his vero intelligi facile potest idem esse dicendum de homine jam justificato per fidem et gratiam, in ordine ad perseverandum, seu non peccandum. Nam, ut ad hoc recipiat novum gratiæ auxilium, quod supponimus esse necessarium, non est per se requisitum, ut per bonos actus naturales se disponat, tum quia supernaturales sufficiunt, quorum jam quasi intrinsece per dona inhærentia capax est : tum etiam, quia sine tali dispositione, solo suo gratuito beneficio, potest DEUS conferre hujusmodi donum quibus vult. Qua enim lege se arctavit ad expectandam illam dispositionem.

20. Atque hinc tandem sequitur, rationem saltem adæquatam divinæ prædestinationis quoad effectus ejus varios, et inæquales respectu diversorum hominum, non posse sumi ex hujusmodi operibus eorumdem hominum, ut recte colligit Augustinus, libro de Prædestinatione Sanctorum, et lib. 1, ad Simplic., q. 2, et sæpe alias. Quia ex duobus hominibus æque peccatoribus unum Deus vocat, et non alium, imo sæpe vocat eum, qui gravius peccavit, aliquando vero utrumque vocat, sed unum efficacius et ad perfectiorem gradum, vel statum, et sic de alia varietate, quæ in operibus factis a talibus hominibus fundari non potest. Nec potest quispiam recurrere ad talia opera post vocationem futura, sed antea prævisa. Quia hoc subterfugium, et supra capite quinto, rejectum est, et eisdem rationibus a fortiori excluditur. Vel quia sunt æque inæqualia, et improportionata, et quatenus futura sunt omnino inutilia ad disponendum hominem pro effectu præsenti : vel quia etiam sæpe contingere potest, ut neque in futuro tempore homo sit effecturus talia opera, quia statim post conversionem morietur, aut quia juvabitur, ut semper supernaturaliter operetur. Et hinc etiam constat, gratiam vocationis divinæ non esse æque propositam, et præparatam omnibus hominibus, etiam ex parte Dei, et voluntatis ejus, ut quidam loquuntur. Nam si ex parte Dei esset æqualitas, existente etiam æqualitate ex parte hominis, effectus esset æqualis, quia non est, unde recipiat inæqualitatem : ergo cum in effectu sit varietas, ratio inæqualitatis est in voluntate divina, quia distribuit, prout vult, et ut vult, et ubi vult spirat.

21. *Secunda assertio.* — Dico secundo, Bonus actus moralis, per solas vires liberi arbitrii factus, nunquam est sufficiens, et prima dispositio ad illum effectum prædestinationis, qui est impii justificatio. Hæc assertio quoad generalem regulam est de fide, definita, ut supra dixi, in Conciliis Milevitanum, Arausicanum et Tridentinum. Et patet breviter, quia justificatio impii imprimis requirit fundamentum fidei infusæ, quæ est dispositio necessaria ex parte solius intellectus. Nam de illa fide, quæ *est donum Dei* (ad Ephes. 2, et ad Philip. 1), dictum est ab eodem Paulo ad Hebr. 10 : *Sine fide impossibile est placere Deo.* Quod si ad illam fidem aliqua dispositio proxima ex parte hominis intercedere potest, solum est voluntas seu affectus credendi : de qua dispositione etiam definitum est in Concilio Arausicano, canone 5, ut talis fit, qualem esse oportet, debere esse ex auxilio gratiæ : ergo etiam ex hac parte naturalis dispositio voluntatis non est sufficiens. In quo maxime censentur errase Massilienses, et ad illos per incogitantiam accedunt quicumque theologi oppositum sentiunt. Atque idem dicendum est de dispositione, quæ post fidem in voluntate requiritur, ut proxima et ultima ad justitiam : nam illa non est, nisi spei, charitatis, et pœnitentiæ, quæ omnia haberi non possunt, sicut oportet ad justificationem, sine gratiæ adjutorio, ut Tridentinum definit, canone 3, sessione sexta, et prius Concilia Milevitanum et Arausicanum. Quapropter illi theologi, qui ab hac regula dissentire visi sunt, excusari poterunt, quia sine pertinacia errarunt : tamen eorum sententia ab errore Pelagianorum, nedum Semipelagianorum defendi non potest. Exceptiones vero, quæ ab aliis fiunt, vel pro casu necessitatis,

vel pro justificatione cum sacramento, falsæ plane sunt et improbabiles, quia nulla firma ratione, vel auctoritate nituntur, quam oporteret esse gravissimam ad faciendam exceptionem a generali regula fidei, ut in quarto tomo de Pœnitentia latius dictum est.

22. *Tertia assertio.* — Dico tertio. Bonus actus moralis per solas vires liberi arbitrii factus, non est sufficiens dispositio proxima ad primam gratiam auxiliantem, per se, et directe in suo genere in illam influens, neque in aliquod auxilium supernaturalis gratiæ. Ac proinde nec esse potest dispositio remota ad gratiam ipsam sanctificantem. Hæc assertio non est tam certa, sicut præcedentes, quia neque ex Scriptura, neque ex Conciliis, vel Patribus tam aperte colligitur : est tamen, ut censeo, longe probabilior, et vera. Eamque esse sententiam divi Thomæ, Bonaventuræ, Alensis, et aliorum gravium theologorum ex sequenti capite septimo, et nono constabit. Nunc probatur ex principiis fidei, imprimis de homine perveniente ad usum rationis, qui nihil de doctrina fidei audivit, et per lumen rationis aliquid boni operari incipit, prius quam exterius, vel interius illuminetur. In hoc ergo homine prima gratia auxilians est prima illuminatio, et inspiratio, qua vocatur ad fidem. Ut autem bonum opus morale viribus naturæ factum, sit dispositio directa, et per se ad illam gratiam, non satis est, quod ille bonus actus præcedat, quia non omnis prioritas est causalitas, sed necesse est, ut intuitu et ratione illius in aliquo genere causæ detur illa gratia, alias intelligi non potest cur dicatur dispositio. Jam ergo argumentor in hunc modum : Deus nullo modo dat gratiam intuitu illius operis : ergo non est dispositio per se ad illam. Probatur antecedens, quia duobus modis intelligi hoc potest, uno modo cum infallibili consecutione unius ex alio, ita ut habita illa dispositione, infallibiliter conferatur ei talis gratia : alio modo sine hac certa consecutione : sed solum quantum est ex parte actus : neuter autem modus convenienter affirmatur.

23. De priori modo probatur, quia vel illa infallibilis consecutio est ex natura talis actus, et ex intrinseca vi ejus, vel ex speciali ordinatione divina. Primum dici non potest, nisi declinando in errorem Pelagii, vel reliquiarum ejus. Primo, quia satis multum haberet homo ex se, si habere posset aliquid, quo ex se infallibiliter traheret Deum ad inchoandum in ipso gratiam suam. Secundo quia non posset talis actus non habere magnam rationem meriti, saltem de congruo, respectu talis effectus : unde non posset talis effectus dici gratis ei, qui suo opere, de se, et sua vi, quasi impellit Deum, ut det illum, atque ita jam non erit gratia. Tertio quia seclusa necessitate immutabilitatis, quæ supponit divinam ordinationem seu voluntatem, nullus effectus potest esse infallibilis simpliciter respectu voluntatis Dei. Quod si non dicatur infallibilis simpliciter, sed tanquam ex communi providentia debitus tali dispositioni, hoc repugnat improportioni, et imperfectioni talis actus naturalis, comparati ad quodcumque donum supernaturalis gratiæ, ut a fortiori constabit ex dicendis de altero membro principali.

24. Nec etiam dici potest, quod ille effectus sit infallibilis ex ordinatione, et promissione divina. Nam ubi est talis ordinatio, aut promissio? Dices, virtute contineri in illis locis, ubi testatur Deus se velle omnes homines salvos fieri, et illuminare omnem hominem venientem in hunc mundum : et non derelinquere quærentes se, et similibus, quæ infra capite nono afferemus. At in his locis, vel nihil promittit Deus operi hominis, sed absolute suam voluntatem revelat, quæ ex sua immutabilitate infallibiliter implebitur eo modo, quo absolute a Deo habita est, sive homo bonum operetur, sive non, vel si alicubi promitti videtur aliquid supernaturale operi hominis intelligitur de opere pietatis, quod sine gratia non sit. Alioqui quomodo verum est illud : *Quis prior dedit illi, et retribuetur ei?* et illud : *Quid habes quod non accepisti?* Sed instant, quia in Scriptura absolute promittitur eleemosynæ, remissioni injuriarum, aliisque operibus misericordiæ remissio peccatorum, et misericordia Dei, et non distinguitur de operibus misericordiæ ex gratia, vel sine gratia factis? Respondemus has omnes promissiones ad minimum supponere fidem, et non fieri nisi ab hominibus fidelibus, sicut oportet in Deum credentibus. Quia *fides est fundamentum rerum sperandarum*, teste Paulo ad Hebr. 11. Nam spes fundatur in promissione divina per fidem credita : et ideo promissiones divinæ, quæ in Scriptura continentur, non fiunt nisi credentibus. Ergo ante fidem nulla gratia debetur operibus hominis ex fidelitate ratione promissionis divinæ. Unde in eadem Scriptura sæpe significatur, promissionem illam non fieri misericordiæ operibus, nisi ex fide aliquo modo procedentibus. Ut Matth., 10 : *Qui vos recipit, me recipit*, et *qui recipit Prophetam in nomine*

Prophetæ, etc., et *qui recipit justum in nomine justi, etc., quicumque dederit potum aquæ frigidæ tantum in nomine discipuli*, illæ enim particulæ *in nomine Prophetæ, justi discipuli, etc.*, indicant debere hæc fieri altiori intentione, ad fidem aliquo modo pertinente, ut conditio talis promissionis impleatur. Imo interdum significatur has actiones nihil valere, nisi ex charitate fiant, dicente Paulo : *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, charitatem autem non habeam, nihil mihi prodest :* et dicente Christo, *Sine me nihil potestis facere :* fit autem sine Christo, quidquid non fit aliquo modo ex fide Christi, quem Deus proposuit propitiatorem per fidem in sanguine ipsius.

25. Accedit tandem, quod si morali operi naturali facta est hæc promissio, et ideo dicitur illud opus dispositio per se, et proxima ad illud primum auxilium gratiæ, quod ratione illius datur : ergo eadem ratione tale opus erit meritum, saltem de congruo illius doni : ergo jam non erit gratia, quia est pro opere, et non pro gratia, nec pro opere fundato in gratia. Nec satisfacit respondere, ipsam promissionem esse gratuitam, nam hic agimus de gratia intrinseca, quæ sit principium operis. Unde etiam fit, ut in eo progressu quoad executionem liberum arbitrium inchoet salutem, et prius det aliquid Deo ut secundum divinam ordinationem retribuatur ei : quæ omnia repugnant Scripturis et Conciliis. Et præterea negari non potest, quin tunc expectet Deus voluntatem talis hominis, ut a peccato purgetur. Quia licet interdum non expectet complementum illius conditionis ex parte hominis : tamen quoties vult illam prius poni, ut quod promisit impleat, revera expectat arbitrium, ut præeat, et gratiam non dat nisi ut pedissequam : quod tamen absolute et in omnibus damnat Concilium Arausicanum, dicto capite quarto. Denique de tali homine verissime dicitur, desideranti, quærenti, aut quoquo modo conanti per suum liberum arbitrium, dari gratiam, quia revera ratione illius operis datur, et illi homini in particulari forsan alias non daretur. Hoc autem repugnat etiam eidem Concilio, capite sexto, damnanti eos, qui dicunt, *credentibus, vigilantibus, laborantibus, aut quidpiam simile sine gratia*, facientibus, dari gratiam et non potius gratiam ipsam esse necessariam, ut hæc omnia fiant, *sicut oportet*, utique ut sint utilia ad vitam æternam. Et ideo in capite septimo damnat eos, qui dicunt, *per naturæ vigorem posse fieri aliquid, quod ad salutem vitæ æternæ pertineat.* At dispositio, ad quam infallibiliter sequitur divinæ gratiæ auxilium, non parum pertinet ad æternam vitam : ergo talem dispositionem admittere multum repugnat Concilio.

26. *Nota.—Evasio.—Refellitur.*—Est autem pro re, de qua agimus, attente considerandum, quod cum hæc omnia multum convincant de omni prima gratia auxiliante, et de omni vocatione : multo magis convincere de vocatione efficaci, et præsertim de illa, quæ est ex proposito, et propriam electorum. Nam ratione illius præcipue dictum est a Paulo : *Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis*, teste Augustino, in Enchirid., cap. 32, et aliis plerisque locis. Unde tantum abest, ut hæc vocatio infallibiliter obtineri possit aliquo opere humano, ut nec per opus factum a gratia infallibiliter obtineatur, ex vi alicujus promissionis, quia nullibi invenitur talis promissio. Oportet ergo ut aliqua vocatio ex proposito antecedat, ut per fructus ejus possit electus subsequentes vocationes efficaces aliquo modo promereri. Alioqui omnis ille, qui se ita disponeret per naturæ vigorem, statim fieret electus, vel justificaretur, vel crederet, quod constat esse omnino falsum et absurdum. Igitur, licet talis dispositio esse posset ratio obtinendi a Deo aliquam vocationem (quod etiam falsum est) nihilominus non posset esse ratio prædestinationis, quoad proprios ejus effectus. Quia non posset esse ratio efficax primæ vocationis congruæ, qui est primus effectus prædestinationis, ex quo cæteri pendent. Dices posse esse congruæ vocationis, si eo tempore habeatur, quod est congruum, ut vocatio in illo sit efficax. Respondeo imprimis hoc esse omnino per accidens respectu operantis, quia omnino eum latet illa congruitas, et ideo non potest per se, et quasi ex intentione sua ad illam se disponere. Deinde non tenetur Deus statim, et eodem momento, vel tempore, in quo homo habet illum bonum motum, supernaturalem vocationem infundere : quia nec sua promissione se obligavit ad hoc, nec generalis ratio providentiæ, aut circumstantia temporis, in quo ille actus fit, illum obligat, cum illa circumstantia respectu operantis causalis sit. Denique (quod caput est) congruitas non solum pendet ex tempore, sed etiam ex interno modo vocationis, et hic pendet ex voluntate Dei.

27. *Altera evasio.—Urgetur.*—Dicetur vero tandem : esto propter hæc omnia non possit illa dispositio poni adeo efficax, ut infallibili-

ter consequatur effectum, tamen saltem de se esse sufficientem, ut moveat, et inclinet Deum ad talem gratiam conferendam, et interdum, ac sæpe posse consequi effectum, et hac ratione vocari merito dispositionem directe, et per se, remotam quidem respectu primæ gratiæ vocantis. Probemus ergo contra secundum membrum supra positum, de modo ponendi talem dispositionem, qui cum hac responsione coincidit. Et imprimis ratio proxime facta hic locum habet, quod licet totum hoc daretur, non posset ex hoc capite sumi causa, vel ratio prædestinationis, quoad proprios effectus ejus. Quia positio tali genere dispositionis, Deus dat, vel non dat primam vocationem congruam, vel non congruam, vel etiam nullam, nam respectu cujuscumque est inefficax, et fallibilis illa dispositio : ergo nulla ratio prædestinationis potest inde sumi. Responderi potest, in primo illo effectu prædestinationis posse duo considerari , unum est absolutum, scilicet, quod hic vocetur a Deo : aliud est comparatum, scilicet, quod vocetur iste potius, quam alius habens similem dispositionem. Dicetur ergo illam dispositionem esse causam prædestinatoinis quoad talem effectum absolute spectatum , licet non sit quoad comparationem illam. At enim hinc sequitur illud maximum absurdum, quod supra in simili inferebam, scilicet, quod bonum ejus, qui prædestinatur, ultimate resolvatur in ipsum hominem : carentia vero similis boni refundatur in solum Deum, condemnantem ex se similem bonam hominis dispositionem, contra illud : *Perditio tua ex te, tantummodo ex me auxilium tuum.* Item illud primum per se spectatum est satis magnum incommodum, repugnat enim Paulo dicenti : *Antequam quidquam boni, vel mali egissent, Jacob dilexi :* et aliis, quæ infra expendemus.

28. Præterea, esto illa dispositio non sit in suo genere, et modo causa efficax, saltem sufficit, ut dicatur, Deus expectare voluntatem talis hominis, et ut ab illo sumat rationem aliquam promovendi bonitatem, quam ipse inchoavit, item ut dicatur Deus dare gratiam suam tali homini laboranti, vigilanti, etc., quia laborans et vigilans est : item ut dicatur bonum ad salutem vitæ æternæ multum conducens esse opus per naturæ vires factum. At hæc omnia aperte repugnant capitibus quarto, sexto et septimo Concilii Arausicani. Præterea testimonia sacræ Scripturæ, quibus illud Concilium et Augustinus frequenter in hac materia utuntur, excludunt omnem dispositionem, quæ operationem Dei per gratiam præcedat. Tale est illud Proverb., 19, juxta Septuaginta: *Præparatur voluntas a Domino :* nam præparatio dispositionem significat : et ideo vulgare est illud Augustini. *Deus est qui voluntatem præparat adjuvandam, et adjuvat præparatam.* Item illud 2, Cor. 3. *Non sumus sufficientes cogitare, etc. ;* nam omnis pia dispositio voluntatis a sancta cogitatione inchoari necesse est, ut late expendit Augustinus, lib. de Prædestinatione Sanctorum, cap. 2. Item illud : *Sine me nihil potestis facere :* nam se disponere ad justitiam remote, et proxime ad vocationem, licet non sit efficaciter, sed de se, et sufficienter, satis multum est : nihil ergo tale potest esse ex nobis. Et ob hanc causam (ut multi theologi annotarunt) hoc negotium gratiæ comparatur creationi in Scriptura, juxta illud 1, Cor. 2. *Creati in operibus bonis quæ præparavit Deus.* Et Psalm. 50. *Cor mundum crea in me, Deus,* quia nimirum, sicut creatio nullam dispositionem supponit ex parte rei creandæ, ita nec justificatio sumpta a primo exordio. Hoc etiam declaravit Augustinus, libro de Prædestinatione Sanctorum, cap. 15, exemplo Christi Domini, quem dicit esse *nostræ Prædestinationis exemplar,* in quo nulla dispositio præcessit ad primum donum gratiæ, quod in illo fuit gratia unionis.

29. *Ratio philosophica.*—Tandem rationem philosophicam adhibere possumus, quia dispositio, etiam remota, debet esse proportionata, et ejusdem ordinis cum forma ad quam dicitur esse dispositio. Item applicari potest ad hoc punctum ratio, quam adduxit D. Thomas, 1, 2, quæst. 109, art. 6, quia ejusdem agentis est inducere formam, et disponere ad illam, et inchoare etiam dispositionem illam. Deus autem, ut supernaturalis causa est, qui inducit formam gratiæ : ergo ipse etiam est, qui principaliter disponit ad illam : ergo ipse etiam inchoat dispositionem, et non homo. Præterea ab inconvenienti argumentari possumus, quia tali dispositione non potest negari aliquod meritum. Quia hæc dispositio, de qua agimus, non est tantum dispositio physica, sed moralis, et ideo requirit libertatem, et bonitatem aliquo modo proportionatam proximo effectui, ad quem disponit (quomodo enim erit dispositio, si proportionem non habet) ? ergo repugnat dicere esse veram dispositionem, et non esse aliquo modo meritoriam, saltem de congruo. Quia tali dipositioni debita est aliquo modo talis forma, ergo et operanti illam dispositionem, cum libere, et honeste illam efficiat, ali-

quo modo erit debita eadem forma ratione talis actus : hoc autem est meritum de congruo, et nihil aliud. Quapropter rationes adductæ in præcedenti capite hanc assertionem æque probant. Nam id, quod datur homini intuitu moralis dispositionis proportionatæ, non datur omnino gratis : ideoque hac dispositione admissa etiam tollitur perfecta ratio gratiæ : nam aliquo modo gratia subjicitur labori humano.

30. Atque hæ probationes, quas de homine nondum ad finem vocato adduximus, si recte spectentur, cum proportione procedunt de homine extra statum gratiæ sanctificantis existente, et per solam naturalem rationem, et vires liberi arbitrii operante : quia per tale opus ad nullum novum supernaturalis gratiæ auxilium, sed donum se potest disponere. Quia nulli tali operi facta est promissio DEI de supernaturalibus bonis, nec ipsum opus de se habet proportionem cum tali gratia ; nec etiam ex dignitate personæ operantis, illam participat, cum supponatur esse in statu peccati mortalis : nec denique ex CHRISTO, cum ex illo, et in illo non fiat. Quocirca licet peccator jam habeat fidem et spem infusas, et cum illis operetur aliquod morale bonum, si non operatur ex illis aliquo modo, revera non se disponit, vel ad ipsius fidei, vel spei augmentum, vel ad nova supernaturalia auxilia recipienda, quibus se ad pœnitentiam infusam paulatim præparet. Quia in tali homine respectu talis operis, fides et spes solum se habent quasi materialiter, et per accidens, seu concomitanter. Unde, quando Daniel dicebat Regi : *Peccata tua eleemosynis redime*, non est putandum consuluisse illi eleemosynas, ut puta opera misericordiæ : sed primum omnium exegisse ab illo veram fidem in DEUM, et recognitionem, quod illum suis peccatis offendisset, et spem obtinendi ab illo veniam : atque hoc modo consuluisse illi, ut ex hac fide, spe, et intentione faceret eleemosynas ad redimenda peccata. Et ad eumdem modum sunt similia Scripturæ testimonia intelligenda.

31. Idemque a fortiori est de homine vocato ad fidem, non tamen credente, sed potius dissentiente, repugnante rebus fidei : nam ille dum ita est affectus non potest se disponere ad fidem, cum supponatur esse in pessima dispositione. Quod si non repugnet, sed deliberet, an credere debeat, necne : etiam ille indiget auxilio Dei, ut ulterius proficiat. Nam si aliquid boni faciat, ut a Deo illuminetur, jam aliquo modo incipit credere, et operari ex gratia Dei, nam illa intentio non est sine aliqua credulitate in Deum, et spe, quod ab eo illuminari possit. Item illa intentio opus pietatis est, quod sine gratia fieri non potest : et ideo per tale opus bonum aliquo modo disponi potest ad ulteriora auxilia recipienda, ut infra capite vigesimo latius dicemus. At vero, si talis homo post illam vocationem aliqua bona opera faciat, eodem modo quo antea ex sola ratione naturali faciebat, nihil per illa se disponit moraliter ad auxilia gratiæ supernaturalia, et a fortiori constat ex dictis de fideli peccatore : quia tunc tota illa vocatio ad fidem, quæ præcessit, materialiter, et concomitanter se habet ad bonum opus, quod postea fit.

32. *Dubium.* — *Responsio.* — Solum posset dubitari de quibusdam actibus, quos viribus naturalibus sui ingenii, et liberi arbitrii potest talis homo facere circa ipsas res fidei sibi jam propositas, vel de illis per se recogitando, vel ab aliis interrogando, aut audiendo, et meditando solo discursu naturali, ut eas melius concipiat : ac tandem prudentius deliberet. Quin eo etiam pervenire potest, ut fide acquisita, et humana illa credat, et ad ea humano etiam modo afficiatur. At non videtur posse negari, quin per hos actus talis homo melius disponatur ad recipiendam ultimam vocationem, et affectum ad fidem. Dicenda vero sunt duo. Unum est, hos actus, si aliquam rationem dispositionis habent, magis esse physice, quam moraliter : quo modo non est inconveniens, hominem unum per proprietas sibi naturales esse aliquo modo magis dispositum ad exercendas supernaturales actiones, quam alium, sicut supra dicebamus de angelis, quod perfectiores in natura fuerunt quodammodo capaciores perfectioris gratiæ, et homo melioris ingenii est magis dispositus ad facilius percipiendas res fidei : et homo bene temperatus in complexione sua, est aptior ad virtutem. Sic ergo ille homo vocatus ad fidem, per illos actus, quos postea adhibet, potest reddi facilior et promptior, quoad physicam facultatem ad recipiendas illustrationes fidei, etiam si moraliter non habeat dispositionem per se ordinatam ad supernaturalia dona. Aliud dicendum est, illos actus, licet fieri possint sine interna gratia propria ordinis supernaturalis, non tamen fieri sine speciali providentia gratiæ, nec sine auxiliis, et concursibus non debitis naturæ, ut sic, ac proinde aliquo modo gratuitis, quia omnia fundantur in prima vocatione supernaturali, quæ jam supponitur. Et ideo quidquid est dispositionis in illis actibus, non est omnino sine gratia.

33. *Aliud dubium.* — *Responsio.* — *Summa totius capitis.* — Supererat dicendum de homine justo, et non per justitiam, sed per naturam solam bene aliquid moraliter operante, sed de hoc est peculiaris quæstio, an per tales actus, non solum se disponat, sed etiam mereatur, vel de congruo, vel etiam de condigno, quæ ad præsens institutum non refert. Dices imo referre multum, quia posset fortasse talis homo per tales actus se disponere ad recipiendum perseverantiæ donum, atque adeo ad prædestinationem suam, vel quoad unum ex præcipuis effectibus ejus. Respondeo tales actus revera ad hoc non valere, tamen qui hoc de illis affirmaret, non deberet id naturæ tribuere, sed gratiæ. Quia nimirum tanta est dignitas sanctificantis gratiæ, ut sicut tribuit personæ, cui inhæret, singularem dignitatem, ita refundat aliquo modo illam in omnia bona opera ejus, etiamsi alioqui quoad physicam efficientiam a sola virtute naturali fiant. Et ita si quod esset ibi meritum, vel dispositio ad proprium prædestinationis effectum, jam non ex natura, sed ex gratia, quod non repugnat, ut infra videbimus. Et præterea talia opera in homine prædestinato non fierent sine speciali providentia proveniente ex virtute gratuitæ electionis ad gloriam, ut infra dicemus, ideoque prius essent effectus prædestinationis, quam causa alterius effectus ejus, quod autem unus effectus sit causa alterius per se notum est, ut in sequentibus attingemus. Unde tandem relinquitur, opera mere naturalia, non solum esse non posse causam dispositivam ad totam prædestinationem, verum etiam nec ad aliquem proprium effectum ejus, ut ex discursu facto constat. Theologi vero, quia oppositum senserunt, vel pie interpretandi sunt, quod non de dispositione loquantur, sed tantum de carentia obicis, seu impedimenti, de quo infra dicetur. Vel excusandi sunt, quia non viderunt se in Massiliensium sententiam inclinasse, unde, qui sapientiores facti id adverterunt, sententiam retractarunt. Fundamentum autem illius doctrinæ ex dictis solutum est, et plura dicemus in sequentibus.

CAPUT VIII.

QUID SENSERINT ANTIQUI PATRES PRÆSERTIM GRÆCI, ET INTER EOS CHRYSOSTOMUS DE INITIO GRATIÆ, VEL PRÆDESTINATIONIS EX OPERIBUS NATURÆ.

1. *Opinio quorumdam.*—Hæc quæstio ad hujus puncti complementum necessaria visa est, nequis offendat, vel legens hos Patres antiquos, vel modernos scriptores, qui putant Græcos Patres præsertim Chrysostomum non recte de initio gratiæ sensisse, propter nonnulla ejus loca, et verba sine dubio subobscura, præsertim hom. 17, in Joann. et 12, ad Hebræos, ubi inter alia (inquit) *Deum non prævenire voluntates, ne nostram teneret libertatem;* sed expectare, ut nos incipiamus: deinde vero adjungere dona sua: unde Massilienses hoc præcipue argumento contra Augustinum utebantur, quod ejus doctrina nova videretur et superioribus Patribus contraria. Et videntur præcipue intelligere Chrysostomum, nam Cassianus, Massilius, præcipuus auctor discipulus fuit Chrysostomi, cujus doctrinam imitari profitetur, ut constat ex lib. de Incar. Et ex locis supra citatis apparet, nihil amplius dicere, quam Chrysostomus. Unde si Chrysostomum interpretari velimus, eadem ratione Cassianum, Faustum et reliquos exponere poterimus.

2. *Patres antiquos recte de causa prædestinationis sensisse.*—*Prima conjectura.* — Hæc sententia mihi nullo modo probari potest: nam præterquam quod per se consentaneum est pietati et rationi, sanctos Patres orthodoxe exponere, ubi commode fieri potest, multa in præsenti occurrunt propter quæ videtur incredibile, Chrysostomum, vel alios Patres in ea fuisse sententia. Primo quidem, quia doctrina a nobis confirmata tam clare, et manifeste docetur a Paulo (sicut vidimus) ut non potuerint dicti Patres maxime Chrisostomus mentem Pauli et sensum ignorare, quod si non ignorarunt, certe non contradixerunt.

3. *Secunda conjectura.*—Secundo, quia Cœlestinus papa in epistola ad Gallos, confirmando Augustini doctrinam, reprehendit contradictionem Massiliensium, ut novitatem perniciosam, et contrariam doctrinæ Patrum. Neque est verisimile, tam facile fuisse approbaturum Augustini doctrinam, si putasset esse contrariam prioribus Patribus.

Tertia conjectura.—Tertio simile argumentum sumi potest ex Concilio Arausicano quoad involvit auctoritatem Leonis papæ, approbat enim sententiam Augustini, et in principio, et fine canonum dicit, illam sententiam esse acceptam a Patribus. Quod item confirmat Vincentius Lyrinensis, libro contra prophana novitates, capite ultimo.

4. *Quarta conjectura.* — Quarto item sumitur ex consensione Episcoporum Orientalium in Concilio Palæstino, quod refert Augustinus,

epist. 106, c. 11 et 12, dicens ibi fuisse damnatam Pelagii sententiam jam exortam, et sententiam Semipelagianorum antequam esset exorta, quia in veritatibus ibi definiti virtute anathematizata fuit. Græci tamen Episcopi in suis conciliis maxime adhærere solent sententiis Patrum Græcorum : ergo non est verisimile contra eorum mentem definivisse. Quod argumentum maxime probat de Chrysostomo, qui vel eo tempore vivebat, et aliqui censent probabile adfuisse illi Concilio, vel certe ejus doctrina in manibus omnium tunc versabatur, et in maxima æstimatione habebatur.

5. *Quinta conjectura.* — Quinto hinc D. Augustinus in eadem Epistola 106, circa finem, absolute profert, catholicam Ecclesiam semper hanc doctrinam tenuisse, et lib. de prædest. Sanct., cap. 14, respondens ad hanc objectionem ex Patribus : *Quid opus est* (inquit) *ut eorum scrutemur opuscula, qui priusquam hæc hæresis oriretur non habuerunt necessitatem in hac difficili quæstione versari : quod procul dubio facerent, si respondere talibus cogerentur, unde factum est, ut de gratia Dei quid sentirent, breviter, et transitorie attingerent.* Non ergo sentis, doctrinam Patrum suæ esse contrariam, sed potius in illa virtute, et breviter contineri. Unde in aliis locis semper bene Chrysostomum interpretatur, ut videre licet, libr. de Nat. et Gratia, cap. 64, et maxime lib. 1, contra Julianum, c. 6 et 7, lib. 2, c. 6, ubi inter alia dicit (quod valde notandum est) : *Chrysostomum eo tempore secure fuisse locutum in Ecclesia catholica : quia Pelagiani nondum erant exorti, et a catholicis recte intelligebatur.*

6. *Sexta conjectura.* — Sexto addo, divum Augustinum sæpe confirmare doctrinam suam testimoniis antiquorum Patrum, nam, lib. de prædest. Sanct., in principio, et de Bono persever., cap. 14, affert illam sententiam Cypriani : *In nullo gloriandum, quia nostrum nihil est,* putatque esse sufficientem ad totam doctrinam suam confirmandam. Simili modo de Bono perseverantiæ, cap. 19 et 23, affert Ambrosium propter verba quædam generalia: *Non est in potestate nostra cor meum, et orare Deum gratiæ spiritualis est.* Rursus eodem cap. 19, affert Nazianzenum, oratione de paschate 44, solum, quia habet verba similia generalia. At nos simili modo addere possumus Basilium, homilia 22, de Humilitate dicentem : *Nihil tibi relictum est, o homo, de quo gloriari possis*, et infra: *Tibi non innotuit Deus per tuam justitiam, sed tu illi per suam bonitatem,* Cyrillum Hierosolym., Catechs. 1, dicentem : *Dei est gratiam conferre, tuum acquirere, et custodire.* Significans primum esse solius Dei, secundum vero esse nostrum, non tamen sine adjutorio Dei, ut in simili declaravit Augustinus 1, Retract, cap. 23 et statim iterum dicemus. Et infra subdit idem Cyrillus : *Ne spernas gratiam, quia gratis datur.* Philo æqualis Epiphanio, et per divinam revelationem ab ipse consecratus Episcopus, in lib. 1, in Cant., in tom. 1, Biblioth. Sanct. circa illa verba. *Terribilis ut Castrorum acies ordinata,* cum dixisset, bona opera esse necessaria, subdit : *Sed prius sponsus descendat in hortum oportet, nihil enim ad id potest humana fragilitas, nisi divina gratia præventa.* Et infra, *Gratia* (inquit) *alliciendo incipit.* Sanctus etiam Diadochus, lib. de Perfect. Spir., cap. 89, egregie declarat processum gratiæ, et quomodo ab ipsa bona omnia incipiant. His adjungere possumus Hilarium, Ps. 118, Octon. 4, circa illa verba : *Et ne auferas de ore meo verbum veritatis. Omnia* (inquit) *vult a bonitate suo inchoari,* et Octon. 3, circa id : *Inclina cor meum in testimonia tua. Prius* (inquit) *quæ a Deo sunt cum honore proposuit.* Ex Hieronymo etiam multa sumi possunt Dialog. 1, contra Pelagianum, quæ in superioribus attigimus.

7. Ad Chrysostomum veniamus, qui, hom. 28, in Genes., versus finem, egregie declarat, quomodo per divinam gratiam fides hominibus suadeatur, et cum proposuisset multa impedimenta, subdit, *Prævia gratia sustulit hæc omnia,* et homilia 38, inter alia. *Alioquin preces nostras semper præveniens.* Et idem egregie declarat, *quomodo fides, et petitio Chananææ a gratia initium habuerit.* Item homilia 12, in primam ad Corinth., circa illa verba, cap. 4 : *Quid habes, quod non accepisti? Acceptum habes* (inquit) *non hoc, aut illud, sed omnia quæ habes ; non enim hæc recte facta, tua sunt, sed divinæ gratiæ, etiamsi fidem dicas, ea extitit ex vocatione :* Multa similia habet hom. 8, in eadem epist., circa illa verba, *unicuique sicut divisit,* etc., et hom. 8, ad Philip. *Deus qui operatur in nobis, etc. Et propensionem* (inquit) *voluntatis ipse nobis præbet, et operationem.* Similia homilia 38, ad Populum. *Oportet humiliari, quod alios prætergressus in te Deus inclinavit.* Et infra : *Ne mercedem reputes, ut capias mercedem, gratia confitere salvari, ut ipse tibi se debitorem confiteatur.* Alia postea referam. Atque hi omnes Augustinum præcesserunt.

8. At eodem fere tempore fuit Marcus Eremita, cui simul cum Chrysostomus Massiliensium sententia tribuitur, propter pauca ejus

verba, quæ infra referam ex libro de Paradiso. Ille autem tum ibi, tum in alio præcedenti libro de Paradiso et lege spirituali, egregie declarat totam doctrinam de gratia. Nam fere in principio sic ait : *Primum omnium certo scimus, Deum totius boni esse auctorem, principii, tum medii, tum finis :* quod recte prosequitur per octo capita prima, et caput quadragesimum. *Omnis virtutis initium Deus est,* et cap. 47: *Omne bonum proficiscitur a Deo pro nutu dispensante.* Cap. vero 53, habet sententiam notandam pro his, quæ infra dicemus : *Omne opus bonum, quod per nostram naturam operamur, tantum equidem facit, ut a contrario malo, aut vitio abstineamus : Cæterum extra gratiam sanctificationis accessionem nobis facere non potest.* Alia multa habet c. 56 et c. 137 et 168. Ex libro autem de Paradiso, solum affero hæc verba : *Quod per gratiam donatur, non jam metiri debemus pro modo, et merito antecedentis infirmitatis, si quidem gratia jam non esset gratia.*

9. His addere possumus Cyrillum Alex. et Damascenum, Augustino posteriores, licet Cyrillus fere fuerit æqualis. Ille igitur, lib. 1, in Joann., cap. 20, obiter exponens illud Pauli : *Quid habes, quod non accepisti ? Non solum* (inquit) *esse, sed etiam bene esse et sic aut sic esse accipiunt.* Et infra, *sola libertate largientis ditantur.* Et lib. 10, in Joann., cap. 24, optime de hoc propositum exponit illud : *Non vos me elegistis, sed ego elegi vos, Ego,* inquit, *notum me vobis ignorantibus feci clementia commotus.* Et hoc exemplo declarat, *Deum convertere indignos et repugnantes.* Et lib. 5, in Isai. 25, attingens illa verba : *Si quis sitit, veniat ad me. Accipiant,* inquit, *non ementes pecunia : sed liberalissima, ac promptissima vocantis munificentia.* Infra vero subdit, *per fidem cætera emi.* Damascenus autem, lib. 2, de Fide, c. 30, sic de Deo scribit : *Ipse omnis boni principium et causa est, et sine ejus cooperatione et auxilio impossibile est nos, aut bonum velle aut agere : at in nobis est immanere virtuti et sequi Deum nos ad illam vocantem.*

10. *Locis Chrysostomi occurritur.* — Sed quid ad Chrysostomum. Respondeo imprimis, cum non sit sibi contrarius, et quædam verba cum aliis sint concilianda, potius ea quæ difficilia apparent, trahenda esse in bonum sensum aliorum, quam e converso, quia et facile fieri potest, et id est magis consentaneum rationi, ac pietati. Deinde, quia in cæteris Patribus fere eadem diligentia necessaria est, quam in eis adhibent, et admittunt moderni auctores : non video autem cur in Chrysostomo crediderint id fieri non posse. Ergo existimo, hos Patres imitatos esse Scripturam, quæ interdum gratiæ tribuit omnia, interdum initium boni operis videtur ab homine postulare, Isai. 30 : *Expectat Dominus ut misereatur vestri,* 1 Reg. 3. *Præparate corda vestra Domino.* Et Psal. 118: *Præveni in maturitate et clamavi,* et multa sunt similia, quæ etiam Concilium Tridentinum affert, sessione 6, et ea exponit, quia per hæc admonemur libertatis nostræ vel excitamur, ut bene utendo una gratia, aliam impetremus, vel ad aliam disponamur, non vero significatur per verba similia, exordium salutis, vel prædestinationis esse ex nobis. Eumdem ergo esse censeo sensum Chrysostomi et antiquorum Patrum. Sed ad singulas locutiones quæ huic veritati obstare videntur, veniamus.

11. *Variæ locutiones Patrum enodantur.* — *Prima locutio.* — Prima est illa adducta, *Deus nostras non prævenit voluntates, ne nostram timeret libertatem.* Sed imprimis eadem reperitur apud Damascenum, libro 2, de Fide, c. 29 et 30, lib. 4, c. 22, ubi dicit, *Deum non præfinire, seu prædestinare hos actus.* Deinde Chrysostomus, hom. 2, in Psal. 50, expresse dicit : *Provocat nos Deus dicens, da et tu aliquid,* et homil. 23, in Genes., circa finem, recta de Gratia præveniente sentit. Optime vero homilia 44, in Joann. *Generosi cujusdam animi est inspirationes divinas non abjicere.* Quod *superno auxilio* fieri declarat. Respondeo igitur, ea locutione solum intendere, Deum non prævenire voluntates nostras, eas ad unum determinando, vel quod perinde esset, physice prædeterminando. Et in idem redit quod D. Thomas ad Damascenum respondet locutum esse de prædestinatione necessitante.

12. *Secunda locutio.*—Secunda locutio Chrysostomi est, *Deum expectare ut nos incipiamus, ut ipsi perfectionem adjungat.* Verumtamen et Nazianzenus, et Ambrosius ita loquuntur, quos Augustinus in suam sententiam adduxit. Ambrosius enim, lib. 2, de Abraham, cap. 7, sic inquit : *Talem te præbe bonis studiis et prompta fide, ut Deus vocet te.* Similia habet in Ps. 118 oct. 10, in principio et in illa verba, *Fiat misericordia tua, ut consoletur me.* Nazianzenus vero, orat. 31, exponens illa verba Matth. 19 : *Non omnes capiunt hoc verbum, sed quibus datum est, volentibus* (inquit) *datum est.* Hilarius præterea, loco supra citato. *Est,* inquit, *a nobis cum oramus exordium* · infra vero addit, *Orationis clamorem non vocis, sed fidei spiritu*

efferendum esse. Difficilius Hieronymus, dialogo 3, contra Pelagianos ait: *Nostrum sit rogare, illius tribuere, nostrum incipere, illius perficere.* Et similiter optatus Milevitanus, lib. 2, contra Parmenianum, circa finem: *Nostrum* (inquit) *est velle, nostrum est currere : Dei autem perficere :* Denique Marcus Eremitanus, lib. de Paradiso, circa finem: *Jubet* (inquit) *ut homo imprimis cognoscat et voluntatem depromat,* Et infra, *operis perfectio Dei est, voluntas autem hominis.*

13. Igitur omnes hi Patres solum docere intendunt gratiam non sanctificare, nec disponere hominem adultum sine libera cooperatione ejus, et hanc liberam cooperationem, quæ inchoat in homine primam moralem dispositionem bonam, vocant initium ex parte hominis, eo modo loquendi quo Concilium Arausicanum, canon. 5, vocavit voluntatem credendi initium fidei, vel salutis. Non ignorarunt autem citati Patres ante hanc hominis cooperationem antecedere divinam excitationem et vocationem. Quin potius Ambrosius 1, loco proxime citato, propter hanc vocationem censet dictum esse: *Non est volentis, neque currentis. Ne te ipsum* (inquit) *justificares, sed omnia tribueres Deo, qui te vocavit.* Et in idem fere redit dicere, quod hi Patres non loquuntur de initio totius justitiæ, sed unius vel alterius beneficii divini, et sic vocant orationem, initium illius doni, quod per illam impetratur : et sic exhortantur homines ut ipsi incipiant, ut Deus prosequatur. Quod maxime in Chrysostomo notandum est, nam ad fideles loquebatur, quorum fidem verbo Dei, ut instrumento, excitare conabatur, ut ipse sæpe diserte declarat. Postulat ergo ab eis, ut incipiant consentiendo gratiæ Dei, non sine adjutorio ejusdem gratiæ, ut locis aliis etiam exponit, et infra attingemus. Præsertimque in illa homilia 2, in Ps. 50, dicit, Deum dare vocationem suam indignis, ut commendet gratiam suam. Videri etiam potest, hom. 9, in Gen. 19, in acta, et quarto ad Ephesios.

14. Addo denique, divum Augustinum interdum ita loqui, et hac expositione indigere. Nam lib. 83 quæstionum, quæst. 98, tractans illud. Cujus vult miseretur, et quem vult indurat: hoc dicit provenire: *Ex occultissimis meritis : nam in eo qui obduratur, præcedunt mala merita: et in eo etiam, cujus Deus miseretur, præcedunt occultissima merita,* quem ibidem ait, præcedere justificationem. Neque est verum, quod quidam respondent, Augustinum retractasse hanc sententiam, quando retractavit aliam de merito fidei, quam docuerat super epistolam ad Romanos : nam hanc retractationem habet Augustinus, lib. 1 Retract. cap. 23, et statim cap. 26, agens de illamet, q. 68, nihil retractat, sed confirmat et exponit quod dixerat, nimirum : *Ante illa bona merita quantumvis occulta antecedere vocationem sine merito.* Unde obiter constat (quod etiam notandum est) per justificationem in illo loco non intelligere totum progressum ad justitiam a primo exordio, sed infusionem gratiæ et remissionem peccati : quam homo aliquo modo meretur, per pœnitentiam ex fide conceptam.

15. *Tertia locutio.*— Tertia locutio et difficilis apud Chrysostomum est, quia plus videtur tribuere rationi naturali et operibus ejus, quam expediat. Hom, 42, in Genes. inde exaggerat sanctitatem Abrahæ. *Quod non per fidem a parentibus acceptam, sed per scientiam a natura inditam adeo proficit.* Et hom. 3, in 1, ad Cor. dicit : *Aliquos philosophos per lumen rationis non solum præcepta servasse, sed etiam aliquando superasse.* Sed mihi difficilior est locutio Nazianzeni, oratione de Patre, ubi post laudes ejus ante fidem acceptam, subdit. *Propter hæc* (ut opinor) *fidem loco præmii accepit.* Et tamen (si Augustinus bene citat Nazianzenum) necessario a nobis est exponendus. Et ibi quidem scholiastes respondet, locutum esse de merito improprio pro aliquali dispositione. Ego vero censeo, illum non sensisse, fidem fuisse præmium aliquo modo debitum talibus operibus, sed cum talia opera de se proportionata essent, vel apta ad aliqualem remunerationem (juxta doctrinam D. Thomæ 1, 2, q. 21,) dicit, Deum noluisse propter illa dare præmium proportionatum, quod futurum erat inferioris ordinis, sed loco illius dedisse fidem, ex gratia et magnificentia sua.

16. Chrysostomus autem facilius exponitur. Solum enim laudat Abraham, tum quia ita se gessit per naturalem cognitionem, ut impedimentum non posuerit divinæ vocationi, juxta ea, quæ infra dicemus. Tum etiam, quia cum non habuerit fidem a parentibus, facilem se præbuit ad obediendum divinæ revelationi et vocationi. Nunquam autem Chrysostomus negavit, saltem hoc posterius factum esse cum adjutorio divinæ gratiæ. Et ad eumdem modum intelligo, quod dixit Gregorius, hom. 13, de discipulis euntibus in Emmaus : *Audiendo illuminati non sunt, faciendo illuminati sunt.* Non enim intelligit per illud opus meruisse illuminationem, cum dicat caruisse fide, sed si-

gnificat fuisse aptum opus illud, ut Christus inde sumeret occasionem illuminandi illos. Aliud vero quod de philosophis dicebat Chrysostomus, per lumen rationis servasse præcepta, non est intelligendum de omnibus præceptis, sed de aliquibus: Dicit autem *interdum superasse*, quia bona etiam aliqua faciebant, quæ non erant in præcepto, ut interdum castitatem servare aliquo modo. Quamvis alibi etiam advertat, *hæc ipsa non semper bene, ac honeste fecisse*, id est, recta intentione, ut videre licet in homil. 8, ejusdem epistolæ 1, ad Corint., et videri etiam potest Cassianus, collat. 13, cap. 5.

17. *Quarta locutio* — Quarta locutio Chrysostomi est, *Deum vocare eum, quem scit esse cooperaturum*, ut patet ex hom. 31 et 96, in Matth., et homilia de conversione Pauli, et lib. 1, de compunctione cordis, in principio: sed difficilius loquitur Cyrillus Alex., lib. 3, in Joann., cap. 39, et lib. 4, cap. 6 et 7, dicens: *Deum vocare eos, qui digni sunt.* Addo etiam fere similem locutionem reperiri in Augustino, epistola 49, q. 2, et serm. 76, de verbis Apostoli. Hi ergo Patres his locis non loquuntur de operibus, quæ per vires naturæ fiunt, sed per vires gratiæ, et efficacia ipsius vocationis: et ideo hæc locutio ad præsentem quæstionem non pertinet, sed ad summum potest favere alteri opinioni infra tractandæ. Deinde non loquuntur causaliter, id est, Deum vocare hominem, quia prænovit consensurum, sed solum prænoscendo illum consensurum et cooperaturum vocationi, et sic futurum esse dignum subsequentis gratiæ. At hoc non solum non repugnat gratiæ, verum illum potius commendat: nam dare vocationem, nimirum efficacem, *eo tempore, quo Deus novit penetraturam animam* (ut Chrysostomus loquitur) ex maxima benevolentia Dei procedit; imo hæc est gratia, quam Augustinus imprimis exaggerat. Denique illa Præscientia futuræ cooperationis, aut conditionata intelligi potest, aut absoluta. Priori modo est res facilis, et consentanea gratiæ, ut constat ex sæpe dictis. Posteriori autem modo jam supponit gratuitam voluntatem Dei, et sic etiam vere dici potest, Deum vocare efficaciter quem novit consensurum, quia hoc prænovit in suo gratuito decreto, quo nimirum, jam præordinavit illum ad consentiendum. Quomodo solet etiam Augustinus dicere: *Deum prædestinare, quæ fuerat ipse facturus.*

18. *Quinta locutio.* — Quinta locutio Chrysostomi est, *Deum exigere ab homine pœnitentiam, quæ ipsa per se non sufficit ad tollendum peccatum: statim vero accedente gratia et misericordia Dei peccatum remitti.* Ita loquitur, homilia 17 et 42, in Genes., et sæpe alias, ex qua locutione colligunt dicti auctores, Chrysostomum requirere pœnitentiam ex solo libero arbitrio elicitam, quæ a Deo impetret remissionem peccati: quia si loqueretur de pœnitentia ex auxilio gratiæ, illa per se sufficeret ad remissionem peccati. Et hunc sensum aiunt imitatum esse Cassianum, collat. 20, cap. 8. Respondeo falsum esse, Chrysostomum loqui de naturali pœnitentia: nam evidenter loquitur de pœnitentia, quæ est sufficiens et immediata dispositio ad remissionem peccati, qualis fuit pœnitentia David, cum dixit: *Peccavi Domino*, et latronis dicentis: *Memento mei, Domine, etc.* His enim exemplis utitur et illis etiam testimoniis, *Convertimini ad me*, et similibus. Fuit ergo sententia Chrysostomi, hanc etiam pœnitentiam quantumvis supernaturalem, per se non justificare hominem formaliter, nisi accedat nova misericordia et gratia Dei remittentis peccatum et infundentis justitiam. Quæ est verissima et sana doctrina, quam late tractavi, in 1, tom., disput. 4, sect. 8, ubi plura testimonia Chrysostomi adduxi. Et quoad hoc potest etiam Cassianus in bonum sensum adduci.

19. *Sexta locutio.*—Sexto invenitur alia locutio, præsertim apud Marcum Eremitanum scilicet, *gratiam supponere promptitudinem voluntatis a natura inditam*: imo etiam subdit, *voluntatem esse velut auxilium a natura inditum.* Sed priora verba similia sunt aliis Augustini verbis: *Posse habere fidem naturæ est hominum; habere autem gratiæ est fidelium.* Nam illa promptitudo, vel nihil aliud est, quam capacitas ipsa voluntatis, quæ ab ipsa voluntate non distinguitur, ideoque a natura indicat dicitur: licet, quatenus respectu gratiæ est ad formam non debitam et superioris ordinis, dicatur proprie obedientialis. Vel ad summum, illa promptitudo dicitur propter inclinationem naturalem voluntatis ad bonum honestum, quæ ostendit naturalem rectitudinem ejus, quam gratia per se supponit, quamvis in homine lapso existat impedita vitio peccati originalis. In altera vero locutione, voluntas dicitur *auxilium* ratione suæ libertatis, sine qua divina gratia non perficit in nobis opera, quibus sanctificamur. Unde loquendo de voluntate actuali, expresse dicit idem auctor eodem loco. *Si ad salutem perficitur, non posse inchoari aut perfici, nisi per gratiam:* loquendo vero de ipsa potentia voluntatis, dicit esse instru-

mentum divinæ gratiæ ad supernaturales operationes.

20. Tandem ponderari hic solet, quod hi Patres simpliciter, et absolute loquentes multum tribuunt libero arbitrio, et gratiam fere silentio prætereunt. Quomodo potest in favorem Massiliensium citari Clemens Alex., lib. 5, Strom., a principio, et Damascenus, lib. 2, cap. 26, imo et Augustinus, 3. lib., de lib. Arbitr. Ad quod ipse respondet 1, Retractationum, cap. 8, tacuisse tunc, sed non exclusisse, quia tunc solum de illa re disputabatur. Unde etiam Faustus, lib. 1, de libro Arbitr., cap. 6. *Cum* (inquit) *sine alio dicitur, tacetur alterum, non unum negatur, secundum regulam, quam Antistes Augustinus insinuat.* Illi ergo Patres tunc aut contra hæreticos disputabant, præcipue contra Manichæos, aut reprehendebant hominum negligentiam: et ideo sæpius libertatem commemorant: quamvis aliis locis gratiam non omittant.

21. Addo insuper, Chrysostomum in homilia quadam de Adam et Eva, ex professo docuisse totam doctrinam de gratia, adeo ut multi suspicentur, quamdam partem illius homiliæ potius Properi quam Chrysostomi. Et mihi etiam rem facit dubium: quod in epistola Cœlestini sæpe citata, tota illa pars ad litteram transcripta est. Alii vero existimant, Chrysostomum jam in fine vitæ audivisse rumores de errore Pelagii: et ideo clarius declarasse mentem suam; Cœlestinum autem verba ejus usurpasse, quod credere, vetat nihil, quamvis res dubia sit.

CAPUT IX.

CONTRA RESOLUTIONEM SUPERIOREM OBJECTIO PROPONITUR.

1. Contra dicta in superiori capite, et in favorem tum scholasticorum, tum etiam Massiliensium, objicii potest axioma illud ex Paulo sumptum, *Deus vult omnes homines salvos fieri.* Ex illo enim colligitur, Deum esse paratum ad dandam gratiam suam, vel illustrationem omni homini non ponenti impedimentum: et consequenter eam dare omni homini, qui eo modo, quo potest, bene utitur sua libertate et ratione. Ergo qui nulla gratia præventus est, si faciat bene prout potest, obtinebit a Deo gratiam: ergo saltem dispositive, vel meritorie de congruo primum auxilium comparabit, et medio illo obtinere poterit reliquos omnes prædestinationis effectus: ergo non repugnat dari aliquam causam totius prædestinationis ex parte effectuum ejus, fundatam in actu pure naturali, et moraliter bono.

2. Assumptum probatur, quia omnis homo adultus (de hoc enim solum agimus) quamdiu hic vivit, habet in potestate sua salvari, ut de reprobis etiam in libro quarto ostendemus: non potest autem habere hoc in sua potestate, nisi medio aliquo usu suæ libertatis: ergo si non est aliqua gratia præventus, necesse est, ut illa potestas fundetur in actu bono, qui tali homini possibilis sit: non est autem illi possibilis, nisi ille, quem exercere potest per vires naturæ: ergo ille erit sufficiens dispositio, et præparatio, ut a Deo obtineat prævenientem gratiam. Et confirmatur, quia sicut gratia supponit naturam, et dicit intrinsecam habitudinem ad illam (nam gratia perfectio est naturæ) ita prima gratia quæ nullam priorem supponit, debet esse contenta (ut sic dicam) illa dispositione morali, quam natura suis viribus potest elicere. Quia majorem postulare, injustum esset, nam esset petere ab homine id, quod impossibile est. Et illam dispositionem pro nihilo ducere, non videtur rationabile, nec divinæ providentiæ consentaneum: quia quo homo est infirmior, et debilior, si secundum illas vires, quas habet, faciat quod potest, pertinet ad providentiam auctoris gratiæ illud æstimare (ut sic dicam) eique homini gratiam conferre, saltem inchoando in illo opus gratiæ. Nam hoc providentiæ genus videtur debitum homini elevato ad supernaturalem finem: quia secundum illum statum non potest aliter tendere in illum.

3. Ad hanc objectionem quidam existimant, responderi non posse, nisi dicendo hominem sine auxilio gratiæ nihil posse facere per solam rationem naturalem, et liberum arbitrium, quod peccatum non sit; ex hoc autem principio facile solvi objectionem, quia vel homo est præventus gratia aliqua, vel nulla: si aliqua, jam illa est prædestinationis effectus, et sic operatio ex illa procedens non poterit esse causa omnium effectuum prædestinationis; si vero nulla gratia præventus est, quidquid sua libertate faciat, erit peccatum, et consequenter potius impediet gratiam, et prædestinationis effectus, quam juvabit.

4. Et hanc responsionem supponere videntur illi theologi, axioma illud, *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam,* intelligendum esse putant de homine prævento per gratiam, et illa bene utente, prout potest: nam si præventus non sit, quidquid per se conetur, potius impediet gratiam. Illud autem axioma

ita exponit D. Thomas 1, 2, quest. 109, art. 6, ad 2, ubi D. Thomas loquitur de præparatione hominis ad gratiam habitualem suscipiendam. Et de hac gratia intelligendo axioma illud, dicit consequenter, debere intelligi de homine faciente quod in se est per præveniens auxilium gratiæ. Tamen, quæst. 112, art. 2, loquendo de præparatione ad primum gratiæ auxilium, dicit nullam requiri ex parte hominis, cum ipsa debeat esse ex auxilio. Unde, art. 3, concludit, nullam gratiam infallibiliter dari homini, quatenus per suum liberum arbitrium facit quod in se est, sed juxta motionem et intentionem Dei. Sequuntur hanc opinionem Cajetanus et Conradus ibi, et Soto, libr. 2, de Natur. et grat., cap. 3, in fine, et Capreolus in 2, dist. 28, quæst. unic., artic. 1, cap. 2. Ferrarius 3, contra Gent., c. 159, Bonaventura 3, d. 28, artic. 2, quæst. 1, ubi prius declarat quid intelligat per gratiam gratis datam, videlicet non tantum illas, quas numerat Apostolus 1, Cor. 12, sed quidquid superadditur naturalibus, adjuvans aliquo modo, et præparans voluntatem ad habitum, vel usum gratiæ. Et deinde in solut., ad 3., exponit illud axioma de faciente quod in se est, per gratiam gratis datam, et aliter putat non esse verum. Gregorius 1, d. 41. Marsilius 1, q. 41, art. 2, conclusione 4, et in 2. q. 28, art. 3 et 4. Antoninus, 4. p., tit. 9, c. 5, § 4. Citantur etiam Alensis, 3 p. q., 69, memb. 5, art. 3, Gerson, Alphab. 24, lit. M. et Altisiodorensis, lib. 3, Sum., tract. 2, c. 1. Sed de horum sententia infra dicam.

5. *Dicta responsio fulcitur amplius.* — Potestque hæc responsio confirmari, quia, nisi ita repellatur objectio facta, duo errores in illo continentur. Unus est, quod liberum arbitrium per se ipsum possit facere, quod necesse est ad videndum honeste, absolute et simpliciter: alius est, quod liberum arbitrium suis solis viribus naturalibus ita se præparare possit ad gratiam, ut illam infallibiliter a Deo obtineat. De primo constat, quia in hoc sensu necessario sumendum est, cum dicitur homo posse facere, quod in se est: nam agere, quod in se est ad peccandum sine dubio potest, blasphemum tamen esse dicere, sic agenti quod in se est, Deum dare gratiam suam: intelligitur ergo de agente quod in se est ad honeste vivendum. At vero dicere, posse hominem per liberum arbitrium honestam, et innocentem vitam agere, Pelagianum est, ergo. Nec dici potest, hoc non affirmari in illo axiomate, sed tantum veluti conditionate dici, si homo faciat, quod in se est consecuturum gratiam, conditionalem autem nihil ponere in esse. Non (inquam) hoc dici potest, quia non est ad mentem doctorum, nec deservit ille sensus fini intento, nimirum ut ostendatur, non esse impossibile homini nondum per gratiam prævento gratiam obtinere: ergo supponitur id tanquam possibile et factibile ab homine per vires liberi arbitrii. Et hinc sequitur alter error, nimirum, quod hujusmodi operatio creditur sufficiens, et infallibilis dispositio ad consequendam gratiam, quia hoc est, quod in illo axiomate directe affirmatur. Interrogo enim, an illa operatio supernaturalis sit, et sic Pelagianum est dicere, illam fieri per solas vires liberi arbitrii: vel tantum naturalis: et sic Semipelagianum est dicere, illam esse sufficientem dispositionem ab obtinendam gratiam.

6. Ad objectionem ergo respondebunt hi auctores consequenter, in homine prædestinato nullum esse opus morale bonum, quod non sit ex prædestinatione, et ideo non posse esse causam totius prædestinationis. Supponunt autem idem auctores adæquatum prædestinationis effectum in hac vita esse gratiam, ideoque concludunt, tale opus non posse esse nisi ex gratia. Hæc autem gratia, in prædestinato est prædestinationis effectus: in reprobo vero, si faciat tale opus, etiam erit ex gratia, quamvis in eo non sit prædestinationis effectus. Cum autem inquiritur, quomodo sit in potestate hominis hanc habere gratiam, respondent, quia Deus paratus est ad illam omnibus dandam: et hoc probari tantum ex verbis Pauli. *Deus vult omnes homines salvos fieri.*

CAPUT X.

TRACTANTUR TRES MODI ASSERENDI BONUM OPUS MORALE, QUOD NON POSSIT ESSE NISI EX PRÆDESTINATIONE, SEU GRATIA.

1. Disputant theologi ex professo in materia de gratia, an possit homo sine auxilio gratiæ et per vires liberi arbitrii facere aliquod opus morale, honestum simpliciter, id est, ex objecto, et circumstantiis. Non potuimus tamen effugere, quin hoc loco exacte illud principium examinemus: quia nonnulli hoc tempore docuisse videntur, esse tam necessariam connexionem inter prædestinationem gratuitam, et necessitatem gratiæ ad omne tale opus, ut non possit defendi, prædestinationem non habere causam ex parte nostra quoad collectionem suorum effectuum, nisi simul defendamus

bonum opus morale non posse fieri absque gratia. Quod nobis durum, ac difficile visum est, quia verum non pendet ex falso, nec certum ex incerto : ideoque principium illud diligenter examinandum hic est.

2. *Primus dicendi modus est.—Hic modus exploditur tanquam hæreticus.*—Variis ergo modis assertum est, vel excogitari potest, hominem naturæ viribus absque gratia non posse bonum aliquod operari. Primus est, id intelligendo de gratia significante, quod multi ex hæreticis hujus temporis asseruerunt, cum Luthero, art. 36. Hic vero sensus hæreticus est, quia ex illo sequitur, omnes peccatores, etiamsi fidem habeant, et Christiani sint, in omnibus operibus suis peccare, quia sine gratia sanctificante operantur. Consequens autem absurdissimum est, et hæreticum, alias etiam in ipso actu fidei mortuæ, vel timoris, vel attritionis peccator peccaret : quod damnatum est in Concilio Tridentino, sess. 6, can. 7. Et est per se evidens, quia gratia sanctificans cum suis habitibus, in actu primo dumtaxat manentibus, sine actuali influxu, non est circumstantia necessaria ad moralem honestatem operis : ergo sine illis fieri potest bonum opus, undequaque bonum et honestum, esto in modo, vel in omnibus proprietatibus non fiat tam perfectum, quantum fieri possit : nam hæc perfectio non est necessaria ad bonitatem simpliciter operis, de qua nunc tractamus.

3. *Secundus dicendi modus. — Relinquitur hæc sententia tum quia hæretica, tum quia sine fundamento profertur.* — Secundus modus dicendi fuit eorum, qui fidem necessariam esse putabant ad moralem honestatem cujuscumque operis humani. Ita intelligentes illud Pauli ad Rom. 14. *Omne quod non est ex fide, peccatum est.* Et illud ad Hebr. 20 : *Sine fide impossibile est placere Deo :* quia omne bonum opus placet Deo. Quam sententiam docent etiam nostri temporis hæretici, in illius confirmationem multa Augustini testimonia congerentes, quæ hoc loco tractare non licet, quia hæc res præsenti instituto non deservit et in materia de fide ex professo tractatur. Relinquenda ergo est hæc sententia ut hæretica et sine ullo fundamento. Ex illa enim sequitur, omnia opera infidelium necessario esse peccata : quod fides non admittit. Nam Christus Dominus, Matth. 5, supponit ethnicos habere naturalem amorem bonum. *Nonne* (inquit) *et Ethnici hoc faciunt?* Quod si quis dicat, facere quidem Ethniticos id, quod secundum substantiam bonum est, non tamen cum omnibus circumstantiis necessariis ut bene fiat : certe hoc Christus Dominus non limitavit, sed absolute fatetur posse ethnicum facere bonum quod natura ipsa dictat : at non solum dictat agendum esse bonum quoad substantiam, sed etiam bene quoad circumstantias, ergo hoc etiam interdum ethnicus faciet. Nec enim fides infusa et supernaturalis est circumstantia necessaria ad moralem honestatem naturalis operis cum sint res diversorum ordinum. Item alias si infidelis antequam credat, aliquid faciat in ordine ad audiendam fidem, vel ad examinandam credibilitatem ejus, aut ad obtinendum lumen ejus, totum illud peccatum esset, quod est absurdissimum et plane comprehensum in damnatione Concilii Tridentini, sess. 6, canon 7. Quamquam ergo fides sit necessaria, ut opera bona Deo placeant in ordine ad vitam æternam, quoad summum habetur in secundo Pauli testimonio : non tamen ad naturalem bonitatem, seu moralitatem honestam, ad quam satis est, quod opus sit consentaneum dictamini rationis rectæ naturalis : atque adeo ut sit ex conscientia. Atque ita sumpsit Paulus fidem, cum in alio loco dixit, omne, quod non est ex fide, esse peccatum, id est, omne, quod contra conscientiam sit, esse peccatum, ut ex contextu et ex communi sententia est probabilius : licet ille locus alias habeat expositiones.

4. *Tertius modus dicendi. — Rejicitur dictus modus dicendi.* — Tertius ergo modus ponendi necessitatem gratiæ ad singula opera moraliter bona fuit eorum, qui per gratiam intelligunt, non habituale aliquod donum, sed motionem aliquam Spiritus sancti, quæ hominibus etiam credentibus interdum datur : estque nihilominus vera gratia interior et supernaturalis ordinis, per quam Deus specialiter præmovet et inducit hominem ad bene moraliter operandum. Quæ videtur fuisse opinio Gregorii in 2, dist. 28, quæst. 1, art. 1, concl. 2, quem ibi sequitur Capreolus, art. 3. Quanquam ipsi non satis clare explicent, qualis sit illa gratia, quam ad singula opera moralia requirunt. Fundamenta vero eorum in quarta opinione afferam, quia generalia sunt et applicari possunt ad quemcumque modum gratiæ, quæ ad talia opera exigatur. Hæc ergo opinio in hoc sensu antiquata et ab omnibus relicta videtur et contra illam facient multa ex his, quæ contra ultimam opinionem dicam.

5. Nunc solum inquiro ab his auctoribus, an existiment actum bonum moraliter esse per se, et ex intrinseca sua natura supra naturales vires arbitrii humani, nec ne. Primum dicere est

per se incredibile et repugnantiam involvens. Primo, quia nec in objecto, neque in substantia sua, nec in modo talis actus aliquid invenitur, quod naturales vires voluntatis humanæ superet. Nam objectum debitis circumstantiis affectum cognoscibile est per rationem naturalem, alioqui non est bonum illud de quo tractamus: actus autem voluntatis, qui solum tendit in objectum, ut conforme naturali rationi, ex illo capite non potest habere substantiam, seu entitatem superantem capacitatem naturalem humanæ naturæ. Cur enim, aut unde illam haberet? Neque etiam postulat modum et intensionem, vel aliam similem conditionem superantem naturalem vim activam voluntatis, quia nunquam ratio naturalis hoc petit, ut per se evidens est.

6. Secundo, quia alias non potest talis actus cadere sub præceptum homini connaturale, quia nulli naturæ præcipi potest, ex vi naturæ, quod supra vires naturales ejusdem naturæ est. Nec satis est, quod talis actus per gratiam sit possibilis, quia natura nihil dictat de gratia supernaturali, unde non obligat ad quærendam illam, maxime si natura ipsa præcise, ac nude spectetur, ut considerari debet ad obligationem, quæ ex illa nascitur. Ad certum est, hos actus cadere sub naturalem legem, non solum secundum substantiam, sed etiam secundum debitas circumstantias, alias illos ita prætermittere, per se et ex natura rei non esset peccatum, ergo.

7. Tertio, quia sequitur, in nullo statu, etiam integræ naturæ potuisse hominem operari aliquod bonum opus morale sine hac gratia vera et supernaturali: quia naturales vires intrinsecæ voluntati, et per se illi convenientes, per se et in omni statu sunt eædem: unde si actus ipse ex se etiam et ex vi solius honestatis moralis excedit illas, in omni statu excedit. Consequens autem est contra communem doctrinam Conciliorum, Augustini et omnium, qui illum secuti sunt, qui omnem infirmitatem, vel impotentiam humanæ naturæ circa bonum morale operandum quatenus consentaneum est soli rationi naturali, dicunt esse ortam ex lapsu totius naturæ, nec reddi potest probabilis ratio alterius originis.

8. Imo nec intelligi potest, qualis, vel ad quid sit illa supernaturalis motio: nam si est illuminatio ex parte intellectus, non debet proponere rem supernaturalem (ut sic dicam) nec rationem operandi supernaturalem: neutrum enim horum necessarium est ad honestum actum, de quo tractamus. Si vero illa motio sit inspiratio supernaturalis proxime indita voluntati, hæc imprimis nunquam habet locum, nisi supposita illuminatione. Unde si illuminatio supernaturalis necessaria non est, nec etiam inspiratio. Ac deinde, motio similis solum est necessaria ad sublevandam et juvandam voluntatem: ubi effectus superat vires ejus: ostensum autem est hunc effectum non superare, per se loquendo, naturales vires voluntatis: ergo. Denique, signum apertum est, quia habitus correspondens tali actui, non est per se infusus, sed acquisitus: motio autem illa solet esse proportionata habitui et ejusdem ordinis, ac fortasse supplere vicem ejus, quando ille deest: unde sicut habitus acquisitus non est simpliciter necessarius ad talem operationem, sed juvat ad facilius operandum: ita nec talis motio potest esse simpliciter necessaria, sed ad summum ad facilitatem juvabit: loquimur enim de singulis actibus, nam de collectione aliud est.

9. Quod si tandem dicatur, hanc necessitatem gratiæ, vel impossibilitatem habendi hunc actum per solas naturales vires, non esse per se ex sola comparatione voluntatis, et talis actus inter se et improportione inter ea inventæ: sed oriri ex conjunctione voluntatis cum appetitu inferiori et ex peccati fomite, aliisque extrinsecis impedimentis, præsertim instigatione dæmonum. Contra hoc est, quia ex hoc capite recte quidem probatur necessariam esse gratiam ad præstanda longo tempore bona opera moralia sine admistione peccati: non tamen probatur de singulis actibus et momentis. Quia rebellio illa appetitus nec in omnibus actibus, nec in omnibus opportunitatibus, vel in omnibus personis seu complexionibus æque reperitur. Nam in benefaciendo amicis et cognatis, ac parentibus sensualitas non repugnat, nec semper inclinat ad modum aliquem excedentem rationis limitem, in omnibus et singulis beneficientiæ actibus. Idem est de honoratione parentum, de subventione pauperis, præsertim si persona sit natura sua propensa ad liberalitatem et compassionem. Et sic de aliis. Idem fere est de extrinsecis impedimentis, quia non semper in omni actu et pro omni tempore occurrunt. Et præterea propter hæc extrinseca impedimenta, satis etiam esset extrinseca custodia et protectio Dei per se, vel per angelos, sine propria gratia interna per motionem Spiritus sancti, de qua nunc agimus. Idemque est de instigatione dæmonum, de qua in sequentibus plura dicemus.

10. *Contra dicta objicitur.* — Una vero oc-

currit objectio hujus sententiæ propria, quæ magis contra vim rationum factarum, quam contra assertionem fieri potest. Quia nimirum si rationes sunt validæ, ad omnes et singulos actus morales naturæ consentaneos, sine ulla exceptione applicari possent, ac proinde probarent, etiam amorem super omnia Dei, ut auctorem naturæ, posse haberi sine interna et supernaturali gratia, æque perfecte et efficaciter, ac posset haberi in statu naturæ integræ. Consequens videtur non solum contra D. Thomam, sed etiam contra communem doctrinam, et non desunt viri docti, qui errores Pelagii pertinere putent: ergo. Sequela videtur clara applicando rationes factas, quod facile unusquisque potest præstare: et ideo in eo non immoror.

11. *Objectioni satisfit.—In statu innocentiæ poterat homo observare legem naturæ.* — Hæc vero objectio tangit novam materiam prolixam, et ab hoc loco alienam, et ideo illam non persequar: sed duo breviter dicam. Unum est, differentiam certam quoad hanc partem inter hominem lapsum, et in statu integræ naturæ in hoc positam esse, quod ante lapsum potuisset homo in statu innocentiæ observare totam legem naturæ longo tempore per solas vires naturæ: nunc autem in natura corrupta non potest. Quia ergo amor Dei super omnia includit formale vel virtuale propositum servandi totam legem naturæ, et nunquam peccandi contra illam, necesse est ut etiam in potestate habendi hunc perfectum amorem, sit aliqua differentia inter illos duos status. Ex hac ergo parte, respondendo ad objectionem negatur sequela, quoad illam partem, *æque perfecte et efficaciter*. Quia licet verum sit, actum talis amoris, quoad suam entitatem et speciem, non excedere naturales vires voluntatis humanæ per se etiam spectatæ, et ideo non repugnare, fieri pro aliquo instanti, aut brevi tempore per naturales vires voluntatis, nihilominus non sequitur, quod possit fieri æque perfecte et constanter, quia perfectio illius actus quoad efficaciam ejus pendet extrinsece ex statu hominis, nam ex illo pendet possibilitas implendi totum id, quod ille actus includit: quod in aliis actibus honestis inferiorum virtutum non invenitur. Erit ergo talis actus in natura corrupta minus efficax, vel potius inefficax, quia per se et sine gratia non erit potens ad implenda omnia præcepta legis naturæ longo tempore, quam perfectionem haberet in natura integra.

12. Potest autem hæc ipsa imperfectio duobus modis intelligi. Primo quod voluntas nunc eliciens talem actum, non potest esse constans, diuve perseverans in proposito, quod talis actus includit, quia actualis ipsa dilectio parvo tempore durat, et illa transacta non relinquit vim sufficientem ad continendam voluntatem in officio, bene et honeste operando, ad quod tamen sufficeret similis dilectio in natura integra. At si quis recte consideret, hæc differentia non est in aliqua perfectione intrinseca ipsorum actuum, sed in duratione, vel perseverantia, aut efficacia, quæ in uno est major quam in alio, non quia unus actus perfectior sit alio, sed quia unus invenit in subjecto majorem resistentiam quam alius. Ut, verbi gratia, calor ut sex in aqua, vel in ferro existens non differunt in perfectione vel intensione intrinseca, et tamen in aqua minus durabit, minoremque efficaciam habebit propter majorem subjecti repugnantiam et contrariam activitatem: ita ergo continget in illis duobus actibus, si sola differentia declarata inter eos invenitur. Et non caret hoc probabilitate: quia vero plus videatur intendere divus Thomas cum de hac materia loquitur, potest addi alius modus explicandi imperfectionem illius actus.

13. *In statu naturæ lapsæ voluntas humana absolute et efficaciter in amore naturali Dei suas vires exercere non potest.* — Ex prædicta ergo differentia quæ est ex parte subjectorum, provenit, ut in statu naturæ lapsæ, non possit voluntas humana ita absolute et efficaciter suas vires exercere in hoc amore naturali Dei, sicut posset in natura integra. Et ratio est, quia, sicut nihil volitum, quin præcognitum, ita juxta mensuram et modum naturalis judicii, quo aliquid proponitur, ut possibile, vel amabile, potest voluntas prorumpere suis naturalibus viribus in naturalem amorem naturalis objecti sibi propositi. In statu ergo innocentiæ, cum natura esset sana et integra, proponebatur observantia naturalis legis absolute et simpliciter, ac quocumque tempore non solum ut possibilis, sed etiam ut facilis, et ideo poterat etiam voluntas facile elicere naturalem amorem Dei perfectum et obedientialem, cum absoluto affectu, et proposito placendi illi in omnibus, sine limitatione temporis et nulla adhibita conditione. Neque ad hoc refert, quod illa sanitas non esset naturæ debita, sed per donum gratis datum illi esset collata: quia donum illud non erat principium hujus amoris, sed solum conditio sine qua non, et auferens impedimenta illius amoris, quibus ablatis, voluntas suis viribus illum exercere potest, parumque refert quod impedita sint per naturam, vel mira-

culum ablata. At vero in natura corrupta observantia illa mandatorum diuturna et constans proponitur ut impossibilis per vires naturæ in tali statu constitutæ, et ideo non potest voluntas per se sola, absoluto et omnino efficaci affectu illam velle et proponere, et ideo nec tam absolute et perfecte potest Deum amare, sicut antea poterat, sed semper includit conditionem tacite vel expresse, amandi et obediendi quantum potuerit, ut in simili latius explicavi in tomo quarto de Pœnitentia, disputatione tertia.

14. *Objicitur.* — *Exploditur objectio.* — *Per gratiam non restituitur homo in eam naturæ integritatem qua in statu innocentiæ fruebatur.* — Dices, saltem sanata semel natura per gratiam habitualem, poterit nunc homo jam justificatus diligere Deum super omnia amore naturali, ut finem naturalem, ita ut gratia non sit principium talis amoris, sed conditio sine qua non, de qua jam diximus, quod licet supernaturalis sit, non impedit, quominus postea actus sit naturalis et viribus naturæ fiat: quia semel ablato impedimento, voluntas per solas naturæ vires operatur. Respondetur, fortasse non defuturum, qui hoc concedat, quia in homine justo cessat impedimentum peccati et conversionis ad creaturam, quæ difficilem reddebant hunc Dei amorem : et quia jam talis amor esset aliquo modo ex gratia et charitate ; mihi tamen id non probatur. Unde respondeo negando sequelam. Et ratio reddi potest, quia licet per gratiam sanetur anima, quantum ad mortem culpæ, non tamen restituitur homo in eam naturæ integritatem, quam in statu innocentiæ habuit : possibilitas autem servandi mandata per vires liberi arbitrii in illo statu, non oriebatur ex sola carentia culpæ, sed magna ex parte ex carentia fomitis et debita subordinatione potentiarum : et ideo non est quoad hoc æqualis ratio utriusque status. Atque hinc etiam fit, ut in statu naturæ lapsæ non possit homo justus diu servare totam legem naturalem, sine novo et speciali auxilio gratiæ. Ex quo ulterius sequitur, ut non possit diligere Deum, ut auctorem naturæ super omnia, actu omnino absoluto et efficaci, nisi nitatur in ipse auxilii sibi necessarii ad observandam totam legem naturæ. Sicut autem auxilium illud supernaturale est, ita spes certa de illo obtinendo, quantum est ex parte Dei, non potest haberi, nisi supposita fide et cum auxilio gratiæ. Et simili ratione amor, qui in his principiis aliquo modo niti debet, non potest sine gratia perfici. Qualis autem sit hæc gratia, pendet ex alia quæstione de observatione mandatorum, quæ hic tractanda non est. Et ideo de hac tertia sententia, hæc nunc sufficiunt.

CAPUT XI.

PROPONITUR QUARTA SENTENTIA NEGANS POSSE HOMINEM PER VIRES NATURÆ BONUM MORALE PERFICERE.

1. Alii ergo moderni auctores, imprimis fatentur posse hominem carentem gratia sanctificante, et fide, et omni illustratione vel inspiratione supernaturali, et propria vocatione ad fidem, utentem denique sola naturali ratione et discursu, faciendo, quod in se est, bonum moralem actum perficere, tam ex objecto quam ex omnibus circumstantiis : et nihilominus aiunt, nunquam efficere hominem talem actum, sine aliqua præveniente gratia gratis data, id est, motione aliqua divina ad aliquod bonum præstandum. Quam dicunt esse veram gratiam per Christum, de qua loquuntur Concilia, cum ad bene operandum gratiam requirunt, ac proinde esse veram et internam Spiritus sancti illuminationem et inspirationem, non quidem ordinis supernaturalis, tamen naturæ non debitam, et (in eo sensu) supra naturam est, proinde aiunt esse effectum prædestinationis, quamvis sola gratia sit verus prædestinationis effectus, juxta mentem Augustini, lib. de Prædestinat. Sanct., cap. 10, et consequenter non posse esse causam totius prædestinationis ex parte effectuum ejus.

2. Ad declarandum autem hanc sententiam tria jaciuntur fundamenta, ex quibus illa necessario infertur. Primum est aliqua moralia opera impetrare a Deo aliquam gratiam per Christum, ut patet ex promissionibus quæ in Scriptura fiunt eleemosynæ, et aliis similibus operibus quæ supra allegatæ sunt. Secundum est, hoc verum esse distincte de omnibus moralibus operibus, nam qui affirmant, aliquibus operibus misericordiæ, et aliis moralibus virtutum acquisitarum nullum a Deo auxilium gratiæ impetrari, immerito inter hæc opera distinguunt, cum Scriptura non distinguat, sed indifferenter loquatur. Tertium est, illud opus morale, quod a Deo impetrat aliquod gratiæ auxilium, vel ad illud disponit, esse ex auxilio gratiæ priori, ut capite septimo a nobis probatum est. Ex his ergo evidenter concluditur, nullum fieri morale opus bonum sine gratia, syllogizando in hunc modum : omne opus morale, quod ex se impetrat gratiæ auxilium, est

ex gratiæ auxilio: sed omne opus morale bonum, quantum est ex se, impetrat a Deo aliquod gratiæ auxilium: ergo omne opus morale bonum fit ex gratiæ auxilio. Vel e converso, nullum bonum opus morale esse potest, quod non sit impetrativum alicujus gratiæ: sed omne opus impetrativum alicujus gratiæ necessario esse debet ex gratia: ergo omne opus morale bonum debet necessario esse ex gratia.

3. Præterea referuntur pro hac sententia graviores ex antiquis theologi, D. Thomas, 1, 2, quæst. 109, art. 2, ubi in corpore ait, naturam humanam, nec in statu naturæ integræ, nec corruptæ, potuisse aliquod bonum morale operari sine auxilio divino, a quo moveatur ad bene agendum. Et, solutione ad 1, ait, omnem deliberationem humanam inchoari debere ab aliquo exteriori principio, quod sit supra mentes humanas, quia ante omnem deliberationem necesse est, ut antecedat aliqua cogitatio intellectus non libera, quæ non potest esse, nisi a Deo. Et aiunt, ita intellexisse D. Thomam omnes insignes ejus discipulos et signatim Capreolum 2, d. 29, quæst. 1, art. 1, concl. 4, Dezam Hispalensem 2, d. 28, quæst. 2, art. 3, annot. 2 et 6, Franciscum Romæum, in lib. de Libertate et necessitate operum, veritate 14 et 15.

4. Sed quod ad mentem D. Thomæ attinet, evidens est, per auxilium divinum nihil aliud intelligere, quam generalem concursum primæ causæ. Eodem enim modo dixerat in articulo primo, ad cognitionem cujuscumque veri indigere hominem auxilio divino, eo modo, quo actio cujuscumque agentis creati dependet a Deo et ut a dante formam, et ut ab actualiter movente, ita enim vocat D. Thomas generalem concursum primæ causæ : unde addit, hominem non indigere nova illustratione, nisi ad veritates illas cognoscendas, quæ excedunt naturalem cognitionem. Et in articulo secundo, ad 3, clare ostendit, de eodem auxilio divino fuisse locutum in utroque articulo. Unde, art. 1, ad 1, ait, omne verum, a quocumque dicatur, esse a Spiritu sancto infundente naturale lumen et movente ad intelligendum et loquendum veritatem. Eodem ergo sensu dixit in solutione, ad 1, determinari intellectum hominis ab auctore naturæ in prima cogitatione, quæ propriam deliberationem antecedit, scilicet, per ipsum naturale lumen inditum a Deo, cum communi motione et concursu debito ex generali providentia, ut in illo articulo expresse dicit. Et ita intellexit D. Thomam Cajetanus, ibi, qui bene advertit in articulo primo, cum quæritur, an homo possit hoc vel illud facere sine gratia, *intelligi de omni gratia, quæ sit supra totum ordinem naturalem.* Et in articulo secundo, late tractans hanc quæstionem, tam sententiam illam, quam interpretationem D. Thomæ refellit. Idemque videre licet in recentioribus illius loci tractatoribus, Medina, Zumele, Valentia.

5. Deinde in eamdem sententiam refertur Alensis, 3 p., q. 69, memb. 1, art. 2, alias q. 61, memb. unic. § *Consequenter,* ubi gratiam requirit ad bene operandum. Quod aliqui exponunt de collectione bonorum, non de singulis actibus, id est, ut gratia sit necessaria ad bene operandum sine defectu et sine admixtione peccatorum contra legem naturæ. Constat vero ex titulo articuli primi, ipsum non tractare de necessitate gratiæ ad bene operandum, sed de necessitate gratiæ ad salutem. Et ita cum in corpore membri illius, in prima parte ejus, varias acceptiones gratiæ posuisset, concludit : *Cum ergo quæritur, an ad consequendam salutem sit necessaria gratia, intentio est de gratia gratum faciente, secundum quam homo efficitur Deo acceptus.* Et statim ponit conclusionem : *Necessariam esse hanc gratiam ad merendum et ad consequendam vitam æternam.* At certissimum est, hanc gratiam non esse necessariam ad singula opera moralia, non potest ergo de his loqui. Quia vero ad servandam collective totam legem et honestatem naturæ, necessaria est hæc gratia sanctificans : ideo quantum est ex hoc principio, posset illa doctrina intelligi de bono morali collective : sic enim necessarium est ad salutem : Quia *qui in uno offendit, factus est in omnibus reus.* Re tamen vera etiam de singulis actibus, de quibus Alensis loquitur, vera est resolutio, scilicet de actibus meritoriis, quibus vita æterna comparatur. Et ita in solutione, ad 1, expresse declarat, hominem non posse facere *bonum meritorium* sine Deo, et in reliquis solutionibus semper loquitur de actu, quo intenditur aliquid supernaturale, scilicet similitudo ad Deum, etc. Atque eodem modo in secunda parte illius membri, quæ incipit, *Consequenter,* etc., testimonia multa, quæ adducit, plane tractant de necessitate gratiæ ad supernaturales actus. Quanquam inferius in resolutione, vers., *Dicendum ergo,* generatim concludit, *liberum arbitrium non proficere in bonum declinando malum, et faciendo bonum, nisi virtute gratiæ, et ita sine gratia non posse operari bonum et relinquere malum.* Ubi videtur loqui collective de bono ad salutem neces-

sario, non ratione singulorum actuum, sed ratione collectionis, nisi etiam exponatur de bono meritorio vitæ æternæ.

6. Præterea refertur Altisiodorensis, libro 2 Summæ, tract. 11, cap. 1, quæst. 4, eo quod dicat, sine gratia gratis data nihil boni nos operari posse. Sed observare necesse est, hanc vocem *gratiæ gratis datæ*, valde ambiguam esse, præcipue apud scholasticos. Nam frequenter significat gratias illas, quæ ad aliorum utilitatem per se primo ordinantur, non ad sanctificationem recipientis, de quibus loquitur Paulus 1, Corinth. 12, cum inquit : *Divisiones gratiarum sunt, etc.* Aliquando significat actualem motionem Spiritus sancti superantem naturam, per quam animas ad se convertit: quomodo loquitur Bonaventura, 2, dist. 28, art. 2, quæst. 1, et alii ibidem, et talis gratia eadem est cum gratia excitante vel adjuvante sine habitu. Alio tandem modo dicitur gratia gratis data, omnis divina influentia vel cooperatio, quantumvis sit proportionata et consentanea naturæ : quia licet secundum quemdam ordinarium loquendi modum dici soleat debita naturæ, nihilominus simpliciter gratis datur. Et hoc tertio modo accipit Altisiodorensis, in citato loco, nomen *gratiæ gratis datæ*, ut ipsemet explicuit solvendo argumentum, quod erat de necessitate cooperationis divinæ, dicens: *Si gratia large sumatur pro omni gratis dato a Deo, bene concedimus, quod liberum arbitrium non possit in opere de genere bonorum sine gratia:* unde significat, hoc modo etiam influentiam generalem esse gratiam.

7. Tribuitur etiam hæc sententia Gersonii in tractatu de Vita spirituali, lectione prima, qui cadit in Alphabet. 61, littera G., quasi dicat, non posse hominem facere aliquod opus moralis virtutis sine aliquo auxilio gratiæ Dei interius moventis. Verba tamen Gersonii sunt : *Nam conformitatem, quam actus liber habet cum prima et summa honestate, id est bonitatem moralem et laudabilem, non potest elicere nuda natura voluntatis, nisi communicata sit ei facultas et gratia in producendo alia quam ea qua solum respicit substantiam actus et non cæteras circumstantias.* In quibus verbis duplicem gratiam videtur requirere ad actum simpliciter bonum, unam ad substantiam actus, aliam ad cæteras observandas, ut aperte constat ex verbis illis, *nisi communicata gratia alia, quam ea.* At vero ad substantiam actus clarum est non requiri propriam gratiam per Christum : signum ergo est hunc etiam auctorem ibi loqui late de gratia ut comprehendit quamlibet influentiam naturæ superadditam, etiamsi sit generalis providentiæ naturæ suo modo debitæ. Quam mentem suam idem auctor in eadem lectione paulo ante verba relata explicuerat dicens : *Nolo tamen negare, quin anima possit in sua vita naturali bene moraliter agere.* Et infra de homine in puris naturalibus et absque contagione peccati creato, ait : *Neminem dubitasse, quin possit per vires liberi arbitrii bonum honestum cum omnibus circumstantiis operari.* Alias (inquit) *miserabilior esset homo cunctis animantibus, quæ possunt efficere opera suæ naturæ consentanea, cum solo auxilio generalis influentiæ.* De homine vero lapso refert quosdam dixisse, non posse ad morales actus attingere, quorum sententiam refutat, dicens : *Posse illos efficere per vires, quas actu habet.* Unde concludit distinguendo de gratia : *Nam si sumatur* (ait) *pro dono indito supra, vel ultra vires et industriam naturæ, sic non est necessaria gratia ad singula honesta opera : si autem dicatur gratia omne donum gratis collatum, quomodo ipsum vivere gratuitum est, sic potest dici gratia necessaria.*

8. Igitur inter scholasticos auctores pauci (ut opinor) invenientur, qui sententiam hanc dicto modo explicatam tueantur. Possunt tamen in illius favorem exponi Gregorius et Capreolus in 1, opinione citati : nunquam enim satis explicant, qualis sit illa gratia quam requirunt. Possunt item pro hac sententia citari moderni auctores, qui cum teneant, Deum non prædeterminare voluntatem humanam ad actus malos, etiam pro materiali, nihilominus tenent prædeterminare illam ad omnes actus morales bonos, et sine hac prædeterminatione nihil posse hominem operari, etiam intra ordinem moralium actuum. Nam hi merito possunt prædeterminationem hanc gratiam vocare, cum detur ex liberalitate Dei, et non sit simpliciter debita naturæ. Imo multi existimant, Gregorium et Capreolum de hac fuisse locutos, quod certe non constat, ut lib. 2, de Auxiliis, cap. 3 et 6, notavi, ubi etiam modernos auctores hanc sententiam tenentes indicavi, et ostendi probari non posse illam differentiam, quam constituunt in hoc inter actus bonos et malos : simpliciter vero quid sentiendum sit de illa prædeterminatione ad quoscumque actus, in toto illo opere satis diffuse tractatum est.

9. Ut autem fundamentum hujus sententiæ hoc ultimo modo explicatæ intelligatur, sciendum est, hanc gratiam, quæ dicitur necessaria ad actus bonos, solum poni per modum

præviæ excitationis accommodate ad operandum bonum, quæ in tantum gratia censetur, in quantum accommodate datur, ut voluntatem cum effectu inducat ad bonum actum perficiendum, quia quoad illam congruitatem non est debita naturæ, etiamsi illam non elevet ad physice eliciendum, vel operandum aliquid, quod superet naturales vires activas voluntatis. Quod autem hæc excitatio necessaria sit, non putant provenire ex læsione naturæ per originale peccatum, nec ex improportione, aut excessu actus ad vires naturales voluntatis : sed solum ex dependentia, quam habet voluntas in bono operando a cogitatione prævia intellectus et ab indifferentia, quam habet intellectus humanus natura sua, respectu primæ cogitationis (voco autem *primam*, omnem illam, quæ antecedit liberum usum voluntatis) illa enim non est in hominis potestate cum non possit ad illam se libere applicare, nec aliquid excitativum, intellectui sua voluntate proponere, quia nihil volitum, quin præcognitum. Necessario ergo talis cogitatio est naturalis, id est, non libera, et ideo proveniens ab extrinseco principio. Quod ergo hæc cogitatio talis sit, ut potius excitet ad bonum, quam ad malum, et quod ita excitet ad bonum, sicut voluntati sic affectæ, vel per naturalem inclinationem, vel per consuetudinem, vel per conjunctionem ad tale corporis temperamentum, vel quacumque alia occasione conveniens est, ut illam efficaciter excitet et perducat ad opus, non est positum in arbitrio humano, nec casu evenit respectu divinæ providentiæ : ergo talis cogitatio, ut est a Deo et a speciali providentia ejus , est gratia , quia non est donum naturæ debitum, alioqui omnibus secundum legem ordinariam daretur. Hæc ergo gratia ad omne opus bonum necessaria est.

10. Hoc discursu uti videtur divus Thomas, 1, 2, quæst. 109, art. 2, ut probet, non posse liberum hominis arbitrium bonum aliquod operari sine motione prævia Dei auctoris ejus. Augustinus etiam ubique inde maxime probat contra Pelagianos, initium omnium bonorum operum esse ex Deo, quia sancta cogitatio non potest a nobis habere originem, sed a Deo. Utiturque ad hoc testimonio Pauli 2, Cor. 3 : *Non sumus sufficienter cogitare aliquid ex nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Et ideo putat etiam dictum esse a Christo : *Sine me nihil potestis facere.* Quia sine sancta cogitatione nihil boni facere possumus, et sanctam cogitationem habere non possumus, nisi ab ipso. Item illud : *Qui cœpit bonum opus,* utique per sanctam cooperationem. Sic fere ratiocinatur Augustinus, libro de Prædestinatione Sanctorum, cap. 2 et sequentibus, de Bono persever., cap. 7 et 10, libro de Gratia et libero arbitrio, cap. 8, et lib. 1, ad Simplicianum, quæst. 2, circa finem, et lib. 2, contra duas epistolas Pelagian., cap. 8, et lib. 2, de Peccator. merit., cap. 17. Unde epistola 106, inter errores Pelagii ponit, gratiam Dei non ad singulos actus dari. Idem habet epist. 107. Et Hieronymus, epistol. ad Thesiphontem, col. 4, sic de Pelagianis inquit : *Ita Dei gratiam ponunt, ut non per singula opera ejus nitamur et regamur auxilio.* Quod sæpe ipse reprobat dicens : *Nos in singulis operibus indigere Dei auxilio.* Prosper in suis Opusculis de hac materia Augustinum imitatur, præsertim ad objectiones Gallorum, cap. 9. Item Fulgentius, libro de Incarnatione et grat., cap. 12, et Petrus Diaconus, libro etiam de Incarnatione et grat., capite sexto et sequentibus. Consonat etiam illud Bernardi de Gratia et libero arbitrio, cap. 10 : *Conatus liberi arbitrii casi sunt ad bonum, si non adjuventur, nulli, si non excitentur.* Atque ita sententia hæc simul probata relinquitur ex ratione, Scriptura et Patribus.

11. Potest autem ulterius confirmari ex Conciliorum, ac Pontificum definitionibus. Nam Concilium Arausicanum, cap. 9, sic ait : *Divini est muneris, cum et recte cogitamus et pedes nostros a falsitate et injustitia tenemus. Quoties enim bona agimus, Deus in nobis, atque nobiscum, ut operemur, operatur.* Ubi eamdem doctrinam et idem fundamentum ejus significat, et cap. 20 : *Multa in homine bona sunt, quæ non facit homo : nulla vero facit homo bona, quæ non præstet Deus ut faciat homo.* Et (quod gravissimum est) addit in cap. 22 : *Nemo habet de suo, nisi mendacium et peccatum.* Et cap. 25, post multa Scripturæ testimonia, quæ ad hoc congerit, concludit : *Hoc etiam salubriter confitemur et credimus, quod in omni opere bono nos non incipimus :* et alia multa habet similia.

12. His consonant, quæ in epistola prima Cælestini papæ ad Episcopos Galliæ habentur ex mente, ac sententia Sedis Apostolicæ, ubi in capite octavo sic legimus : *Quod omnia studia, omnia opera, ac merita sanctorum ad Dei gloriam, laudemque referenda sunt, quia nemo aliunde ei placet, nisi ex eo, quod ipse donaverit.* Et in hujus veritatis confirmationem afferuntur verba Zozimi papæ in epistola ad Episcopos totius orbis : *Nos autem instinctu Dei (omnia enim bona ad auctorem suum referenda*

sunt, unde nascuntur) *ad fratrum, et coepiscoporum nostrorum conscientiam universa retulimus*. Quam sententiam maxime laudant et commendant Africani Episcopi, ut ibidem refertur : *Ideo utique* (dicentes) *quia præparatur voluntas a Domino et ut boni aliquid agant, paternis inspirationibus suorum ipse tangit corda fidelium. Quotquot enim spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt, ut nec nostrum deesse sentiamus arbitrium, et in bonis quibusque voluntatis humanæ singulis motibus magis illius valere non dubitemus auxilium*, et, cap. 9, statim additur : *Quod ita Deus in cordibus hominum atque in ipso libero operatur arbitrio, ut sancta cogitatio, pium consilium, omnisque motus bonæ voluntatis ex Deo sit; quia per illum aliquid boni possumus sine quo nihil possumus :* et eadem doctrina habetur in Epistolis Innocentii et Leonis de hac materia. Denique Concilium Tridentinum, sess. 6, capite decimo-sexto : *Virtutem CHRISTI* (ait) *omnia nostra bona opera semper antecedere, comitari et subsequi.*

13. *Rationibus stabilitur hæc sententia.* — Præter hæc omnia, potest hæc sententia aliis rationibus confirmari ex iisdem Patrum et Conciliorum definitionibus, sumptis. Prima est, quia Augustinus ubique colligit gratiæ necessitatem ex orationis utilitate et efficacitate, quia nemo petit ab alio, quod in sua habet potestate. Quam argumentandi rationem imitatum est Concilium Arausicanum et alii Patres. At orandum nobis est, ut Deus nos adjuvet in singulis operibus, ut ea honeste faciamus, ergo ad singula est gratia necessaria. Secundo, quia eadem Concilia tradunt nos non posse vincere ullam tentationem sine gratia Dei : ergo a fortiori non possumus ullum bonum facere sine divina gratia, plus enim est facere bonum, quam declinare a malo ; maxime quia nullum est bonum opus, quod per dæmonis tentationem, et industriam non possit impediri : ergo ut non impediatur, atque adeo ut fiat, necessaria est gratia. Tertio docent Sancti et Concilia initium gratiæ, vel prædestinationis non esse ex libero arbitrio, ut contra Semipelagianos visum est. At si homo posset per solum liberum arbitrium bonum aliquod opus morale facere, posset subinde per solum liberum arbitrium salutem suam bene operando inchoare, quando ad usum rationis pervenit. Ergo in tali homine vitari non posset, quin gratiæ initium esset ex libero arbitrio. Probatur consequentia, tum quia omne bonum honestum placet Deo et est de se dignum aliquo favore et remuneratione ejus : tum etiam, quia ille homo faceret quod ex parte sua posset, ergo saltem ex congrua providentia, Deus etiam illius conatum promoveret. Tum denique, quia ille actus bonus posset esse alicujus amoris erga Deum, per cogitationem naturalem ejus, vel desiderium honeste vivendi et fugiendi malum, cum aliqua petitione facta auctori naturæ ; quomodo ergo his actibus negari potest aliqua congruitas, ut sint initium salutis ? Si ergo illi sunt in solo libero arbitrio, subditur gratia libero arbitrio.

CAPUT XII.

VERA SENTENTIA, SCILICET, HOMINEM PER RATIONEM ET LIBERUM ARBITRIUM POSSE ALIQUOD BONUM OPUS MORALE HONESTE PERFICERE, EX SCRIPTURIS PROBATUR.

1. At vero communis et recepta sententia est, hominem etiam in statu naturæ lapsæ et in peccato, vel infidelitate habitualiter existentem, posse facere aliquod bonum opus morale virtutis acquisitæ cum debitis circumstantiis, sine vero, ac proprio auxilio gratiæ. Quia licet non possit longo tempore hæc bona facere sine lapsu, tamen unum, vel aliud regulariter facere potest. Hæc est clara sententia D. Thomæ 1, 2, quæst. 109. art. 2, quam (ut supra dixi) Cajetanus ita intellexit, et post illum reliqui Scriptores. Idem aperte docet D. Thomas 2, 2, quæst. 10, art. 4, ubi tractans quæstionem, an omnia opera infidelium sint peccata, inquit : *Manifestum est, quod infideles non possunt operari bona opera quæ sint ex gratia, scilicet opera meritoria, tamen bona opera, ad quæ sufficit bonum naturæ, aliqualiter operari possunt.* Illud autem *aliqualiter*, intelligit, id est, sine ulla morali malitia et modo naturali, qui ad meritum non sufficit. Qui sensus patet, nam inde infert, non omnia opera infidelium esse peccata : quod non recte inferret, nisi intelligeret, posse infideles per bonum naturæ illa opera bona bene moraliter facere : si enim non fierent bene, jam essent peccata. Maxime in sententia ejusdem sancti doctoris, qui non agnoscit opus aliquod indifferens in individuo. Et ideo statim declarat, posse infidelem bono fine, et bona intentione operari, non operando ex infidelitate ut sic, sed ex pura, et recta ratione naturali, ut in solutione, ad 2, declarat. Unde inter discipulos D. Thomæ hæc est communis, et indubitata sententia.

2. Quam etiam Bonaventura, d. 28, plane sequitur. Nam licet videatur gratiam requi-

rere : tamen late loquitur in sensu supra explicato, ut patet ex art. 1, q. 2, ubi exemplum ponit de præcepto honorandi parentes, quod dicit, posse quoad substantiam impleri per naturalem pietatem, et devotionem, et hanc vocat gratiam gratis datam. Idem fere, art. 2, q. 1, et in q. 2. dicit, posse hominem vincere aliquam tentationem, licet non omnes, sine ulla gratia : et q. 3, de homine in puris naturalibus dicit, posse perficere aliquod bonum opus morale fine ulla gratia : ubi videtur strictius sumere gratiam pro dono vel auxilio supernaturali. At vero in fine quæstionis diserte explicat, quod si alicubi dicitur, non posse hominem operari aliquod bonum opus morale sine gratia, sub gratia debet comprehendi communis influentia, quæ gratis a Deo datur. Imo, quod gravius est, ita exponit verba illa Joannis 15: *Sine me nihil potestis facere.* Quod non probo, affero tamen illud, quoniam declarat illius auctoris sententiam. Pro qua referri etiam solet Alensis, 3 p., quæstione 61, sed ille nunquam satis declarat mentem suam, quamvis huic parti faveat potius, quam oppositæ in memb. 1 et 7. Clarius eam docuerunt, Altisiodorensis et Joan. Gersonius, locis supra citatis. Et adhuc expressius, in aliudque extremum declinantes, Scotus, Durandus, Gabriel et qui eos imitantur, ut supra visum est. Est etiam inter modernos scriptores multum probata hæc sententia, præsertim contra hæreticos hujus temporis, qui liberum arbitrium in natura lapsa dicunt esse rem de solo titulo, et ita servum peccati, ut sine gratia nihil aliud facere possit, ut videre licet in Driedo, de Captivitate, et Redemp. gener. human., tract. 4, cap. 2. p. 2. Ruardius, art. 7, contra Lutherum Roffensius, art. 36. Bellarminus, libr. 5, de Gratia et libero Arbitrio, cap. 2 et 3.

3. *Expositio Augustini. — Non admittitur dicta expositio.*—Probatur communiter ab his auctoribus hæc sententia ex illo Pauli ad Roman. 2: *Gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt.* Solet vero hic locus ab Augustino intelligi de gentibus jam per fidem Christi illuminatis, quæ dicuntur naturaliter facere ea, quæ legis sunt, non quia sine gratia ea faciant, sed quia sanata jam natura per gratiam, naturaliter faciat ea, quæ sunt legis naturalis, id est, ea, quæ sunt naturæ consentanea, operatur, quamvis non sine adjutorio gratiæ. Ita fere habet Augustinus, libro de Spiritu et littera, cap. 26 et 27, quem secutus est Fulgentius, de Incarnatione et gratia, capite 16, et D. Thomas 1, 2, quæst. 106, rtic. 4, ad 1, sed nec ipse Augustinus in illa expositione omnino hæret, aliam enim statim subjungit, quam mox videbimus : nec videtur certe consentanea contextui, neque verbis. Primo, quia Paulus non loquitur de gentibus jam illuminatis per Christi Evangelium, sed absolute et secundum se, prout ante Christi adventum erant, et futuræ erant quasi materia circa quam, Evangelicæ prædicationis, seu terra, in qua seminandum erat Evangelii verbum. Sicut loquitur etiam de Judæis, non jam credentibus in Christum, sed ut profitentibus suam legem. Hoc enim modo dicit de utrisque. *Tribulatio, et angustia in omnem animam hominis operantis malum, Judæi primum et Græci,* id est, *Gentiles* (hæc enim duo verba æquivalent ibi apud Paulum, ut bene idem Augustinus animadvertit). Idem denique est Gentilis, quod vivens in præputio, sine jugo scriptæ legis. Et hoc modo dixerat Paulus, capite primo, ad Romanos: *Sæpe proposui venire ad vos, ut aliquem fructum habeam in vobis, sicut et in cæteris gentibus.* Ubi *gentes* vocat omnes viventes in præputio, in quibus fructificabat.

4. Imo in Scriptura Sacra vix invenietur vox illa, *Gentes,* pro Christianis sumi, sed pro idololatris incircumcisis, 1, Corinth. 10. *Quæ gentes immolant.* Et c. 12. *Cum gentes essetis, ad simulacra muta, etc.* Expressius a Christianis condistiguuntur simul cum Judæis 1, Cor. 1. *Judæis quidem scandalum, Gentibus autem stultitiam : ipsis autem votatis Judæis, atque Gentibus, Christum Dei virtutem, et Dei sapientiam.* Nomina ergo *Gentium,* et *Judæorum* absolute a Paulo posita, non sunt nomina hominum jam vocatorum ad fidem, seu Christianorum, sed duorum populorum, de quibus docere ipse intendit in illa Epistola ad Romanos indifferenter posse per fidem Christi vivam justificari. Atque hoc confirmant verba, quæ proxime subjungit Apostolus in eodem capite secundo ad Romanos : *Gloria, et honor, et pax omni operanti bonum, Judæo primum, et Græco, non enim est acceptio personarum apud Deum.* Loquitur ergo Judæis et Græcis secundum se, quatenus omnes vocari possunt ad fidem, et omnibus potest prodesse, si illam acceptent. Cum ergo comparat Gentes, et Judæos in modo peccandi, sine lege, vel cum illa, non agit de Gentibus, vel Judæis Christianis, sed secundum se, et absque fide Christi : ergo eodem modo loquitur de Gentibus, cum ait : *Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis*

sunt, faciunt : tum quia univoce illa voce utitur, tum etiam, quia hoc affert, ut ostendat, non sine causa imputari Gentibus ad culpam ea peccata, quæ, capite primo, retulerat, cum haberent legem naturaliter inditam.

5. *Objectio.*—At dicere potest aliquis, esto, non loquatur Paulus de gentibus conversis ad fidem Christi, sed prout erant in statu legis naturæ; tamen cum illis attribuit, quod observant legem, non loqui de infidelibus et idololatris, sed de fidelibus, qui in eo statu justi esse poterant. Gentium enim nomen indifferens est ad justos, et peccatores : et licet frequentius essent pravi, et idololatræ, et ideo hujusmodi prava opera illis tribuantur : nihilominus aliqui esse poterant justi, et observatores legis naturalis : de his ergo videtur loqui Paulus in illo loco, quia de illis dicit, *quod factores legis justificabuntur :* et quod illis etiam fuit *gloria, et pax operantibus bonum.* Unde necesse est, ut loquatur de lege naturæ, non prout dictatur per solum naturale lumen intellectus, sed prout dictabatur etiam in illo statu per lumen fidei, quia non poterat alio modo sufficere ad gloriam, et pacem, vel justitiam obtinendam. Cum ergo Paulus ait, hujusmodi gentes *naturaliter, quæ legis sunt, facere,* non dici *naturaliter,* ut excludat spiritum fidei, vel auxilium gratiæ, sed ut excludat legem scriptam , ad eum modum , quo ille status dicitur legis naturæ , non quia esset solius naturæ sine gratia, et fide, sed quia non habebat alia præcepta, quæ natura dictabat : natura (inquam) non nuda , sed ordinata ad Deum per gratiam : sic ergo naturaliter servabatur illa lex, id est, natura duce eodem modo, non pura, sed lumine fidei affecta.

6. *Rejicitur objectio.*— Sed quanquam doctrina hæc in se vera sit, non tamen existimo fuisse illo loco a Paulo intentam. Primo, quia vox illa *naturaliter,* in rigore videtur excludere vires superantes naturam. Quis enim Catholicus audeat dicere, Job, et alios justos illius temporis non circumcisos, naturaliter credidisse, et Deum super omnia dilexisse? Præsertim, cum communi usu, et secundum phrasim etiam communem Scripturæ, id dicatur naturaliter fieri, quod fit ex ipsa inclinatione, et efficacia naturæ. Secundo, quia tractare de gentibus fidelibus , et operantibus ex fide, non pertinebat ad institutum Pauli in loco. Nam potius considerat ibi, tam gentes, quam Judæos, ut operantes viribus suis, sine adminiculo fidei, et gratiæ : ut eos insufficientes et debilissimos fuisse ostendat ad honeste, et sancte vivendum. Quod in primo capite, ex multitudine, et acerbitate vitiorum, in quibus Gentes versabantur : et in secundo capite, ex similibus moribus Judæorum demonstrat. Ne tamen videretur gentes immerito accusare, cum legem non haberent, de illis subjungit, suum modum legis naturalis habuisse, quam naturaliter interdum servabant. Loquitur ergo de illis, non considerando in illis fidem, nec gratiam, sed solam naturam. Unde, licet verum sit, indifferenter loqui de gentibus, sive justis, sive iniquis, sive fidelibus, sive infidelibus, non tamen considerat, in his, qui fideles erant, vim fidei, vel gratiæ, sed solius naturalis luminis et rationis. Eo vel maxime, quod illi gentiles, qui fideles erant, quatenus spiritu fidei ducebantur, non tam ad legem naturæ, quam ad legem gratiæ pertinebant, ut Patres tradunt, et in materia de legibus docuimus.

7. *Vera expositio loci Pauli est Augustini.* — Verus ergo sensus verborum Pauli est, quem Augustinus, dict. cap. 28, secundo loco ponit, dicens: *In Gentibus etiam idololatris quædam facta inventa esse, et legi, vel audiri, quæ non solum vituperare non possumus, verum etiam merito laudamus. Et quamvis si discutiatur, quo fine fiant, vix inveniantur in eis opera laude digna. Verumtamen* (ait) *non usque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea veluti lineamenta extrema remanserint, unde merito dici possit, etiam in ipsa impietate vitæ suæ facere aliqua legis, vel sapere, etc.,* ac proinde posse naturaliter, quæ legis sunt, facere, quoad aliqua moralia opera simpliciter honesta : *quia non omnino deletum est, quod ibi per imaginem Dei, cum crearentur, expressum est.* Verum est tamen, eumdem Augustinum, l. 4, contra Julianum, cap. 3, hanc ipsam admittentes interpretationem addere, quando Gentes naturaliter faciunt quæ legis sunt, si absque fide operentur, non bene facere, quia non bono fine faciunt. At profecto, licet non fortasse frequentius accidat, non est in singulis operibus necessarium : quia fides infusa non est necessaria ad operandum ex honesto fine : nam satis est velle ipsum externum opus, propter honestatem , et conformitatem , quam habet cum recta ratione, nullam pravam intentionem adhibendo, quod homini liberum est. Imo etiam circa Deum ut finem naturæ potest naturaliter aliqua bona intentio concipi, veram ejus adorationem, et cultum, vel quid si-

mile prout rationi naturali consentaneum est, intentendo. Denique, non potest quis simpliciter dici, facere naturalem legem, quod Paulus ait, si in ipsomet opere, quo videtur illam implere, eamdem violat. Potest ergo homo ex sententia Pauli *naturaliter*, id est, sine gratia aliquod bonum facere simpliciter, consentaneum legi naturæ. Quam expositionem ibi tradiderunt Origenes, Chrysostomus, et omnes Græci, Hieronymus, et D. Thomas ibidem, ubi etiam Cajetanus, Soto. Idem indicant Hieronymus, epist. 151, ad Algas., q. 8, et Cyprianus, lib. 3, ad Quirin., cap. 99.

8. *Objicitur.*—Dices, ergo quod ibidem ait Paulus : *Gloria, honor, et pax omni operanti bonum,* intelligitur etiam de servante naturaliter legem naturæ. Item quod ait, *factores legis justificabuntur,* verum est etiam de gentibus, qui naturaliter legem naturæ servarunt : hoc autem est contra illud ejusdem Pauli testimonium : *Si ex lege justitiæ : ergo gratis Christus mortuus est.* Nam ut Augustinus argumentatur, epist. 196. *Si ex natura justitia, gratis Christus mortuus est.*

9. *Explicatur prima pars objectionis.*—Circa prius testimonium, ut ejus proprius sensus intelligatur, consideranda sunt verba proxime præcedentia, in quibus longe diverso modo loquitur Paulus, et talem modum bonum operandi exigit ad meritum vitæ æternæ, ut satis constet, sine gratia impleri non posse. Sic enim inquit : *Iis quidem qui secundum patientiam boni operis gloriam, et honorem et incorruptionem quærunt, vitam æternam.* Ubi imprimis non utcumque *bonum opus,* sed omnino *patientiam boni operis* postulat. In quo verbo duo includi opinor; unum est, perseverantia in bene operando, quæ sine magna patientia, et tolerantia non exercetur, juxta illud Lucæ, 8: *Audientes verbum retinent, et fructum afferunt in patientia.* Aliud est, integritas (ut sic dicam) in bene operando quoad totam collectionem præceptorum, et observantiam eorum. Nam, cum offendens in uno, fiat omnium reus, non potest dici quærere gloriam secundum patientiam boni operis, qui unum, vel aliud præceptum interdum observat, sed solum, qui omnium observationi patientissime incumbit : nec enim sine magna patientia, et constantia id fieri potest. Et fortasse ob hanc causam aiebat Paulus : *Patientia vobis necessaria est, ut voluntatem Dei facientes, reportetis promissiones.* Heb. 10. Constat autem hæc duo non posse sine gratia præstari. Præter hæc vero adjungit Paulus intentionem plane supernaturalem in bene operando, scilicet, *quærendi gloriam,* utique apud Deum, et *honorem* verum scilicet, et stabilem, et incorruptionem, vel hujus vitæ, quæ in puritate morum consistit, et 1 Pet. 3, *incorruptibilitas spiritus* vocatur : sicut e contrario vitæ turpitudo corruptio appellatur Genesis 6, vel alterius vitæ, quam Christus docuit, et promisit, ut idem Paulus dicit, 2. Tim. 1. Cum ergo proxime subdit : *Gloria, honor, et pax omni operanti bonum,* intelligit eo modo quo declaraverat, quare non loquitur de operante bonum per solas vires naturæ, sed per fidem, et gratiam, sine quibus nulli est potestas sic bene operandi.

10. Secus vero est de verbis illis, quæ infra subjungit, et nunc tractamus : *Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea, quæ legis sunt, faciunt;* tum quia hæc non conjunguntur prioribus, sed ad propositum longe diversum dicta sunt : tum etiam, quia non sunt similia, nam in his nihil de patientia, vel perseverantia in observatione legis, nihilve de intentione quærendi gloriam, sicut in prioribus dicitur. Tum denique, quia in his est sermo de solis gentibus, ibi vel de Judæis jam illuminatis per fidem, vel generatim de omnibus bene operantibus tali modo, qui modus plane gratiam requirit. Unde in priori loco non est addita vox, *naturaliter,* quæ in his verbis posita est.

11. *Altera dictæ objectionis pars enervatur.* — Circa alteram objectionis partem sumptam ex illis verbis : *Non enim auditores legis justi sunt apud Deum, sed factores legis justificabuntur,* considerandum est. Quod licet proxime post hæc verba sequantur alia, quæ tractamus : *Cum enim gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea, quæ legis sunt, faciunt,* nihilominus per hæc verba non redditur ratio prioris sententiæ, *factores legis justificabuntur,* sed solum adducuntur ad removendam tacitam objectionem, et ostendendum, Gentes non caruisse lege, quamvis illam exterius scriptam non receperint; ut patet ex sequentibus verbis, *ejusmodi legem non habentes, ipsi sunt lex, qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis.* Cum ergo Paulus, ait, *factorem legis justificari*, loquitur de illo, qui totam legem facit integre, et plene, hoc enim et vox ipsa absolute, et simpliciter prolata, *factor legis,* indicat. Quis enim observatorem legis appelet eum, qui interdum secundum legem operatur : frequenter vero illam violat? Et res ipsa præ se fert hunc sensum, quia qui in uno offendit, factus est omnium reus, et ideo justificari non potest, nisi qui totius legis obser-

vator sit. Constat autem, nullum esse posse hoc modo factorem legis per solas vires naturæ, sed indigere fide, et gratia Dei. At cum infra Paulus ait, gentes naturaliter facere quæ legis sunt, indefinite loquitur, et non dicit facere omnia, nec dicit per illa opera justificari, sed solum affert signum naturalis legis cordibus insitæ, ad quod sufficit, quod in uno vel alio actu aliquando lumen suum, et bonam naturæ propensionem ostendat.

12. *Urgetur amplius.* — *Respondetur.* — Dices, Ergo, in eodem contextu ambigue loquitur Paulus de Gentibus, nunc de infidelibus, nunc de credentibus, nunc de operantibus per vires naturæ, nunc de operantibus ex fide et gratia: quod videtur inconveniens, quia hoc modo incerta redditur tota sententia. Respondeo, loqui quidem Paulum indifferenter de Gentibus, etiam ante Christi adventum existentibus, sive notitiam fidei haberent, sive non, prout sub nomine *Præputii*, solet de illis loqui. Et de illis affirmat fuisse apud Deum capaces justitiæ et meriti, ac præmii æterni, non minus quam Judeos : si alioqui præcepta servarent eo modo, quo oportebat. Quis autem hic modus fuerit et per quas vires id fieri posset, in eo capite non explicat, sed in sequentibus : quia ibi solum agebat de discrimine inter Judæos et Gentes, in beneficio legis scriptæ a Deo recepto, solumque ostendebat, nec beneficium illud fuisse per se sufficiens ad justitiam, nec necessarium : quia et sine illo poterant gentes justificari, et cum illo damnati sunt quamplures Judæorum, vel quia legem ipsam non servabant, vel quia existimabant opera legis per se et sine spiritu fidei facta, fuisse sufficientia ad veram justitiam. Et ita nulla est ambiguitas in usu dictorum verborum : quia inter Gentes eo generali nomine comprehensas quidam esse poterant operantes per fidem, alii per solum naturale lumen : et iidem habentes fidem, poterant nunc operari ex illa, nunc vero solum naturaliter ex dictamine rationis : sicut nunc etiam fidelibus Christianis contingit. Unde Paulus interdum eos admonet, ut attendant quid natura ipsa eos doceat, prima Corinth., capite 11 : *Nonne ipsa natura docet vos?* Et similiter inter Judæos, qui de lege gloriabantur, quidam esse poterant observatores ejus ex spiritu fidei, alii solum professores, vel ex humana præsumptione, vel ex errore, ut nunc revera sunt Judæi. Igitur sine ulla verborum æquivocatione potuit recte Paulus, cum dixit : *Factores legis justificari*, intelligere de his, qui vero spiritu fidei servant legem, seu de his, qui totam legem integre et patienter observant, quod in idem redit, quia sine spiritu fidei non potest lex tota integre servari : et nihilominus cum dixit : *Gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea, quæ legis sunt faciunt*, intelligere de his, qui per solas vires et lumen naturæ aliquid consentaneum legi naturali faciunt, sive alioqui fidem habeant, sive non habeant. Et hic revera est proprius sensus illius loci.

13. Ulterius vero confirmari potest dicta communis sententia ex alia ejusdem Pauli in eadem epistola ad Romanos, cap. 1, ubi docet, potuisse Gentiles via et ratione naturali habere veri Dei notitiam: fuisseque valde culpabiles, illa non bene utendo ad Deum glorificandum et amandum. Probatur ex illis verbis: *Qui veritatem Dei in injustitia detinent, quia quod notum est Dei, manifestum est in illis ; Deus enim illius manifestavit : invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus et divinitas, ita ut sint inexcusabiles : quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt, etc.* Ex his enim verbis intelligimus primo, in illis hominibus, quos reprehendit (sunt enim antiqui Gentiles) fuisse Dei veritatem ex illo capite, seu ex parte intellectus sufficientem ad justitiam saltem naturalem, id est, bonitatem et honestatem moralem exequendam. Alioqui non posset Paulus de illis gentibus dicere, *Qui veritatem Dei in injustitia detinent :* si aut veritatem non assequerentur, aut illa non esset satis ad honestam operationem. Secundo intelligimus, hanc veritatem fuisse quidem illis Gentibus a Deo manifestatam, non tamen per fidem, aut supernaturalem revelationem, sed per naturale magisterium creaturarum , ut evidenter probat illa causalis : *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, etc.* Tertio intelligimus, fuisse illam cognitionem sufficientem ad glorificandum Deum, ad gratias illi agendas, ut aperte probant verba illa : *Ita ut sint inexcusabiles,* si enim cognitio non esset sufficiens, merito excusari potuissent.

14. *Ratione dicta communis sententia roboratur.* — Unde concluditur ratio : Quia sine gratia, per solum cursum naturæ potest haberi quidquid ex parte cognitionis necessarium est ad bene operandum, secundum aliquam honestatem naturalem, sed posita illa cognitione, non est etiam gratia necessaria ex parte voluntatis : ergo simpliciter necessaria non est ad singulos bonos actus morales virtutum ac-

quisitarum. Major supponitur ex dictis, capite decimo, quia ille actus, de quo agimus, non excedit physicas vires voluntatis, ideoque ad illum eliciendum non indiget in se alio principio. Quod etiam doctores, cum quibus disputamus, admittunt, ut ex relatione sententiæ illorum constat, et ex sequentibus fiet evidentius. Minor autem expresse traditur a Paulo in citatis verbis : ideo enim recurrit ad creaturas et effectus Dei, ut declaret, illam cognitionem fuisse per naturam sine gratia, ut Patres intellexerunt, quos erudite congerit Bellarminus, libro quarto, de Gratia et libero arbitrio, capite secundo, et libro quinto, capite secundo.

15. Consonatque optime cum veritate hac aliud testimonium ejusdem Pauli, Actor. 14, ubi cum de Deo dixisset: *Qui in præteritis generationibus dimisit gentes ingredi vias suas*, subdit : *Et quidem non sine testimonio reliquit semetipsum, benefaciens de cœlo dans pluvias, etc.* Quod testimonium expendemus latius capite sequenti. Nunc solum advertimus, naturale testimonium creaturarum reputari a Paulo sufficiens ad excitandum hominem ad quærendum aliquo modo Deum et aliquid boni præstandum. De quo testimonio Dei iterum subdit, c. 17 : *Quærere Deum, si forte attrectent eum, aut inveniant, quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum, etc.* Quibus locis Chrysostomus et alii Patres de naturali cognitione et bona operatione illi conformi hæc loca interpretantur.

16. Ultimo induci merito possunt ad hanc veritatem confirmandam verba illa Christi Matthæi, quinto capite : *Si diligitis eos, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis, nonne et Publicani hoc faciunt? Et si salutaveritis fratres vestros tantum, quid amplius facitis?* Illis enim verbis significavit Christus, talem quidem dilectionem et beneficentiam esse bonam et per naturalem rationem et inclinationem fieri posse, quamvis non sit digna mercede, quia nec ex fide, nec ex gratia sit, ut ibi divus Anselmus, divus Thomas et alii expositores significant. Inter quos recte Maldonatus dixit, Christum non negare mercedem habituros, quicumque amicos diligunt, cum amicos diligere Charitatis sit, sed negare mercedem habituros, si ut Publicani tantum hoc faciant, id est, si non propter Deum, sed aut propter naturalem in amicos propensionem, aut propter utilitatem suam faciant: quia Deus non naturam, sed gratiam remunerat. Quod etiam significavit D. Thomas 2, 2, quæst. 27, art. 7, ad 1.

CAPUT XIII.

EADEM SENTENTIA CONCILIORUM AUCTORITATE COMPROBATUR.

1. *Duplex argumentandi ex auctoritate ratio assignatur.*—Tertio potest hæc sententia suaderi auctoritate, ac definitionibus Ecclesiæ. Est autem hic distinguenda duplex ratio argumentandi ab auctoritate. Una est quam vocant ab auctoritate negativa: alia est directe ostensiva. In hoc enim capite magis utemur priori argumentandi modo, quam posteriori, licet hoc etiam modo possint testimonia Conciliorum induci. Nam imprimis Concilia nullibi docent absolute, ad omnia et singula bona moralia opera necessarium esse speciale auxilium gratiæ. Deinde, si in uno, aut alio loco indistincte loquuntur in aliis diserte declarant, de quibus bonis operibus intelligenda sint, quando indefinite loquuntur. Unde, ut urgentius sit argumentum, vocari potest, non solum ab auctoritate negativa, sed etiam a contrario sensu, aut ab illo principio, quod exceptio firmat regulam in contrarium, seu quod prohibitio, aut damnatio cum limitatione facta, indicat propositionem sine limitatione sumptam non comprehendi, sed potius eximi ab illa damnatione.

2. Sic igitur possunt ad hanc sententiam probandam loca omnia Conciliorum afferri, in quibus additur illa particula, *sicut oportet*, vel alia æquivalens. Ut est in Concilio Tridentino, sess. 6, can. 3, dicente : *Si quis dixerit, sine præveniente Spiritus sancti inspiratione, atque ejus adjutorio hominem credere, sperare, diligere, aut pœnitere posse, sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, anathema sit.* Non enim sine causa addita fuit illa particula, *sicut oportet:* quidquid enim per eam significetur tanquam necessarium ex parte actus, ut sit sufficiens dispositio ad justificationis gratiam obtinendam, et sive ibi sit sermo de justificatione pro sola infusione habitualis justitiæ, sive pro tota serie justificationis, ab exordio ejus usque ad infusionem justitiæ, certum est voluisse Concilium ab ea damnatione præservare eos, qui dixerint posse hominem credere, aut diligere, sine auxiliis gratiæ, non tamen ita, *sicut oportet*, ut justificationis gratiam obtineat. Imo supponere videtur, posse hominem id facere, alias limitatio illa et restrictio necessaria non fuisset. Dicet aliquis, posse quidem hominem credere, vel amare, sine

auxilio gratiæ, alio modo, quam oporteat ad justitiam, eo tamen ipso, quod actus non est sicut oportet, esse malum et peccatum, si humanus et moralis sit. Hoc vero dici non potest, quia circumstantia illa, *sicut oportet*, quæcumque tandem illa sit, non est intrinsece necessaria ad moralem honestatem actus, ut est per se notum: ergo nec amissio illius per se et intrinsece reddit actum malum.

3. Deinde ad hoc pondero canonem primum ejusdem sessionis: *Si quis dixerit hominem suis operibus, quæ vel per humanæ naturæ vires, vel per legis doctrinam fiunt, absque divina per Jesum Christum gratia, posse justificari coram Deo, anathema sit.* In quibus verbis supponit Concilium posse hominem habere aliqua opera per humanæ naturæ vires, vel per legis doctrinam, scilicet, solam et fine auxilio gratiæ, ut dicebat Pelagius. Nam si ad legis doctrinam accedat gratiæ auxilium, non est dubium, quin per talia opera possit homo justificari: At opera illa, quæ supponit Concilium, posse fieri per naturæ vires, aut legis doctrinam, non statim sunt mala, sed possunt esse bona ex mente et intentione ejusdem Concilii. Quis enim unquam dixit, posse hominem justificari per mala opera liberi arbitrii? Concilium autem in illo canone damnat Pelagium, qui id affirmabat de bonis operibus, per vires arbitrii, vel legis doctrinam factis: non autem damnat illum, eo quod aliqua opera talia fieri posse dicebat: imo hoc vel supponere, vel permittere videtur: sed in eo damnat, quod illa opera ad justificationem sufficere dicebat.

4. Et ad hoc confirmandum facit, quod in capite octavo idem Concilium exposuerat, ideo dici hominem gratis justificari, *quia nihil eorum quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur.* Ubi non censet, omnia illa opera esse mala, etiamsi absque fide vel gratia fiant, sed non esse justificationis merita. Et ideo in canone septimo damnat dicentes: *Opera quæ ante justificationem fiunt quacumque ratione facta sint, vere esse peccata.* Qui canon evidentius concludit, si supponamus (ut supponunt auctores cum quibus disputamus), in hac doctrina et canonibus Concilii Tridentini intelligi nomine justificationis totam mutationem hominis a prima et remotissima dispositione, quæ incipit a primo opere bono ex gratia facto; usque ad infusionem justitiæ: ergo necesse est, ut fateantur, ante totam illam justificationem dari posse opus bonum: quia Tridentinum definit, non omnia talia opera esse peccata, et in individuo inter peccatum et bonum opus non datur medium: ergo tale opus bonum non semper fit ex gratia, nam si ex gratia fit, non antecedit justificationem dicto modo sumptam, sed inchoat illam, ut iidem auctores profitentur.

5. Ad idem genus argumentandi pertinet canon sextus Concilii Arausicani: *Si quis sine gratia Dei volentibus, credentibus, etc., non autem divinitus ut credamus, velimus, vel hæc omnia, sicut oportet, agere valeamus per infusionem et inspirationem Sancti Spiritus in nobis fieri confitetur, etc.* Idemque fere habet, canone vigesimo quinto addendo similiter particulam, *sicut oportet,* quæ cum additur, aperte insinuatur alio inferiori modo non quidem malo, sed ad negotium salutis insufficiente, fieri posse opus bonum. Ita enim censeo hoc loco particulam illam, *sicut oportet,* esse interpretandam, scilicet, *sicut ad negotium salutis oportet,* sive id sit ad conferendam vel promerendam salutem, sive id sit ad initiandam illam per quamcumque dispositionem: ergo si opus non sit hoc modo, *sicut oportet,* licet bonum sit, fieri poterit sine prævia Spiritus sancti inspiratione, aut saltem ex intentione Concilii non repugnat ita fieri. Simili modo facit canone septimo ejusdem Concilii dicentis: *Si quis per naturæ vigorem bonum aliquod, quod ad salutem pertinet vitæ æternæ, etc.* Ecce explicationem particulæ *sicut oportet:* cum eadem cautione et limitatione additam, ne absolute de quolibet bono opere definitio illa intelligatur. Unde cum ibi allegat verbum Christi: *Sine me nihil potestis facere,* illud tacite exponit de opere ad salutem vitæ æternæ pertinente. Et de simili cogitatione exponit verbum Pauli: *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis, etc.*

6. Utriusque autem loci expositio et tota hæc limitatio seu determinatio boni operis, ex qua argumentamur, sumpta est ex doctrina Augustini. Ille enim in libro de Spirit. et lit., cap. 29, de operibus justitiæ exposuit Christi verba, *sine me nihil potestis facere.* Et de Grat. et lib. Arb., c. 8, exponit de operibus, *quibus æterna redditur vita.* Et lib. de Præd. Sanct., c. 2: *Quod pertinet* (inquit) *ad religionem atque pietatem de qua loquebatur Apostolus, etc.*, et lib. de Bono persev., cap. 13: *Quod attinet ad pietatis viam et verum Dei cultum, non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis.* Unde in epistol. 106, in principio, eumdem modum loquendi servat, dicens: *Ita ut nisi adjuvet gratia, nihil pietatis atque justitiæ, sive in opere,*

sive in voluntate habere possimus. et l. de Grat. et lib. Arb., c. 4, ait, cavendum esse ne propter defendendum liberum arbitrium, *ad vitam piam et bonam conversationem, cui merces æterna debetur, adjutorio et gratiæ Dei locus non relinquatur*. Hoc autem in aliis locis ita exaggerat Augustinus ut interdum significet, sine gratia et charitate non posse opus bonum fieri, ut in eodem libro de Grat. et lib. Arb., c. 18, ait: *Quidquid se putaverit homo facere bene, si fiat sine charitate, nullo modo fit bene*. Hæc vero et similia verba intelligenda sunt de bonis operibus, quibus æterna redditur vita, ut capite octavo dixerat. Unde hic bene operari, idem est, quod meritorie operari. Atque ad eumdem modum videtur explicandus Augustinus, libro de Grat. Christi, c. 26, cum ait: *Quid autem boni faceremus, nisi diligeremus? boni*, scilicet meritorii: nam paulo superius dixerat: *Quæ bona merita tunc habere poteramus, quando Deum non diligebamus:* Unde post illa superiora verba subjungit: *Etsi Dei mandatum videtur aliquando a non diligentibus, sed a timentibus fieri, tamen ubi non est dilectio, nullum bonum imputatur;* utique ad meritum. Et ita videtur clarum ex his locis, per bonum opus intelligere Augustinum opus meritorium aliquo modo.

7. *Exponuntur quædam verba Augustini difficilia.*—Addit vero Augustinus in hoc ultimo loco quædam verba quæ rem obscuram reddunt: *Nec recte bonum opus vocatur* (scilicet opus sine charitate factum) *quia omne quod non est ex fide, peccatum est: et fides per dilectionem operatur*. Significat ergo omne opus, quod non est ex fide per charitatem operante, esse peccatum. At verba hæc ab omnibus catholicis sunt pie exponenda, nisi velint duos errores damnatos Augustino tribuere, videlicet, omne opus peccatorum fidelium vel infidelium, peccatum esse. Dicit ergo, *non recte vocari opus bonum*, non quia non sit, sed quia non habet conditionem convenientem homini christiano: vel certe, quia tale opus regulariter non est bonum, non quia esse non possit, sed quia homo est tam fragilis, ut si vel fide careat, vel ex illa non operetur, prava aliqua intentione, vel fidei non conformi operari soleat, et in hoc sensu accipienda est probatio Augustini: *quia omne quod non est ex fide, peccatum est:* id est, quod est repugnans vel alienum a dictamine fidei, quale ordinarie esse solet opus infidelis vel peccatoris. Quanquam locus ille Pauli habeat alium sensum, forte veriorem, ut supra dixi. Quod autem Augustinus etiam illo loco nihil aliud intendat, patet, quia post illa verba iterum subjungit: *Gratiam Dei, qua charitas Dei diffusa est in cordibus nostris, sic confiteatur, qui vult veraciter confiteri, ut omnino nihil boni sine illa, quod ad pietatem pertineat, veramque justitiam fieri posse non dubitet,* ubi eamdem limitationem et restrictionem adhibet.

CAPUT XIV.

PROBATUR EADEM SENTENTIA AUCTORITATE PATRUM.

1. *Duplex argumentandi modus, directe ostensivus vel tantum indirecte.*—Hic etiam distingui potest duplex modus argumentandi supra insinuatus, scilicet, directe ostensivus, vel tantum indirecte. Et quidem de hoc posteriori modo jam aliquid ex Augustino retulimus. Hic vero addere possumus multas alias Augustini locutiones, quæ in hoc sensu accipiendæ sunt. Nam, quæst. 2, ad Simplicianum circa initium, ait: *Non quis se arbitretur, ideo percepisse gratiam, quia bene operatus est, sed bene operari non posse nisi per fidem perceperit gratiam. Incipit autem homo percipere gratiam, ex quo incipit Deo credere, vel interna, vel externa admonitione motus ad fidem.* Ubi non negat, ante perceptam gratiam posse hominem aliquid moralis boni operari, sed negat posse ita bene operari, ut gratiam mereatur. Et de hoc modo recte operandi bene dicit, neminem posse bene operari, nisi per fidem perceperit gratiam. *Percipere autem gratiam* hoc loco, non intelligitur de perceptione per infusionem gratiæ habitualis sanctificantis, quia constat ex doctrina Augustini non esse necessariam hanc gratiæ perceptionem ad omne meritum alicujus gratiæ et quia statim dicit, incipere hominem percipere gratiam, cum incipit Deo credere, quod sæpe sit ante gratiam sanctificantem. Nec etiam *percipere gratiam*, est tantum accipere vocationem, seu tactum gratiæ prævenientis, quia fieri potest, ut post illum tactum vel vocationem, aliquis non incipiat credere Deo. Igitur, *percipere gratiam*, est acceptare vocationem, seu excitationem gratiæ , quod facere incipit homo , quando incipit Deo credere. Et ideo recte dicitur homo, non posse bene, id est, meritorie operari, donec per fidem perceperit gratiam. Atque ita ipsemet declarat paulo inferius dicens: *Nemo credit, qui non vocatur. Misericors autem Deus vocat, nullis hoc vel fidei meritis largiens , quia merita fidei sequuntur vocatio-*

nem, potius quam præcedant; nisi ergo vocando præcedat misericordia Dei, nec credere quispiam potest, ut ex hoc incipiat justificari et accipiat facultatem bene operandi utique meritorie, vel prout expedit ad vitam æternam, hanc enim facultatem accipit homo per vocationem. Atque eodem sensu ait inferius: *Cui misericors erit Deus, ut cum vocet, misericors miserebitur ejus ut credat, et cui misericors fuerit, ut credat misericordiam præstabit, hoc est, faciet eum misericordem, ut etiam bene operetur.* In eodem profecto sensu, id est, ut misericordiam operetur, *prout oportet* in ordine ad vitam æternam. Et ideo infert, neminem posse gloriari, quod per opera misericordiæ Deum promeruerit: quia ipsa opera misericordiæ sunt ex gratia illa, scilicet quæ aliquid apud Deum promereri possunt.

2. Eodem sensu accipiendum est, quod in epist. 143, circa finem idem Augustinus ait, loquens de fide, quæ per dilectionem operatur: *Sine qua et antequam omnino nulla cujusquam bona opera existimanda sunt: quoniam omne quod non est ex fide, peccatum est.* In quibus verbis fateor (sicut in præcedentibus) sententiam esse facilem, rationem vero difficilem. Verum est enim, sensu explicato, talia opera non esse existimanda bona in foro Christiano (ut ita dicam) id est, ea bonitate, quæ ad vitam æternam conferat. Cum autem proxime additur, *quia quod non est ex fide, peccatum est,* in aliud extremum incidere videtur: nam inter peccatum et opus pietatis datur medium, bonum opus morale naturæ consentaneum: at Augustinus hoc medium agnoscere non videtur: nam ex uno extremo aliud probat. Ab omnibus autem est illa ratio, vel non admittenda, vel moderanda, ac pie explicanda, vel modo paulo antea dicto, vel certe, ut dicatur tale opus esse peccatum improprie, quia peccato conjunctum et in statu peccati et a gratia alienum, vel quia non est actus virtutis simpliciter atque ita latissime peccatum. Sic enim idem Augustinus, lib. 19, de Civit., cap. 25, virtutes, etiamsi propter se ipsas appetantur, si ad Deum non referantur, ait esse instantes et superbas, ac proinde, *Non virtutes, sed vitia judicanda esse.* Et lib. 4, contra Julianum, cap. 13, dicit, sine fide nullam esse veram virtutem. Quod explicans ait: *Recte admoniti sumus sic amare sapientiam, ut eam nobis thesaurizare aridissime cupiamus, atque ut nobis magis, magisque acquiratur, nec aliqua ex parte minuatur perferamus molestias et libidines refrenemus, etc. Quod cum facimus, ideo veram virtutem habemus: quia verum est propter quod facimus, id est, hoc naturæ nostræ consentaneum est ad salutem et veram felicitatem.* Unde inferius infert: *Si ergo ad consequendam veram beatitudinem nihil prosunt homini virtutes, nullo modo sunt vere virtutes.* Quod late ibi prosequitur.

3. At vero interdum insinuat, ideo non esse veras virtutes, quia sunt peccata ex intensione pravi finis, vel omissione debiti finis. Sed hoc regulariter intelligendum est, non semper, quia non est absolute necessarium, ut infra ostendam. Et ita sensit de virtutibus Romanorum idem Augustinus, libro 1, de Civitate, capite decimo quinto et sequentibus. Aliquando etiam indicat, nullum *esse bonum opus et sterile* (quod dicebat Julianus), id est, non aptum ad meritum. At hoc intelligendum est de bono completo et integro, quod operantem constituit simpliciter bonum, sic enim inquit: *Fieri non potest, ut steriliter boni simus, sed bonum non sumus, quidquid steriliter sumus*: Et infra: *Nullo igitur modo homines sunt steriliter boni, sed qui boni non sunt, possunt esse alii minus, alii magis mali.* Itaque opus bonum potest esse sterile: homo autem bonus non potest esse sterilis, quia nemo sine fide et gratia potest esse simpliciter bonus: si autem homo habet fidem et gratiam, non potest non fructuose operari, si tamen ut talis est, operetur, quod moraliter loquendo, non potest non interdum præstare. Denique hac ratione, respiciendo ad personas displicet Augustinus, lib. 1. Retract., cap. 3, quod in libris de Ordine dixerit, *Philosophos non vera pietate præditos virtutis luce fulsisse.* Et libro de Continentia, in fine, dixit: *Continentiam sine fide, non esse veram continentiam, quoniam est peccatum.* Non enim hæc dicebat Augustinus, quia nullum honestum opus in his hominibus inveniri potuerit, sed quia rarum erat et ideo veram et absolutam virtutem generare non poterat, vel quia tot peccatis, vel pravis intentionibus fœdabatur, ut vix purum inveniretur.

4. *Insignis locus.*—Constabit autem hoc evidentius, accedendo ad alium modum probandi ostensive hanc veritatem ex Patribus disserte distinguentibus inter duo genera boni operis, aut consentaneum tantum naturæ, vel fidei; in quo est insignis locus apud Augustinum, lib. de Spiritu et litter., cap. 27 et 28. Ubi, ut supra dixi, admittit verba illa Pauli: *Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt*: posse intelligi de gentibus per solas naturæ vires in ipsa suæ vitæ impietate ali-

quid boni per rationem naturalem dictante, facientibus. Nam *de eis* (inquit) *quædam facta legimus vel novimus, vel audivimus, quæ secundum justitiæ regulam, non solum vituperare non possumus, verum etiam merito, recteque laudamus.* Declarat autem se loqui de bonis operibus non tantum ex objecto, sed etiam ex omnibus circumstantiis. Nam subdit: *Quamquam se discutiatur, quo fine fiant, vix invenientur quæ justitiæ debitam laudem, defensionemve mereantur.* Ubi cum dicit *vix*, fatetur aliquando contingere, et tacite explicat alia loca, quæ videntur contraria, ut de his, quæ frequentius accidunt, intelligantur. Quomodo autem id fiat per naturæ vires, declarat, *quia non usque adeo in anima humano imago Dei terrenorum affectuum labe ita detrita est, ut nulla in ea velut externa lineamenta remanserint.* Et infra de Judæis, quantumvis in lege sua corruptis moribus viventibus, eamdem vim naturæ in eis mansisse, dicit: *Nam et ipsi homines erant* (ait) *et vis illa naturæ inerat eis, qua legitimum aliquid anima rationalis et sentit, et facit: sed pietas quæ in aliam vitam transfert beatum, et æternam legem habet immaculatam, etc.* Ac tandem infra sic scribit: *Sicut non impediunt a vita æterna justum quædam peccata venialia, sine quibus hæc vita non ducitur, sic ad salutem æternam nihil prosunt impio aliqua bona opera, sine quibus difficillime vita cujuslibet pessimi hominis invenitur.* Quid clarius?

5. Est præterea insignis sub nomine Augustini locus, lib. 3, Hipognosticon, parum a principio, ubi cum dixisset: *Peccatum liberum arbitrium hominis possibilitatis bonum perdidit non nomen et rationem,* ad explicandum quid intelligat per possibilitatis bonum subdit: *Esse fatemur liberum arbitrium omnibus hominibus habens quidem judicium rationis, non per quod sit idoneum, quæ ad Deum pertinent, aut inchoare, aut certe peragere, sed tantum in operibus vitæ præsentis, tam bonis, quam malis.* Fatetur ergo non amisisse hominem liberum arbitrium per peccatum Adæ quoad possibilitatem omnis boni, sed retinuisse illam, saltem in operibus vitæ præsentis, etiam bonis. Dices, loqui tantum de bonis operibus, non quidem bonitate morali, et honesta, sed tantum naturali, id est, secundum convenientiam ad naturæ commoditatem, hoc enim indicant verba et exempla, quæ subjungit, dicens: *Bonis dico quæ de bono naturæ oriuntur, id est, velle laborare in agro, velle manducare, et libere, velle habere amicum, velle habere indumenta, velle fabricare domum, uxorem velle ducere, pecora nutrire, artem velle discere diversarum rerum bonarum, velle quidquid bonum ad præsentem pertinet vitam, quæ omnia non sine gubernaculo divino subsistunt, imo ex ipso, et per ipsum sunt, et esse cœperunt.*

6. *Excluditur effugium.*—Dico tamen, Augustinum evidenter loqui de his omnibus, quatenus bene moraliter per rationem naturalem fieri possunt. Primo quidem, quia nisi talia sint opera, non possunt dici simpliciter bona, nec a malis distingui. Secundo, quia per mala opera intelligit ea, quæ sunt moraliter mala, ut exemplis ostendit et concludit dicens: *Quidquid non licet, vel non expedit operari.* Ergo e contrario per bona opera intelligit ea, quæ licet operari, et prout licet, ac expedit: quia si aliter fiat, non est bonum bibere vel comedere, aut uxorem, vel amicum habere. Tertio, quia etiam hæc bona opera bene moraliter facta, de bono naturæ oriuntur, et ut sic etiam pertinent ac bonum vitæ præsentis: nam hæc etiam ipsa, si non bene fiant, in magnum malum, et incommodum vitæ præsentis redundant.

7. Quarto confimat hoc idem Augustinus in alio loco, libro de Perfectione justitiæ, ubi occurrens Cælestio, qui objiciebat illud Pauli, *Quod vull faciat,* ut probaret et bonam voluntatem haberi posse sine gratia, ita respondet: *Videte obsecro quale sit, volenti, et currenti, misecordiam Dei non esse necessariam, quæ illum etiam prævenit ut curreret: quia de quodam ait Apostolus. Quod vult faciat, ibi* (*ut arbitror ubi sequitur*) *et dicit, non peccat si nubat: quasi pro habendum sit velle nubere, ubi de adjutorio divinæ misericordiæ operosius disputatur. Aut vero ibi prodest aliquid velle, nisi Deus providentia, qua gubernat omnia, marem, fœminamque conjungat.* Ubi constat, ex sententia Augustini posse hominem velle nubere, ita ut non peccet sicut Paulus dicit, sine speciali adjutorio divinæ gratiæ. At vero, ut illud velle sine peccato sit, oportet ut bene etiam ex circumstantiis fiat, atque adeo simpliciter honeste ac bene moraliter. Maxime cum non possit aliter in individuo fieri, nisi aut peccando, aut bene simpliciter. Estque hic valde notanda illa Augustini sententia, quod, *Ubi operosius disputatur de necessario adjutorio divinæ gratiæ,* hujusmodi velle, etiamsi honestum, et sine peccato sit, non cadit sub talem disputationem, quia non pro magno, (id est, quasi pro nihilo) reputatur, si aliquid altius in eo non inveniatur.

8. Non tamen omittam in his Augustini testimoniis ulterius ponderare verba illa, quibus in utroque loco significat, hæc ipsa bona moralia et naturalia esse divinæ providentiæ beneficia, et eo titulo Deo tribuenda principaliter, et inter ejus dona esse computanda, et interdum fortasse esse specialia, etiamsi ad dona gratiæ non pertineant. Hoc indicant in priori loco verba illa: *Quæ omnia non sine gubernaculo divino subsistunt, imo ex ipso et per ipsum sunt vel esse cœperunt.* Et similia fere sunt in fine posterioris testimonii, per quæ respondet tacitæ objectioni, ne homo putet posse sibi tribuere aliquid boni, quod a Deo non receperit, quia unumquodque bonum a Deo semper est, cum debita proportione; bonum ordinis naturalis a Deo auctore et provisore naturæ, bonum autem gratiæ altiori ratione. Inter bona autem naturalis ordinis, quæ in Deum ut provisorem naturæ referenda sunt, computat Augustinus bonum opus morale præcise spectatum, ut consentaneum naturæ rationali. Bona autem simpliciter vocat opera quæ ad veram sanctitatem conferunt, unde inferius concludit: *Est igitur liberum arbitrium, quod quisquis esse negaverit, catholicus non est: et quisquis sic esse dixerit quod sine Deo bonum opus id est* (nota declarationem) *quod ad ejus sanctum propositum pertinet, neque incipere, neque perficere possit, catholicus est.*

9. Est præterea de hac re illustris locus Augustini in epistola centesima tertia. Ubi refert Polemonem intemperantem et incontinentem hominem opera et suasione Xenocratis fuisse ad meliorem mentem conversum: et subdit: *Non ita, ut Deo fuerit acquisitus, sed tantum a dominatu luxuriæ liberatus.* Et tamen de hoc ipso effectu subjungit: *Tamen, nec idipsum quidem quod in eo melius factum est, humano operi tribuerim, sed divino.* Quod autem non de opere gratiæ, sed naturalis providentiæ dixerit, declarat ratio quam subjungit: *Ipsius namque corporis, quod est infimum nostrum, si qua bona sunt, sicut forma, vires et salus, et si quid ejusmodi est, non est nisi ex Deo creatore ac perfectore naturæ, quanto magis animi bona donare nullus alius potest? Quid enim superbius vel ingratius cogitare potest humana vecordia, si putaverit cum carne pulchrum faciat Deus hominem, animo castum ab homine fieri?* Hæc enim ratio optime probat, Deum ut auctorem et perfectorem naturæ conferre hujusmodi donum. Addit vero statim Augustinus testimonium Sapientis, Sapientiæ, 8 cap.: *Nemo esse potest continens, nisi Deus det.* Quod idem Augustinus, et cum eo omnes theologi frequentissime explicant de donatione per gratiam. Sed utrumque potest sub eodem loco comprehendi, nimirum quod et continentiæ donum perfectum immaculatum lethali culpa sit donum gratiæ, et quod imperfectum, et quoad unum vel alium actum sit donum Dei, ut auctoris naturæ. Sic enim solet Augustinus de donis gratiæ interpretari illud Romanorum, 11 cap.: *Ex ipso, per ipsum et in ipso sunt omnia.* Cum tamen etiam extendatur ad bona ordinis naturæ, ut in citato testimonio de Spiritu et litter., idem Augustinus attigit. Addit vero statim Augustinus: *Polemon ergo, si ex luxurioso continens factus, ita sciret cujus esset hoc donum, ut cum abjectis superstitionibus gentium pie coleret, non solum continens, sed etiam veraciter sapiens et salubriter religiosus existeret, quod ei non tantum ad præsentis vitæ honestatem, verum et ad futuram immortalitatem valeret.* Unde constat, Polemonem illum fuisse gentilem, nihilque de fide veri Dei cogitasse: ideoque ejus continentiam qualemcumque (nam sine dubio non potuit esse valde perfecta) ad solam honestatem vitæ præsentis pertinuisse: et ideo fuisse donum Dei auctoris naturæ: non vero propriæ gratiæ, quæ secundum Augustinum cum vera fide incipit, et continentiam elevat ad fructus æternæ vitæ.

10. Accedit, hanc fuisse communem sententiam Patrum, qui Augustinum præcesserunt, et in eadem permansisse illos, qui post eum secuti sunt, eique in doctrina de gratia maxime adhæserunt. Prior pars, quantum attinet ad Græcos Patres, ostendi potest a fortiori ex dictis in capite septimo, ubi præcipue adduximus Chrysostomum et Marcum Eremitam, qui tantum videntur libero arbitrio tribuere, ut non desint qui eis imponunt, quod in errorem Semipelagianorum inclinaverint: nos vero et ab errore illo eos defendimus, et plura loca adduximus, in quibus aliquid boni posse hominem per vires naturæ operari, pro certo habent. Ad idemque ibidem adduximus Nazianzenum, Clementem Alexandrinum et Damascenum, etiam Græcum, licet Augustino posteriorem. Possumusque hic addere eumdem Chrysostomum, homilia 67, ad Populum, ubi ait, nullum esse adeo malum, qui non interdum aliquid boni naturæ ductu operetur, cujusque in hac vita aliquod præmium a Deo non recipiat, quia in alia puniendus est. Idem habetur nomine Chrysostomi in homilia 26. Imperfecti in Matth. quatenus ibi dicitur, infideles interdum operari aliquod bonum, na-

turali bono motos, Basilius, homilia sexta in caput primum Genes., dicit, esse in nobis aliquas virtutes secundum naturam, ad quas *Familiaritas ex ipsa natura inest.* Qua sententia usus est etiam Damascenus, lib. 3, de Fide, cap. 14. Ex latinis vero Hieronymus expresse hanc sententiam docuit, in cap. 1 et 5, ad Gal. Nam in priori loco dicit, homines carentes fide operari interdum aliquid *Sancte*, id est, *honeste*, et sine peccati macula et plane signignificat id facere sine gratia solo ductu naturæ. In alio vero loco, sine fide dicit, esse posse bona opera, sicut fides potest esse sine charitate, ita illa bona opera sine fide mortua esse. Ambrosius, libro 1, de Abraham, capite secundo, sensit. Regem Ægypti ductu naturæ recte se gessisse cum Abraham et ab adulterio abstinuisse. Et similia frequentia sunt in antiquis Patribus.

11. Post Augustinum vero Prosper, libro contra Collator., cap. 26, agnoscit, etiam post peccatum habere hominem rationem, per quam possit aliqua opera facere, *quæ præsentem vitam honestare possunt, æternam autem vitam conferre non possunt.* Similiter Fulgentius, lib. de Incarnatione et Gratia, cap. 26, dicit esse posse in infidelibus, aut peccatoribus aliqua bona opera : quæ, quia vel ex charitate non fiunt, vel etiam neque ex fide, ad salutem non prosunt. Clarius Gregorius, hom. 27, in Evangelia distinguit dilectionem naturalem, a dilectione charitatis : *Aliud* (inquit) *est, quod sponte impenditur naturæ, aliud quod ex charitate debetur obedientiæ.* Et utramque dicit esse bonam in suo ordine, quia posteriorem Christus maxime commendat : priori autem, ut ait : *Sacra eloquia non contradicunt.* Quam distinctionem et doctrinam amplexus est Rupertus super Joann., cap. 15, et Ecclesiæ usu et communi consensu est recepta. Ac denique, quod caput est, Pius V et Gregorius XIII, illam probarunt in bulla contra Michaelem Baium. In qua bulla sententiam hanc, de potestate liberi arbitrii ad faciendum aliquod opus morale simpliciter bonum et honestum, absque speciali auxilio gratiæ, vel confirmant et approbant dicti Pontifices, vel certe plurimum ei favent. Eorum tamen sententiam commodius, capite decimo sexto, referemus.

CAPUT XV.

RATIONE COMPROBATUR EADEM SENTENTIA.

1. *Duobus modis potest ostendi hæc veritas.* —Duobus modis possumus veritatem hanc ratione suadere, indistincte, scilicet et per media quasi extrinseca quæ magis declarent illam veritatem per se spectatam, esse credibilem, verisimilem et plausibilem, ac favorabilem naturæ, si gratiæ non repugnet, sicut revera non repugnat : vel directe ostendendo, ac demonstrando a priori eamdem veritatem.

2. *Primus modus.*—Priorem igitur probandi rationem ita declaro, quia hæc sententia nihil omnino declinat in errorem Pelagii, vel reliquiarum ejus, disceditque ab alio extremo errore Lutheri asserentis, liberum arbitrium post peccatum Adæ ad nihil, nisi ad peccandum valere : mediaque via incedit, quæ et est satis consentanea ipsi naturæ secundum se, et secundum id quod a Deo habet, spectatæ et in laudem ipsius creatoris cedit, et Christo Redemptori et gratiæ ejus non præjudicat : ergo omnino præferenda est. Antecedens quoad primam partem de errore Pelagii satis constat ex doctrina Conciliorum et Patrum, quam adduximus : et quia nullus eorum reprehendit Pelagianos, aut Massilienses, eo quod dicerent, posse homines aliquod bonum opus per liberum arbitrium efficere : sed quia dixerunt, posse hominem omnia præcepta implere, vel innocentem vitam agere, vel suis viribus gratiam emereri et negotium salutis inchoare, a quibus omnibus valde aliena est illa sententia. Et quamvis interdum reprehendant Pelagium, quod negaverit esse necessarium auxilium gratiæ ad singula opera, loquuntur plane de operibus pietatis et ad salutem æternam conducentibus, ut visum est. Et in responsione ad argumenta iterum dicetur, ubi alium etiam sensum attingemus.

3. Quoad alteram vero partem de errore Lutheri et hæreticorum hujus temporis, certissimum est, eos hoc colore commendandi gratiam et redemptionem Christi, ita exaggerare lapsum Adæ, ut imaginem Dei in hominis natura impressam delevisse et vires liberi arbitrii, præsertim ad bonum operandum, prorsus abstulisse dicant. Et ideo in scholasticos doctores acriter invehuntur, eo quod communiter asserant manere in homine lapso vires arbitrii ad faciendum aliquod opus morale sine aliqua peccati macula, si quod in se est

faciat, bene utendo ratione naturali et sua libertate. Videntur autem hi hæretici dogma illud introduxisse, ut omnia hominum merita, omnes dispositiones ad gratiam et consequenter necessitatem bonorum operum e medio tollerent. Ac denique, ut libertatem arbitrii, etiam in operibus bonis, vel gratiæ, omnino negarent : quia (ut aiunt) voluntas hominis per peccatum adeo imbecillis relicta est, ut nisi Deus illa utatur ut instrumento inanimi, nihil boni operari possit : si autem illa non utatur, malum ex necessitate operetur. A quibus omnibus erroribus tam longe abest dicta sententia, ut non solum in re ipsa, verum nec in loquendi modo velit cum his hæreticis convenire.

4. Unde manifesta est alia pars, hanc scilicet sententiam mediam et securam tenere viam, quam esse consentaneam naturæ facile patet, quia spectat ad perfectionem ejus et non excedit ejus limites ut ex sequenti discursu constabit. Quam perfectionem habet hæc natura a Deo, sine cujus proportionali concursu illa uti non potest : pertinetque ad divinam bonitatem et providentiam, ut hunc generalem influxum naturæ a se creatæ non neget, quantumvis peccato infecta sit : ideoque etiamsi opus aliquod bonum per vires liberi arbitrii facere possit, non ideo sine Dei proportionato auxilio id facere potest : atque ita totum in laudem auctoris naturæ redundat. Ac denique sicut gratiæ Dei hoc non præjudicat, ita nec Christi redemptioni ; quia (ut ait Augustinus, Epistola centesima quinta) : *Christus non pro multis mortuus est, ut homines conderentur, sed pro impiis mortuus est, ut justificarentur.* Quibus verbis significat, Christi redemptionem supponere naturalia dona et superaddere supernaturalia, ut naturam sublevent et juvent ad operandum, et impedimentum peccati naturæ superadditum auferant. Non ergo fit injuria redemptioni Christi per hoc, quod aliqua scintilla naturalis boni etiam liberi et moralis, post peccatum mansisse fateamur.

5. *Posterior probandi modus.* — Posterior probandi modus ostensivus est, quia causa habens vires sufficientes ad aliquem effectum, potest interdum per easdem vires effectum illum efficere non obstante superveniente obstaculo, quod licet aliquantulum impediat, vires tamen intrinsece non minuat, nec resistentiam insuperabilem inducat, nec conditionem aliquam simpliciter necessariam ad tale opus auferat, vel semper impediat. Sed liberum arbitrium in natura lapsa ita comparatur ad actus bonos moraliter, proportionatos naturæ : ergo. Major declaratur exemplo potentiæ rationalis affectæ habitu inclinante illam ad alteram partem : hæc enim potentia habet ex se et in suo ordine sufficientes vires ad actum oppositum : habitus vero superveniens impedit aliquantulum ne operetur actum habitui contrarium : Tamen, quia hoc impedimentum non minuit intrinsece vires potentiæ, nec resistit insuperabiliter contrariæ inclinationi ejusdem potentiæ, nec aufert conditionem necessariam ad operandum, potest talis potentia, non obstante habitu, actum illi contrarium suis viribus elicere. Et ratio est, quia causa per se sufficiens et non impedita, et habens omnes conditiones requisitas ad agendum, potest suum effectum efficere, cum communi primæ causæ influentia. Imo, si sit causa non libera, statim efficiet illum, quantum et quomodo potest : ergo si sit libera, poterit, saltem si velit, talem effectum præstare : si autem potest cum communi influentia id facere, non est illi necessaria specialis gratia, ut id faciat.

6. Superest, ut subsumptam propositionem probemus, scilicet, liberum arbitrium in natura lapsa comparari ad actus bonos morales (per se loquendo) ut causam habentem sufficientes vires ad talem effectum in particulari, et non semper habens insuperabile impedimentum, vel defectum alicujus conditionis necessariæ ad operandum. Probatur autem hoc, quia imprimis voluntas humana per se et intrinsece spectato in sua pura natura, vel in statu integræ naturæ habet vires sufficientes ad opus morale bonum et bene perficiendum. Duplicem enim facultatem, seu vim necessariam ad hujusmodi actus considerare possumus : unam ex parte voluntatis ipsius, eique realiter, atque intime convenientem, quam possumus physicam appellare, quia illa est causa vere ac realiter efficiens talem actum : alias facultas est ex parte intellectus et judicii, seu propositionis ejus quam possumus moralem vocare : quia non est physice efficiens voluntatis actum, sed tantum metaphorice movens et excitans, consulens, et quasi suadens. Virtus ergo physica voluntatis illi intrinseca et connaturalis respectu talis actus proportionata est et sufficiens : alias talis actus per se spectatus non esset naturalis homini, nec proportionatus illi, sed superans naturam ejus : ergo necesse est ut natura hominis, vel integra vel pura, habeat sufficientes vires physicas ad talem actum. Atque eadem ratione habet

sufficientes vires morales, tum quia voluntas consequitur intellectum et cum eo proportionem servat, et ideo nihil potest voluntas naturaliter velle et perficere, nisi quod intellectus naturaliter dictare et proponere potest, ut factibile ab ipsa, eique naturaliter conveniens. Tum etiam, quia tale judicium et objecti propositio non excedit naturales vires ipsius intellectus. Unde (quod notandum est) quamvis respectu voluntatis habeat causalitatem moralem, respectu intellectus comparatur ut effectus vere et physice ab ipsa productus : ad illum autem producendum habet intellectus in sua pura natura spectatus vires physicas sufficientes, quia non excedit talis effectus naturalem capacitatem ejus, vel debitam proportionem : sicut de naturali actu voluntatis ad physicas virtutes ejusdem voluntatis comparato dictum est. Igitur, qua ratione intellectus habet natura sua sufficientes vires physicas ad efficiendum talem actum, habet etiam sufficientem vim ad inducendum moraliter voluntatem medio tali actu. Quod si dicatur intellectus ipse, indigere propositione et excitatione objecti, ad hoc etiam habet naturalem modum sufficientem, per externam oblationem objectorum, quæ communi cursu naturæ fit, et per internam vim intellectus agentis, cooperante ad hæc omnia Deo per generalem influentiam.

7. *Vires tam voluntatis quam intellectus per naturæ lapsum intrinsece imminutæ non sunt.* —Hujusmodi autem vires, tam voluntatis quam intellectus, non sunt imminutæ, intrinsece per superveniens peccatum seu lapsum naturæ. Quia hæ vires non sunt aliquid superadditum his potentiis ultra entitates earum, sed sunt ipsæmet realitates talium potentiarum, sicut vires caloris ad calefaciendum non sunt aliquid præter ipsam entitatem talis caloris. At entitas voluntatis vel intellectus non est imminuta per peccatum, imo nec minui potest, quia non est qualitas intensibilis et remissibilis, sed omnino indivisibilis, quæ vel omnino auferri debet, quod factum non est, nec sine monstruositate, vel miraculo fieri potuisset : vel tota manere debet, quia res indivisibilis dividi non potest. Si autem tota entitas manet, totam vim agendi retinet, quia non est aliud, quam ipsa. Sicut calor ut octo, dum in illa intensione et gradu integer manet, non potest non retinere integras vires naturales, quas ad calefaciendum habet : tunc autem incipit illas amittere, vel diminutas habere, quando incipit remitti : quod si non esset qualitas remissibilis, nullo modo possent vires ejus diminui, ipsius entitate conservata : ita ergo est in voluntate et intellectu hominis lapsi. Cum ergo liberum arbitrium nihil aliud sit, nisi facultas voluntatis et rationis, manentibus integris internis viribus naturalibus intellectus et voluntatis ad operandum bonum, tam physice, quam moraliter, vires etiam liberi arbitrii, quoad physicam vim, integras mansisse necesse est.

8. Quod autem non semper et in singulis actibus occurrat homini, etiam in statu naturæ lapsæ impedimentum insuperabile ad bene operandum, facile persuaderi potest, quia vel hoc est impedimentum positivum et intrinsece, ac permanenter existens in intellectu, aut voluntate, aut alia potentia animæ : et hoc fingi non potest, quia per peccatum nulla talis res positiva, vel qualitas in potentiis hujusmodi superaddita est, sed solum privatæ fuerunt donis gratiæ et originalis justitiæ : unde manserunt in ea positiva dispositione, in qua essent in puris naturalibus : certum est autem, in pura natura et ab intrinseco nullam talem dispositionem positivam his potentiis convenire.

9. Vel hoc impedimentum est rebellio sentientis appetitus et corporis corruptibilis infirmitas, quæ aggravat animam, etc. At hæc deordinatio potentiarum, quæ ex peccato originali contracta est, licet ita debilitet vires liberi arbitrii ad operandum bonum morale consentaneum rationi naturali, ut sine gratia non possit totum illud implere, quin interdum ac sæpe delabatur : non tamen ita urget et impedit in singulis actibus, ut magnam difficultatem semper ingerat, nedum ut impedimentum insuperabile inducat. Sæpe enim occurrit aliquid honeste faciendum, quod non est repugnans appetitui, vel inclinationi speciei, aut individui, ut dare eleemosynam pauperi, honorare parentem et similia. In hujusmodi ergo actibus sæpe contingit, fere nullam esse difficultatem ; in nonnullis vero, etiamsi aliqua repugnantia appetitus intercedat, non tamen adeo ingens et magna, ut per vim rationis et libertatis superari non possit, ut ipsa etiam experientia docet : et nulla est ratio, quæ contrarium suadeat. Ergo nihil obstat, quin interdum in his occasionibus faciat homo quantum per vires naturæ potest, ut bonum, honestumque actum exerceat.

10. Vel denique hoc impedimentum est extrinsecum a dæmonis suggestione et tentatione proveniens : et de hoc puncto dicemus inferius respondendo ad argumenta. Nunc solum dicimus, hoc impedimentum non semper

urgere pro omni actu et pro omni instanti, vel saltem non ita instanter urgere, ut homo ratione utens non possit moraliter respuere dæmonis suggestionem pro brevi tempore, ad unum, vel alium actum sufficiente. Sive hoc sit, quia dæmon ipse ex se non habet tantam vim et potestatem super hominem, sive quia Deus non permittit illum semper uti tota potestate sua. Quocumque enim ex his modis fiat, non intervenit ibi vera gratia interna, quæ per Spiritus sancti inspirationem datur, de qua nunc agimus. Et ita semper verum est, non obstante hoc impedimento, posse hominem sine gratia aliquod bonum opus morale facere.

11. *Objectio.* — Dicet aliquis, hoc discursu recte probari, posse hominem sine gratia facere opus ex genere suo honestum, non tamen ex omnibus circumstantiis bonum. Idque non ex defectu physicæ virtutis, nec ex positivo impedimento, sed ex defectu cognitionis et ex impedimento ignorantiæ privativæ, quod saltem impedit semper debitam circumstantiam finis, sine qua non potest actus esse simpliciter bonus. Hæc fere est responsio Gregorii. Putat enim ad honestatem actus necessariam esse relationem in Deum ut in finem ultimum et hanc non posse sine fidei cognitione et gratiæ adjutorio adhiberi.

12. *Refellitur.* — Sed peccat multis modis. Primo, quia relatio actualis omnis boni actus in Deum non est necessaria, ut actus bene fiat et sit simpliciter bonus, absque ulla macula culpæ, ut ex 1, 2, quæstione decima octava, tanquam certum suppono. Voco autem relationem actualem illam, quæ fundatur in proprio actu ipsius operantis, directe volentis illum finem et relationem operis in illum : sive illa relatio fiat tunc, quando opus bonum sit, quæ dicitur relatio formalis, sive præcesserit et in virtute ejus fiat, quæ vocatur relatio virtualis. Sufficit ergo relatio quasi naturalis et intrinseca actui tendenti in objectum honestum, ut sic : nam eo ipso, quod sit propter honestatem participatam, quæ est in objecto et non interrumpitur, nec impeditur per extrinsecam relationem in finem malum, ipse actus de se tendit in Deum, ut in ultimum finem omnis boni, quæ dici etiam solet interdum relatio virtualis ex vi operis, non ex alia actione operantis. Et ita hæc circumstantia nunquam deest, si finis proximus honestus est, et alius finis malus non apponitur, quod fieri potest per solam cognitionem bonitatis objecti, cum omnibus circumstantiis requisitis ad intrinsecam honestatem ejus, absque altiori Dei cognitione.

13. Secundo, quia licet actualis relatio in Deum esset necessaria, sufficeret ad naturalem honestatem, quod fiat in Deum auctorem naturæ : ad hanc autem relationem potest esse cognitio sufficiens per vires naturæ, et supposita illa cognitione, non excedit vires voluntatis illam efficere in aliquo actu : quia non oportet ut fiat in Deum super omnia efficaciter dilectum, sed satis est, ut fiat in Deum aliquo imperfecto modo dilectum, vel ex affectu aliquo colendi et honorandi illum : quod esse possibile per vires naturæ aperte supponit Paulus ad Rom. 1.

14. Tertio, quia si illa relatio omittatur propter inadvertentiam, vel ignorantiam aut Dei, aut obligationis adhibendi illam relationem, interrogo an illa ignorantia inculpabilis sit nec ne. Nam si est invincibilis, omissio talis circumstantiæ non erit culpabilis, ac proinde non reddet actum malum, nec impediet bonitatem, quam ex objecto et aliis circumstantiis habere potest. Si vero ignorantia est culpabilis, supponit in homine potestatem expellendi illam et vires sufficientes ad referendum actum in illum finem, alioqui omissio illius non potest jure ad culpam imputari. Denique rationes factæ æque procedunt de bonitate ex circumstantiis et ex objecto, quia tota illa bonitas non excedit proportionem virium naturalium voluntatis, nec dictamen rationis naturalis.

15. Et potest hic discursus sub alia forma breviter proponi et confirmari : quia si gratia est necessaria ad singulos actus moraliter bonos, vel id est per modum principii physici, vel solum per modum moralis auxilii excitantis voluntatem, eodemque morali modo illum adjuvantis : neutrum dici potest : ergo. Minor quoad priorem partem de principio physico constat ex dictis. Quia voluntas habet sufficientes vires physicas ad efficiendum talem actum, tam quoad substantiam ejus, quam quoad modum debitum illi ex natura sua, seu ex vi rationis naturalis, qui modus satis est, ut actus simpliciter bene et honeste fiat. Et similiter intellectus habet sufficientes vires physicas ad dictandum per naturæ lumen et proponendum voluntati quidquid necesarium est ad honestatem illius actus. Quoad alteram vero partem de morali adjutorio, patet etiam ex dictis, quia hujusmodi adjutorium extraordinarium, seu excedens ordinem naturæ, simpliciter necessarium non est, nisi ubi occurrunt impedi-

menta moralia et homo non possit omnia moraliter vincere, nisi ab alio superiori juvetur : at hæc impedimenta non occurrunt in singulis actibus moraliter bonis ut declaratum est : ergo auxilium illud morale non est simpliciter necessarium ad singulos actus naturalis ordidinis, licet ad innocentiam, vel perseverantiam longi temporis necessarium sit.

16. *Ad dicta omnia est responsum.*—Ad hæc vero omnia respondere coguntur alii auctores, (quantum ex eorum discursu colligi potest) hæc argumenta recte probare, auxilium gratiæ non esse necessarium, ut homo possit hujusmodi actum moralem facere, esse tamen necessarium ut illum faciat: sicut actualis concursus Dei est necessarius ut homo operetur, non tamen ut operari possit. Ratio autem talis necessitatis supra posita est, de cogitatione congrua: nam sine cogitatione honesta non potest homo bene moraliter operari, et nisi talis cogitatio congrua sit in præscientia conditionata Dei, non operabitur homo de facto, quantumvis possit. Est ergo necessaria cogitatio congrua ad ipsum actum, hæc autem cogitatio non est debita, nec sine Dei providentia donatur : est ergo gratis data et consequenter vera gratia : ergo sine aliqua gratia non potest de facto et cum effectu fieri opus simpliciter bonum. Unde ingenue etiam fatentur, hanc cogitationem non vocari gratiam, quia in se supernaturalis sit quoad substantiam, vel intrinsecum modum ejus, nihil enim tale potest in illa cum probabilitate cogitari, cum cogitatio illa et objectum naturale habeat, et sub ratione naturali, seu per medium ordinis naturæ illud attingat, solumque ordinetur proxime ad eliciendum actum naturalem voluntatis. Aiunt ergo solum vocari gratiam, quia est donum quoddam gratis datum in ordine ad vitæ honestatem, et fortasse etiam ad veram sanctitatem, et æternam beatitudinem consequendam.

17. *Examinatur responsum.* — Ut autem examinemus quanta cum probabilitate hoc dictum sit, cum totum hoc donum gratis collatum in sola illa congrua cogitatione ponatur, nonnulla circa illam inquirenda sunt. Primum, cum sæpe contingat, cogitationem illam excitari per exteriorem objecti propositionem, vel per verba humana, vel objecti visibilis occursum, ut pauperis, vel hominis mortui, aut alterius similis, interrogo, an necessaria sit specialis providentia Dei, ut hoc objectum tempore et modo congruo occurrat, vel possit interdum, ac sæpe occurrere ex generali cursu causarum secundarum operantium cum sola generali Dei influentia. In quo, esto verum sit, sæpissime has opportunas occasiones bene operandi moraliter provenire ex providentia peculiari, interveniente saltem peculiari custodia sanctorum angelorum : tamen non videtur dubium, quin non semper sit hoc necessarium, quia nihil invenitur in hujusmodi externo objecto, quod per communem cursum naturæ non possit occurrere homini tempore opportuno, sinendo solum causas secundas ut cursus suos peragant, cum communi influxu auctoris earum. Sicut etiam, quod occurrant objecta excitantia ad malum et tempore, quo pertrahunt hominem ad consensum, non provenit positive ex speciali providentia Dei, sed ex generali cum prævisione, ac permissione et communi influentia, et licet sæpe proveniat per industriam malorum angelorum, non tamen cum certitudine infallibili futuri effectus, ut est in Deo : nec etiam semper est illud medium necessarium, sed per solum cursum secundarum causarum potest talis occasio scandali offerri, permittente et præsciente Deo. Ita ergo potest esse in actu bono, hoc tamen excepto, quod in illo non præcedit sola permissio, sed etiam vel præceptum, vel concilium, vel approbatio Dei per voluntatem simplicem, seu antecedentem. At voluntas absoluta specialiter procurans talis objecti occursum, necessaria non est, licet sit possibilis, nulla enim vera ratio talis necessitatis reddi potest, nec ab aliis auctoribus redditur: imo in hoc non videntur nobis contradicere.

18. Hoc supposito, inquiro ulterius, an pro posito tali objecto, necesse sit cogitationem illam fieri, aut dirigi a Deo speciali modo interius operante, ultra generalem concursum debitum, tam externis objectis, seu occasionibus excitantibus talem cogitationem, quam ipsi intellectui elicienti, et judicanti secundum illa : vel potius (supposita applicatione talium objectorum facta per ordinarium cursum secundarum causarum) cogitatio illa, et practicum judicium de tali bono opere præstando, fiant ab intellectu cum solo generali concursu primæ causæ. In quo etiam dicendum omnino est, necessarium non esse cogitationem illam fieri per specialem Dei actionem, quam interius in hominis intellectu operetur : quia in illa cogitatione nihil est supernaturale, neque ex parte ipsius intellectus, neque ex modo aliquo intrinseco ejus, qui intelligi possit, vel cum fundamento fingi, neque ex aliquo fine extrinseco, vel elevatione ad aliquem effectum

supernaturalem : quia solum ordinatur ad bonum actum moralem voluntatis, quia alias in substantia, et modo suo naturalis est. Potest ergo cogitatio illa excitari, et fieri in homine per ordinarium cursum, et influxum secundarum causarum, concurrente tantum Deo generali concursu, tam interius, quam exterius. Ergo cogitatio illa non est ex gratia, sed ex natura : ergo et opus virtutis, quod ex sola illa, cum viribus liberi arbitrii, et generali influxu primæ causæ procedit, non necessario est ex gratia.

CAPUT XVI.

EADEM VERO SENTENTIA SUADETUR, OSTENDENDO VARIA INCOMMODA, QUÆ EX CONTRARIA SEQUUNTUR.

1. Rationes superiori capite factæ rem ipsam satis ostendere videntur, quod supposita prima rerum universi dispositione, communis causarum secundarum cursus, et concursus cum generali influxu, et providentia primæ causæ sufficiat ad illam cogitationem bonam concipiendam, quæ satis sit ad bonam moralem operationem ordinis naturæ per liberum arbitrium efficiendam. Nihilominus tamen auctores quartæ sententiæ docent, quando illa cogitatio talis est, ut cum effectu moveat ad opus bonum, esse veram gratiam distinctam a dono creationis, et omnibus beneficiis Dei, quæ ex vi creationis debentur, seu consequuntur. Ratio eorum ad hoc reducitur, quod ipsamet originalis (ut ita dicam) rerum dispositio, et concursus, vel occursus talium causarum, vel objectorum, cum tali homine, et potentiis ejus, non est sine præscientia, et providentia Dei, qui talem rerum ordinem providit, qualem prævidit fuisse futurum congruum huic homini, ut tali tempore bene operaretur. Quod satis est, ut illa cogitatio dicatur esse supra naturalem hominis facultatem, quia non potuit homo præparare sibi talem cogitationem, vel causas excitantes illam. Dicitur etiam esse auxilium gratiæ, quia talis dispositio, et ordo causarum non erat tali homini debitus, et ideo nec talis cogitatio erat debita. Est ergo gratis donata, ut excitet, et juvet ad bene operandum : merito ergo vocatur auxilium gratiæ, seu gratuitum. Constat autem talem cogitationem necessariam esse ad quamcumque bonam moralem operationem. Hac ergo ratione defendunt, nullum opus moraliter bonum posse fieri ab homine sine Gratia Dei.

2. Hæc vero sententia sic explicata videri potest in re non esse diversa a nostra, sed tantum in loquendi modo. Nos enim ingenue fatemur, ad actum voluntatis bonum necessariam esse præviam cogitationem intellectus. Item cogitationem hanc, saltem primam non esse in potestate ipsius hominis, sed debere extrinsecus excitari. Item, excitationem hanc non fieri sine providentia Dei præparantis causas ejus : atque etiam (ut nos probabilius credimus, et tanquam veram admittimus) præscientis quando, et ubi talis cogitatio futura sit ita congrua, ut si intellectu ponatur, infallibiliter habeat bonæ voluntatis effectum. Item, omnes convenimus, ad hos actus esse necessarium actualem concursum primæ causæ, quod nec Semipelagiani quidem negabant, quidquid Pelagiani senserint. Ac denique, illi auctores nobiscum fatentur, non esse necessariam ad hujusmodi cogitationem, et actum bonum, superiorem aliquam, vel specialem internam motionem Dei, præter dictum providentiæ modum. De quo nos etiam fatemur, occasionem illam bene moraliter operandi, et congrue de tali opere cogitandi, et judicandi a Deo prævisam esse peculiare ipsius beneficium. Solum ergo videtur de nomine superesse controversia, an illud vocandum sit auxilium gratiæ, necne. Sed nihilominus dicendum credimus, illud beneficium non transcendere ordinem generalis providentiæ naturalis, ideoque non satis esse, ut talis actus dicatur esse ex gratia Christi : nec Concilia loqui de hoc genere gratiæ, sed aliquid majus postulare, quando gratiam Dei ad bene operandum requirunt. Atque hanc esse censemus gravissimam, utpote ad intelligenda Concilia, et Patres necessariam, et fortasse etiam ad vitanda multa incommoda, quæ ex verbis inordinate prolitas interdum incurruntur.

3. *Primum incommodum.* — Primum ergo grave incommodum, quod ex illa sententia sequitur, est, quia ille modus gratiæ non sufficit ad proprietatem, et rigorem verborum : per quæ Concilia docent esse necessariam gratiam ad bene operandum : ergo, si Concilia sub definitionibus suis includunt omnia, et singula bona opera moralia, cujusque ordinis, et modi sint, necessarium est aliquod majus auxilium ex parte Dei conferri, vel certe, si Concilia non comprehendunt omnes hos actus, sine fundamento, et veritate dicitur, gratiam esse ad alios necessariam. Antecedens patet ex Concilio Arausicano, cap. quinto et sexto, ubi requirit *illuminationem*,

et *inspirationem, per infusionem Spiritus sancti;* et cap. 6, dicit : *Recte cogitare divini esse muneris, et quoties bona agimus, Deum in nobis, atque nobiscum, ut operemur, operari.* Quis autem dicat naturalem cogitationem, quæ ex vi causarum naturalium sit, cum solo concursu Dei generali, vocari *illuminationem,* et *inspirationem Spiritus sancti, aut fieri per infusionem ejus,* aut ratione illius solius, *Deum operari in nobis, ut operemur, vel præstare, ut faciamus,* sicut ibidem dicitur capite vigesimo. Ergo longe verius est, non comprehendere Concilia omnes bonas actiones, sed illas, quæ ad salutem pertinent vitæ æternæ, ut dictum est.

4. *Secundum incommodum.* — Secundo, si quis contendat, illam cogitationem congruam, modo supra posito explicatam, recte vocari illuminationem et inspirationem Spiritus sancti, sequitur ex vi doctrinæ, ac definitionum Conciliorum non esse necessariam altiorem gratiam prævenientem, et adjuvantem, ad credendum, sperandum, amandum et pœnitendum, quod nullus Catholicus dicet, ut nunc suppono. Sequela patet, quia Concilia eodem tenore, et cum eadem universalitate de his omnibus loquuntur, ut patet ex relatis verbis. *Quoties bona agimus, Deus in nobis, atque nobiscum, ut operemur, operatur :* et ex testimoniis Scripturæ, quæ idem Concilium Arausicanum adducit : *Sine me nihil potestis facere :* et *Quid habes, quod non accepisti?* et, *Nemo habet quidquam bonum, nisi datum fuerit desuper.* Denique Concilium Tridentinum, sessione sexta, loquens de gratia necessaria ad actus fidei, etc. *Per illuminationem, et inspirationem Spiritus sancti,* illam declarat. Ergo, si sola dicta congrua cogitatio sufficit ad illuminationem, et inspirationem Spiritus sancti, similis modus gratiæ sufficeret ad credendum, amandum et pœnitentiam agendam, sicut oportet. Consequens autem est omnino falsum, et absurdum : confunditur enim ordo gratiæ cum ordine naturæ, tolliturque necessitas habituum per se infusorum. Et specialiter ponderari potest testimonium Augustini, epistola centesima sexta parum ab initio, ubi afferens exemplum de filio prodigo, *qui reversus in semetipsum dixit : Surgam, et ibo ad Patrem meum,* inquit. *Quam cogitationem bonam quando haberet, nisi et ipsam illi in occulto pater misericordissimus inspirasset?* Expendo enim illam particulam, *in occulto,* qua significat, non esse satis cogitationem similem, quatenus ab externis objectis naturaliter excitari potest ut si vera gratia interna, veraque inspiratio, nisi interne, et occulte aliquid altius Spiritus sanctus operetur.

5. Potest præterea absurditas illius consequenter in hunc modum declarari breviter. Quia propositis rebus fidei, potest homo aliquam fidem humanam illis adhibere, si credat tantum ex humana traditione : quæ fides humana potest esse actus moraliter bonus. Si ergo talis sit, fiet ex gratia, juxta priorem sententiam : ergo erit ex illuminatione et inspiratione Spiritus sancti, quia erit ex aliqua cogitatione congrua, et gratuita modo explicato : ergo potest quis sine errore dicere, illam fidem esse sufficientem ad salutem, et ex infusione Spiritus sancti, utpote ex ejus illuminatione et inspiratione concepta. Consequens autem illud absurdissimum est. Et sane audio non deesse theologos, qui illo discursu convicti, fateantur, illud genus gratiæ, et illuminationis, ac inspirationis sufficere ad omnia bona opera moralia, quæ antecedunt fidem necessariam ad salutem, atque etiam ad voluntatem credendi, quæ ad veram fidem sufficiat, et ad veram attritionem, quæ cum sacramento satis sit ad justitiam : et nihilominus eos non audere concedere, illud genus gratiæ satis esse ad actus fidei, spei et charitatis necessarios ad salutem. Quorum quidem cautelam, et modestiam in hac posteriori parte laudo : sed cum in priori fateantur veram gratiam esse necessariam ad illos actus, qua consecutione loquantur, non video, nec quo modo ex Conciliis colligant distinctionem, quam faciunt inter hujusmodi actus. Præcipue, cum Concilium Arausicanum, capite quinto, eodem modo loquatur in hoc puncto de voluntate credendi, et de actu, seu assensu fidei.

6. Dicent fortasse, Concilia non tantum postulare ad actus fidei, spei, charitatis et pœnitentiæ Divinam illuminationem et inspirationem, sed etiam divinum adjutorium : ita enim diserte loquitur Concilium Tridentinum, sessione 6, can. 3, et intelligendum est de adjutorio supernaturali, quod aliquam efficientiam addat ultra concursum generalem Dei : alioqui nullius momenti esset illa definitio ad gratiam Dei commendandam. Sed contra hoc instatur tertio, quia illud Spiritus sancti adjutorium non solum ad actus fidei, spei, charitatis et pœnitentiæ, sed etiam ad alios necessarium est. Nam quoties Augustinus loquitur de gratia necessaria ad bene operandum, non solum dicit esse necessariam prævenientem gratiam, inspirationem et illuminationem, sed etiam

esse necessarium adjutorium divinæ gratiæ : et addit esse necessarium ad singulos actus pietatis, ut sæpe repetit Epistola 106 et 107, addens, *sine hoc adjutorio nihil pietatis vel justitiæ posse hominem habere, vel in opere, vel in voluntate.* Vel ergo loquitur Augustinus solum de actibus supernaturalibus, qui per antonomasiam dicuntur justitiæ et pietatis Christianæ : et sic non potest colligi ex doctrina Augustini ad singulos actus moraliter bonos esse necessariam gratiam. Vel loquitur de omnibus actibus bonis, etiam moralibus et consentaneis tantum rationi naturali et sic oportebit dicere, etiam ad singulos actus hujusmodi esse necessarium adjutorium divinæ gratiæ. Ac proinde totum id, quod Concilium Tridentinum requirit ac fidem, spem, etc., erit necessarium ad singulos actus bonos, nimirum prævenientem Spiritus sancti illuminationem, ejusque adjutorium. Ergo vel illa congrua cogitatio non satis est ad bonos actus morales, vel aliud distinctum et proprium adjutorium gratiæ requiritur, quod dicti auctores non concedunt, nec est verisimile : vel necesse est, ut dicant (ut revera dicunt) illammet cogitationem, quatenus antecedit voluntatem humanam, esse gratiam prævenientem et quatenus comitatur, et suo modo cooperatur ad illam, esse adjutorium divinæ gratiæ.

7. Si autem hoc dicatur, sequitur, quod antea inferebamus, non requiri altiorem gratiam ad voluntatem credendi, præter cogitationem congruam de rebus credibilibus, quæ per sufficientem propositionem, externam fidei excitari potest et concipi, et consequenter eamdem gratiam sufficere ad actum credendi. Nam (ut dicebam) Concilium Arausicanum, cap. 3, eodem modo loquitur de gratia necessaria ad voluntatem credendi, ac de ipsa fide. Item, quia nihil aliud de ipso actu fidei credere cogimur, nisi quod sine illuminatione et inspiratione, ac adjutorio Spiritus sancti haberi non potest : totum autem hoc per illam cogitationem congruam dicitur salvari sufficienter respectu boni actus moralis, ergo etiam satis erit respectu voluntatis credendi : ergo majori ratione etiam respectu ipsiusmet actus fidei : nam ipsa voluntas credendi potest etiam vocari adjutorium gratiæ, ad ipsummet actum fidei eliciendum.

8. Quod si quis velit assignare diversitatem, quia ad hos actus fidei et similes requiritur adjutorium superioris ordinis, elevans potentiam ad efficiendum, atque adeo physice adjuvans, ut supernaturales sint : verum quidem dicet ex aliis principiis, tamen consequenter loquendo, non poterit hoc fundari in doctrina Augustini, vel Conciliorum, si semel dicit, gratiam illuminationis et adjutorii Spiritus sancti, quam requirunt ad bene operandum, sufficienter conferri per solam illam cogitationem congruam, quia eisdem terminis et non aliis requirunt gratiam ad credendum, et ad alios actus. Hoc ergo incommodum ex illa sententia sequitur, quod occasionem præbet negandi gratiam physice adjuvantem, quia non relinquit efficacem modum fundandi illam in doctrina Augustini et Conciliorum. Nam in Conciliis non invenietur traditum, illos actus esse supernaturales per hunc formalem terminum, sed solum esse ex infusione Spiritus sancti, vel ad singulos illorum esse necessariam gratiam. Unde etiam sententia illa præbet occasionem negandi actus vere supernaturales, ut infra dicam.

9. *Aliud incommodum. — Pelagii error.* — Quarto sententia illa occasionem præbet errori Pelagii, qui admittebat quidem gratiam esse necessariam ad credendum et bene operandum, postea vero explicabat gratiam illam nihil aliud esse, quam prædicationem, seu revelationem, vel Christi exemplum et doctrinam, aut legem, quæ intellectum instruunt, nam postea sola voluntas sua libertate vel sequitur, vel repellit talem cogitationem. Pelagius enim non negaret cogitationem illam, quæ ex prædicatione et doctrina, vel alio bono occurrente objecto profecta est, esse gratiam eo modo quo ipsam doctrinam gratiam appellabat. Nec dubitaret etiam illam vocare gratiam excitantem voluntatem, ut velit et adjuvantem ipsam cum vult : et nihilominus ab Augustino reprehenditur, in ep. 106 et sæpe alias, quod dolose necessitatem gratiæ adjuvantis in Concilio Palæstino confessus fuerit, cum veram et internam gratiam adjuvantem non agnosceret. At profecto sola cogitatio congrua, eo modo, quo superius explicata est, perinde se habet, ac lex seu doctrina : quia nihil est aliud, quam quædam propositio objecti et dictamen conscientiæ, quod est quasi privata lex, juxta illud Apostoli ad Rom. 2 : *Gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt ejusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex, qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum.* Si ergo illa cogitatio, quæ alioquin naturalis est et per causas secundas naturales, cum solo concursu Dei generali haberi potest, dicitur sufficiens gratia excitans et adjuvans,

ita ut definitiones Conciliorum de necessitate gratiæ ad bene operandum, ad illam cum omni proprietate et veritate accommodentur: profecto majori ratione cogitatio illa, quæ resultat ex prædicatione Evangelii, vel ex propositione legis, dicetur esse gratia de se excitans et adjuvans sufficienter.

10. *Effugium. — Præcluditur.* — Quod si quis dicat, illam cogitationem non habere rationem gratiæ, nisi quatenus congrua est, certe Pelagius non negaret, quin similis congruitas possit inveniri in propositione legis, vel prædicatione fidei. Quia Pelagius non ignoravit Deum præscire, si hoc prædicetur Evangelium cum his signis, etc., qui sunt credituri, nec ne, ut ex epistolis Prosperi et Hilarii ad Augustinum, et ex libro Augustini, de Prædestinatione Sanctorum et de Bono persever., et de Gratia et libero Arbitrio manifestum est. Fatebatur ergo Pelagius, præscire Deum, quibus sit vel non sit futura congrua prædicatio: ergo, si omnia, quæ docent Concilia de necessitate gratiæ, sufficienter salvantur per solam illam cogitationem congruam in tali præscientia, non video, cur respectu fidei et aliorum actuum supernaturalium non sufficienter eadem salventur per solam propositionem congruam objectorum, id est, quæ ex præscientia Dei habitura sit effectum: cum tamen revera, tam cogitatio ipsa, quam effectus ejus solis naturæ viribus fiant, juxta illam sententiam. At hoc destruit veritatem internæ gratiæ et nihil in re differt ab errore Pelagii: jam enim ad credendum nulla interior illuminatio, vel inspiratio necessaria erit, præter externam prædicationem opportuno tempore factam cum interna cogitatione et judicio, quod per naturalem discursum ex vi talis prædicationis concipi potest. Idemque de pœnitentia et aliis dici poterit.

11. *Aliud incommodum. — Ad bona opera moralia sigillatim sumpta non est necessaria gratia voluntati indita.* — Quinto ex eodem principio sequitur, non esse necessariam internam gratiam præviam, in ipsamet voluntate impressam ad bene operandum, etiamsi bona operatio sit vel credendi, vel volendi credere, aut sperandi, amandi etc. Consequens est falsum et omnino vitandum, ut nunc suppono et alibi probatum est, saltem loquendo de morali necessitate et ordinaria potentia. Sequelam probo ex illo principio, quod Concilia et Augustinus quando loquuntur de necessitate ad omnia et singula bona opera, generatim et indifferenter loquuntur de bonis operibus, et ad omnia æque postulant gratiam excitantem et adjuvantem. Si ergo sub illis bonis operibus includunt omnia et singula moralia opera, etiam ordinis naturalis, consequenter fatendum est, idem genus gratiæ esse necessarium ad talia opera, quoad reliquos actus. Et e converso, gratiam illam prævenientem, quæ non fuerit necessaria ad bona opera moralia, non etiam esse necessariam ad fidem, vel alios actus, quantum exigit doctrina Conciliorum, quæ, ut dictum est, eodem modo datur de omnibus. Certum est autem, ad bona opera moralia sigillatim sumpta non esse necessariam internam gratiam præviam, ipsimet voluntati inditam: quia proposito objecto per cogitationem congruam, voluntas non indiget speciali elevatione ad talem actum, qui natura sua est illi proportionatus. Unde, cum Concilia dicant, ad opera bona requiri sancti Spiritus illuminationem et inspirationem, dicendum erit in illa sententia (sicut revera dicitur ab auctoribus ejus) respectu moralium actuum eamdem cogitationem congruam subire utramque rationem. Nam quatenus perficit intellectum, dicitur illuminatio; quatenus vero invitat et attrahit voluntatem, dicitur inspiratio. Ergo aperitur via, ut qui voluerit, eodem modo philosophetur de omnibus actibus gratiæ, quantumcumque necessariis ad salutem negando, ad aliquem illorum esse necessariam peculiarem motionem gratiæ in ipsa voluntate factam: quia doctrina Conciliorum ad hoc non cogit, cum tota verificetur in aliis actibus bonis sine tali motione.

12. *Sextum absurdum.*—Sexto, aperitur via, ut negare quis possit, dari actus vere et in se supernaturales, non solum quoad entitatem, substantiam et speciem eorum (quod nunc satis absurdum est) verum etiam quoad aliquem bonum, realem et intrinsecum modum: vel saltem negare quis poterit, tales actus esse necessarios ad salutem, quod etiam absurdissimum est, ut suppono. Sequela declaratur, quia, ut paulo antea dicebam, Concilia non definiunt sub hac formalitate verborum, esse necessarios ad salutem actus supernaturales, sed esse necessariam gratiam excitantem et adjuvantem ad efficiendos actus necessarios ad salutem, sicut oportet: ex quo principio non inferimus, tales actus esse supernaturales. At vero si gratia excitans et adjuvans necessaria est ad efficiendos singulos actus bonos moraliter, quia ex se sunt ordinis naturalis, profecto illatio illa de nullis actibus fieri potest. Nam, licet quis dicat, actum, verbi gratia,

fidei, ad salutem necessarium, in sua entitate et specie, et in omni modo intrinseco suo esse naturalem, dicet nihilominus fieri non posse sine gratia inspirante et adjuvante et solum ex relatione ad illam esse, seu denominari supernaturalem. Nec poterit improbari ex definitionibus Conciliorum, supposito illo fundamento de necessitate gratiæ ad actus morales. Unde (ut audio) non desunt, qui concedant, quod si quis sola fide humana quoad substantiam credat mysteria nostra fidei, ex paterna traditione, bene operando moraliter et secundum prudentiam humanam in ea credulitate, illa fides erit sufficiens ad salutem ex parte fidei, id est, si alia præcepta observentur: quia est fides ex gratia, licet in se supernaturalis non sit, quod quam sit absurdum, nunc exaggerare, aut probare non est necesse. Et ideo alii, ut supra dicebam, id admiserunt de voluntate credendi, non tamen de ipso actu credendi: tamen, si consequenter volunt loqui, non possunt inficiari: eademque ratio in cæteris actibus procedit.

13. *Evasio rejicitur.*—Neque satis erit respondere, circa objecta virtutum theologalium dari posse actus in se vel in substantia sua supernaturales. Quia hic non tractamus, an sint possibiles, sed an sint necessarii ad salutem: nam hoc posterius est, quod per se spectat ad dogmata fidei, illud vero prius non nisi ratione posterioris: ex dicto autem principio videtur hæc necessitas everti, ut ostensum est. Quod si quis fortasse hoc fateatur, poterit consequenter dicere, non esse necessarios habitus supernaturales, ac per se infusos et consequenter totam doctrinam de vera et supernaturali gratia Dei, tanquam superfluam de medio tollere, totumque negotium auxiliantis gratiæ necessariæ ad bene et sancte operandum, reducere ad congruam illam cogitationem provenientem ex gratuita dispositione ac providentia. Et ad summum addi poterit, in aliquibus materiis esse necessariam revelationem divinam, ut possit homo de illis cogitare et circa illas congruenter operari. Quæ sane omnia toleranda non sunt, nam doctrinam Pelagianam plane continent, nec catholici doctores, cum quibus disputamus, illa concedunt: sed quod optamus est, ut nos doceant modum firmum et solidum vitandi hæc incommoda.

14. Septimo, ex illo principio sequitur, necessitatem divinæ gratiæ ad operandum non oriri ex supernaturalitate actionum, neque ex excellentia finis, ad quem homo per gratiam ordinatur, neque etiam ex fragilitate naturæ lapsæ propter peccatum originale, sed præcise ex conditione naturæ rationalis et intellectualis, quæ et indifferentiam quamdam, seu universalitatem habet in cogitatione intellectus et potest in bonum et in malum flecti per liberum arbitrium: et ut flectatur, indiget cogitatione prævia, quæ, absolute loquendo, non est in libera potestate operantis; et ideo, quod sit congrua ad bene operandum, in divinam gratiam et liberalitatem referri debet. Atque ita sit juxta hunc discursum, ut non solum in homine lapso, sed etiam in natura integra sit necessaria gratia ad omnes, et singulos actus moraliter bonos efficiendos, etiam ex solo dictamine rationis naturalis. Imo non solum de hominibus, sed etiam de angelis idem dicendum erit, ut revera consequenter dicunt illius opinionis auctores. Imo aliqui eorum etiam dicunt, implicare contradictionem, fieri actum bonum sine gratia, eo modo, quo implicat voluntatem amare sine prævia cognitione. Quia æque necessarium est, ut bonum motum voluntatis præcedat cogitatio bona, atque etiam necesse est, illam provenire ex providentia Dei, quia non potest ignorare, an cogitatio illa talis sit, ut habitura sit effectum et consequenter, an futura sit congrua: ergo fieri nullo modo potest, ut creata voluntas operetur bonum, quantumcumque naturæ suæ proportionatum, sine gratia Dei. Hæc autem omnia sunt valde nova et aliena a communi sensensu theologorum.

14. Octavo sequitur, non posse creaturam intellectualem condi a Deo sine auxilis gratiæ, si prudenter et secundum providentiam Deo dignam gubernanda sit. Consequens est falsum: ergo. Sequela patet, quia non potest Deus convenienter producere creaturam rationalem, quin illi provideat de auxiliis necessariis ad honeste operandum, saltem aliquas actiones: ergo, si illæ actiones non possunt honeste fieri sine auxiliis gratiæ, non potest Deus condere naturam, quin ei gratiam conferat. Hoc autem esse absurdum patet, quia jam gratia non esset gratia, quia esset naturæ debita. Quod enim auxilium, potest esse magis debitum quam illud, quod Deus ei negare non potest secundum prudentem gubernandi modum?

15. *Responsum.* — *Oppugnatur.* — Dicetur fortasse, non posse quidem naturam rationalem condi sine auxilio de se sufficiente ad honeste operandum, posse autem condi sine auxilio efficaci et congruo, atque ita posse condi sine gratia: quia illud auxilium sufficiens non est gratia, sed quid naturæ debi-

tum: auxilium autem congruum est gratia, quia quoad congruitatem debitum non est. Sed imprimis hoc est aliud novum et valde mirabile in hac sententia, quod idem auxilium ejusdem ordinis, si sit tantum sufficiens, non sit gratuitum: si vero sit efficax, id est, in præscientia Dei infallibiliter effectum, appelletur proprie et in rigore gratia, de qua Concilia loquuntur. Hoc enim non videtur recte, nec consequenter dictum. Tum quia, si illud auxilium efficax est vera gratia, continet propriam illuminationem et inspirationem Spiritus sancti: ergo necesse est, ut auxilium, quod in eodem ordine dicitur sufficiens, contineat illuminationem et inspirationem Spiritus sancti: quia auxilium efficax in hoc convenit cum sufficienti, solumque addit, ut illuminatio et inspiratio congrua sit: ad rationem autem gratiæ satis est, ut sit illuminatio et inspiratio Spiritus sancti. Et ideo, si auxilium efficax est gratia, necessarium videtur, ut etiam sufficiens sit gratia, quamvis minor. Tum etiam erit, quia cogitatio honesta, quamvis ex defectu hominis non sit habitura effectum honestæ operationis, est quoddam beneficium naturæ rationalis et non est illi simpliciter debitum in hoc, vel illo individuo, quia non repugnat dari homini etiam, qui toto tempore vitæ nullam habeat cogitationem honestam sine admixtione alicujus pravæ circumstantiæ: ergo si illa ratio indebiti beneficii sufficit ad rationem gratiæ in cogitatione congrua, etiamsi in reliquis omnibus naturalis sit, eadem ratione sufficiet, ut cogitatio bona et de se sufficiens ad honeste operandum sit vera gratia, quia si non omnibus individuis debita est, nulli est debita in particulari. Ergo si rationalis natura non potest condi sine hoc beneficio, non potest condi sine gratia.

16. *Amplius impugnatur dictum responsum.* — Unde ulterius impugnatur illa responsio, quia licet in uno, vel alio individuo, vel respectu aliquorum actuum in particulari, possit Deus condere hominem, cui non det auxilium congruum ad honeste operandum: tamen quod omni homini, et respectu omnis bonæ actionis deneget Deus hujusmodi auxilium, a divina bonitate alienum videtur, et a sapienti ejus providentia. Hoc autem satis est, ut hoc auxilium non sit gratuitum, seu gratiæ, sed naturæ debitum. Nam, ut censeatur debitum naturæ, non oportet ut necessario sit dandum omnibus individuis, sed satis est, quod toti speciei negari non possit juxta exigentiam talis naturæ. Quod patet exemplo paulo antea tacto de cogitatione honesta ut sic, præscindendo a congrua, vel non congrua, effectura, vel non effectura, quæ non censetur gratia, sed humanæ naturæ debita, quamvis necessarium non sit, ut omnes homines illam recipiant, seu interdum exerceant: satis est enim, quod non possit, nec debeat tota natura in omnibus individuis, ac semper tali cogitatione carere.

17. *Ratio aptior redditur.* — Ratio vero a priori est, quia natura humana per naturales vires potest efficere hujusmodi cogitationem et ab objectis secundum naturalem cursum rerum potest ad illam excitare, ergo contingere non potest quin in tanta hominum varietate, et objectorum diversitate sæpius excitentur cogitationes bonæ in aliquibus hominibus. Pertinet autem ad debitam Dei providentiam, ut cum his causis, et objectis generaliter concurrat. Neque esset consentaneum divinæ bonitati, vel nolle concurrere, quoties cogitatio excitanda futura est honesta, vel specialiter illam impedire, providendo, ut semper interveniat causa vel objectum turpitudinem aliquam admiscens. Si autem ipse hoc specialiter non provideat, sed res omnem cursum suum agere sinat, possibile profecto non est, non sæpius excitari cogitationes honestas, et consentaneas rationi in cordibus hominum: et ideo talis cogitatio, quatenus in suo ordine est auxilium sufficiens ad honestam operationem, non censetur ex suo genere auxilium gratiæ, sed naturæ.

18. Idem autem discursus fieri potest de cogitatione congrua ejusdem operis honesti, quæ solum addit ex parte Dei voluntatem dandi illam in præscientia conditionata, quod sit habitura effectum honestæ operationis. Nam similiter fieri non potest, quin in tota multitudine hominum talis cogitatio sæpe habitura sit effectum, nisi a Deo specialiter impediatur, aut præcaveatur. Quod non solum videtur verum in ea dispositione rerum, et causarum secundarum, quam de facto Deus constituit, sed etiam in quacumque possibili non impedita, sed relicta communi cursui causarum secundarum. Nam in tanta varietate occasionum, et multitudine hominum fieri minime potest, quin in multis hominibus interdum insurgat honesta cogitatio, et judicium prudens, ad quod sequatur bona electio. Igitur cum repugnet divinæ bonitati assumere curam, ut sic dicam, impediendi per providentiam suam, ne iste bonus effectus interdum sequatur, etiam videtur omnino alienum a divina pro-

videntia, ita condere humanam naturam, ut nunquam habeat naturalem cogitationem congruam ad honeste operandum : ergo ob hanc congruitatem vere dici non potest, Deum non posse condere naturam humanam sine donis gratiæ.

19. *Aliud responsum redditur.* — *Non admittur.* — Aliter responderi potest, duplicem esse gratiam, unam elevantem facultates naturales hominis ad eliciendos actus superantes vires naturæ : aliam excitantem et adjuvantem easdem facultates ad eliciendos actus consentaneos et proportionatos naturalibus viribus earumdem facultatum : et naturam hominis potuisse a Deo condi sine priori gratia, non vero sine posteriori. Sed hoc etiam non expedit difficultates tactas. Tum quia, licet illa distinctio in se possit bonum sensum habere, tamen ex illamet sententia, quam impugnamus, debilitatur et incerta redditur. Nam si homo non potest operari bonum sine gratia, unde constat, inter bonos actus quosdam esse superantes naturales vires hominis, alios proportionatos illis, cum absolute ad omnes, et singulos eorum dicatur homo indigere auxilio gratiæ? Unde etiam distingui poterit duplex finis hominis, quem homo vel angelus possit comparare sine viribus gratiæ. Quia ex nullo alio capite certo scimus, finem, ad quem conditus est tam homo, quam angelus esse supernaturalem, nisi quia comparari non potest sine viribus gratiæ. Quod si in ipso sine non habet locum illa distinctio, non est, cur admittatur in actibus qui sunt media ad illum finem. Tum denique, quia immerito vocatur gratia illa sine qua non potest condi natura secundum suam speciem spectata, etiamsi necesse non sit, ut singulis individuis conferatur, ut ostensum est.

20. *Nonum incommodum.* — Nono possumus aliam rationem addere, quia sequitur non solum esse necessariam gratiam ad quemlibet actum bonum moraliter, sed etiam ad actus indifferentes (si in individuo dari possunt, ut iidem opinantes admittunt). Sequela probatur, quia operatio indifferens saltem habet hanc proprietatem homini satis convenientem, quod caret omni malitia morali, et aliunde affert naturæ aliquam commoditatem, verbi gratia, moderatam delectationem, aut recreationem non pravam. Unde operatio indifferens respectu operationis pravæ sine dubio est beneficium naturæ : hoc autem beneficium non est debitum homini sic operanti, quia quo tempore illi offertur cogitatio accommodata ad efficiendum actum indifferentem, possit illi offerri cogitatio inducens turpem actum, et non est in potestate hominis facere, ut potius illa, quam hæc cogitatio, seu occasio ejus offeratur : ergo provenit ex providentia Dei non debita : ergo est beneficium indebitum, ergo est vera gratia secundum illam sententiam, quamvis minor, quam sit adjutorium ad bene operandum. Quin potius, si cum proportione discursus fiat, probabit esse necessariam gratiam ad peccandum venialiter potius, quam mortaliter : quia quod non se offerat cogitatio inducens mortale peccatum, sed solum veniale, ex providentia Dei est, quæ non est tali personæ debita. Hæc autem nullus admitteret : ergo signum est, illam rationem indebiti beneficii non sufficere ad veram rationem gratiæ.

21. *Decimum incommodum notatione dignum.* — Decimo se offert aliud inconveniens, quod videtur consideratione dignum. Nam ex illa sententia, prout explicata est, sequitur hominem per actus elicitos per vires liberi arbitrii mereri, aut impetrare vera supernaturalia auxilia ad supernaturales actus, atque etiam primam vocationem supernaturalem ad eosdem. Consequens autem coincidit in re ipsa cum errore Semipelagianorum, et est contra intentionem Conciliorum illum errorem damnantium, ergo. Sequelam non admittunt defensores contrariæ sententiæ : sed etiam propter hanc maxime causam videntur illam sententiam defendere ; ut possint bono operi morali tribuere aliquod meritum fidei et nihilominus non tribuere initium salutis libero arbitrio, sed gratiæ. Aiunt itaque initium gratiæ sumi ab illa cogitatione congrua, quæ ad primum actum voluntatis mortaliter bonum necessaria est : et quia supposita prima gratia, per illam potest homo mereri secundam, consequenter aiunt, per illum primum actum bonum posse hominem mereri auxilium gratiæ ad alium actum meliorem, et sic consequenter usque ad actus proximos sanctificationis. Excusant autem se, quod cum Semipelagianis minime consentiant, quia non tribuunt initium illius progressus naturæ, sed gratiæ ratione illius cogitationis congruæ.

22. At profecto, licet verba mutentur, rem eamdem esse credimus : Nam imprimis illa cogitatio congrua præcedens non obstat, quo minus talis actus bonus fiat solis viribus liberi arbitrii : quia posita illa cogitatione, sola voluntas ex innata facultate libera, cum solo influxu generali primæ causæ elicit talem actum. Hoc autem est operari per solas vires natur .

Nam certe Pelagius nihil aliud docebat, non enim dubitabat, quin cogitatio non libera, saltem in primo actu, præcedere debeat volitionem liberam. Imo ante voluntatem credendi fatebatur præcedere revelationem supernaturalem, saltem ex parte propositionis et applicationis objecti, ut supra adverti: tamen, quia dicebat, facta propositione talis objecti credibilis, solam voluntatem sua libertate naturali utentem, cum generali influxu Dei, posse, tam velle, quam nolle credere, ideo damnatus est, quod doceret voluntatem credendi ex solis viribus liberi arbitrii, cum tamen non diceret cogitationem, quæ antecedit illam voluntatem, esse ex libero arbitrio : ergo a fortiori actus moralis bonus revera est ex solis viribus liberi arbitrii, quidquid sit de illa cogitatione bona. Eo vel maxime, quod illa etiam cogitatio bona esse potest, et sæpe erit ex solis naturalibus viribus humani intellectus provocati et excitati per sensus externos, operantes etiam naturales vires et excitatos ab objectis secundum naturæ cursum, et cum solo generali influxu primæ causæ operantes. Quo ergo modo potest cogitari actio, quæ magis sit ex solis viribus liberi arbitrii.

23. Neque etiam ignorabat Pelagius, quin illa cogitatio honesta et naturalis proveniret ex providentia DEI generali. Nec denique ignorabant Semipelagiani, quin Deus præcognoverit quid liberum arbitrium sit operaturum, si in tali dispositione et ordine rerum constitutum ad talem cogitationem in tali occasione excitetur : constat enim, Semipelagianos hujusmodi præscientiam in DEO agnovisse, quamvis illa non bene usi fuerint. Igitur, qui dicunt, hominem per hæc opera mereri gratiam DEI, plane in re ipsa nihil dicunt diversum illis. Quod sic patet. Nam si illis explicaretur, gratiam, quæ ad hæc opera postulatur, nihil aliud esse præter eam dispositionem rerum et causarum, ex qua illa cogitatio excitanda erat, certe non dubitarent talem gratiam admittere, cum etiam donum creationis gratiam appellarent : quia cum his modis gratiæ stat optime, ut liberum arbitrium solis naturæ viribus operetur. Nullo ergo modo sentiendum est, initium gratiæ seu justificationis, de quo loquuntur Concilia, sumi a naturali cogitatione, quantumcumque recte secundum lumen naturæ, et ita congrua in Dei scientia, ut infallibiliter habitura sit effectum alicujus electionis moraliter bonæ ; et consentaneæ rationi naturali. Et ita Concilium Tridentinum, sessione 6, cap. 5, cum dicit : *Justificationis exordium in adultis sumi a præveniente gratia Dei,* non intelligit profecto, per *gratiam prævenientem,* illam bonam cogitationem, sed *supernaturalem vocationem, quæ sine prævenientibus meritis, ad fidem et justitiam homines vocari incipiunt,* ut in principio illius et sequentis capitis declarat. Ergo ob solam illam cogitationem et congruitatem ejus, non potest dici, quod bonum opus morale necessario sit ex gratia, nec ad vitandum Semipelagianorum errorem talis appellatio gratiæ deservit, sed potius ad illum tegendum et occultandum.

24. *Undecimum incommodum quod ex illa sententia sequitur.* — Undecimo ex illa sententia oritur occasio dicendi, fidem non esse fundamentum totius ædificii spiritualis Christiani hominis, quia ante fidem præcedunt multa opera bona ex illa gratia facta, quæ dicunt, esse vere et proprie dispositiones ad fidem et supernaturalem gratiam, et consequenter a talibus dispositionibus, seu bonis operibus dici potest sumi initium et fundamentum spiritualis ædificii. Nam spirituale ædificium includit omnia opera, quæ ad vitam æternam per se conferunt aliquo modo, sive mediate, sive immediate, sive per proprium meritum, sive per modum impetrationis, aut dispositionis congruæ : ergo fundamentum istius ædificii est ante fidem, imo et ante propriam vocationem ad fidem ; quod aliqui consequenter concedunt. Non est tamen satis consentaneum Paulo vocanti fidem, *fundamentum rerum sperandarum.* Ubi Patres et expositores intelligunt, fidem esse fundamentum totius ædificii spiritualis et totius meriti. Et Augustinus sæpe dicit, initium fidei, ac proinde ipsam fidem gratis nobis dari : per fidem autem posse nos mereri et impetrare reliqua. Si autem esset aliquod aliud prius fundamentum, in quo posset fundari meritum ipsius fidei, vel vocationis ad illam, non posset fides ipsa appellari primum fundamentum, neque esset prima gratia, nec initium gratiæ.

25. *Evasio.* — Dicetur fortasse, actum fidei esse primum fundamentum totius supernaturalis ædificii, quia est primus actus illius ordinis, in quo cæteri nituntur : et ideo dixisse Paulum esse fundamentum rerum sperandarum : reliqua vero dona gratiæ, quæ præcedunt fidem, esse inferioris ordinis in suo esse, quamvis conveniant in ratione gratuiti doni, et ideo non tam posse dici fundamentum quam dispositionem quamdam, quæ non manet cum ædificio, neque ad illud intrinsece pertinet, sicut fundamentum. Imo addunt aliqui, etiam

voluntatem credendi, quæ est veluti proxima dispositio ad actum fidei divinæ, contineri in illo inferiori ordine gratiarum, quæ in suo esse supernaturales non sunt. Neque videtur hoc inconveniens : quia non oportet ut dispositiones, quæ præcedunt, sint ejusdem ordinis cum forma.

26. *Aditus illi evasioni præcluditur.* — Sed profecto consequenti ratione dici posset, actus ordinis naturalis, etiamsi non sint ex gratia, posse esse dispositionis ad gratiam : cur enim non poterunt, si non est necesse ut sint ejusdem ordinis? Item non oporteret dispositionem proximam ad gratiam sanctificantem esse in se supernaturalem, si necessarium non est dispositionem esse ejusdem ordinis cum forma, quæ ratione illius immediate confertur. Præterea nullum est fundamentum (ut ex supradictis patet) ad distinguendum duos ordines actuum, si ad omnes et singulos illorum est necessarium illud auxilium gratiæ excitantis et adjuvantis, quod nobis est propter Christum datum : quia non aliter traditum est nobis, illos actus esse supernaturales, nisi quatenus docemur, singulos illorum fieri non posse sine auxiliis gratiæ. Denique necesse est, spirituale ædificium Christiani hominis fundari in aliqua cognitione, quia non potest voluntas superædificare, nisi prævia cognitione. Vel ergo illa cognitio naturalis est, vel supernaturalis. Primum dici non potest, alias initium gratiæ esset ex natura : Si autem dicatur secundum, oportet illam cognitionem esse aut fidei, aut saltem proximæ vocationis et internæ inspirationis, aut illuminationis Spiritus sancti trahentis animam ad fidem, quod totum sub fundamento fidei comprehenditur. Ergo ante hoc fundamentum non potest esse meritum, vel gratia, quæ fundare possit spirituale ædificium hominis Christiani.

27. *Duodecimum incommodum.—Error Michaelis Bayi.—Alius error ejusdem auctoris.*— Duodecimo sequitur ex dicta sententia, hominem ex natura sua, ut ex vi providentiæ divinæ quasi connaturali sibi, non habere potestatem liberi arbitrii, nisi ad peccandum. Consequens absurdissimum est et inter alias propositiones damnatur a Pio V et Gregorio XIII, in bulla contra Michaelem Bayum, cujus inter alias, hæc erat una sententia : *Non nisi Pelagiano errore admitti potest usus aliquis liberi arbitrii bonus, sive non malus, et gratiæ Christi injuriam facit, qui ita sentit et docet.* Alia sunt : *Liberum arbitrium sine gratiæ Dei adjutorio non nisi ad peccandum valet.* Item alia : *Pelagianus est error dicere quod liberum arbitrium valet ad ullum peccatum vitandum.* Quæ dogmata dicebantur ab eo auctore de homine lapso, et in eo sensu damnantur : multa autem damnabiliora sunt dicta de homine in quocumque statu constituto, etiam naturæ integræ et de angelo, et de omni creatura rationali, vel intellectuali possibili : totum enim hoc sequitur ex illa sententia, et est sine dubio injuriosum naturæ et auctori ejus. Quod autem illud absurdum sequatur, manifestum est, quia illa sententia affirmat hominem indigere gratia tanquam omnino necessaria ad singulos actus moraliter bonos : ergo liberum arbitrium non habet naturales vires, ut vel unum opus morale bonum efficiat sine gratia : ostensum autem est consequenter sequi, nec indifferentem actum posse efficere sine gratia. Quam illationem vidit Michael Bayus, et in citatis verbis tacite admisit. Relinquitur ergo, ut liberum arbitrium natura sua solum sit potestas ad peccandum.

28. *Vim rationis aliquis conabitur subterfugere. — Enervatur responsum.* — Responderi potest primo, hoc nullum esse inconveniens, quia in Concilio Arausicano 2, canone 22, dicitur : *Nemo habet de suo nisi mendacium, et peccatum.* Sed aliud est *habere de suo,* aliud est habere in se et in natura sua vires, et potestatem ad aliquid operandum, quod non sit peccatum. Quamvis enim liberum arbitrium possit sine gratia aliquod bonum opus facere, nihilominus dici potest de suo habere illud opus, quando illud præstat, sed ex Deo, non ut auctore gratiæ, sed ut auctore et provisore naturæ, cui gratiæ pro omni bono agendæ sunt, quia in illum omnia referuntur, unumquodque tamen cum debita proportione. At vero peccatum dicitur homo habere *de suo,* quia peccatum, ut peccatum, non est ex Deo, sed ex libero arbitrio. Imo neque ab ipso libero arbitrio est ratione illius perfectionis, quam a Deo habet, sed ratione imperfectionis, quam ex se habet, nempe quod sit ex nihilo, inde enim consequenter habet, ut sic defectibile, ut est vulgaris doctrina Patrum. Itaque Concilium Arausicanum nunquam dixit, liberum arbitrium non habere potestatem naturalem, nisi ad peccandum, sed dixit, non habere ex se nisi peccatum, quia reliqua omnia in Deum referenda sunt.

29. *Aliud effugium. — Rejicitur.* — Aliter vero responderi potest, liberum quidem arbitrium habere ex natura sua potestatem ad bene operandum, indigere tamen gratia, ut es

potestate utatur. Nam gratia congruæ cogitationis superius explicata, non est homini necessaria ad posse bene operari, sed ut de facto bene operetur. Sed contra hoc obstat imprimis, quod non dicitur consequenter : quia si potestas est naturalis et in suo genere integra, ac sufficiens ad talem actionem, etiam concursum, vel providentiam Dei necessariam, ac sufficientem ad eamdem actionem, oportet esse connaturalem, quia natura (ut aiunt) non deficit in necessariis. Deinde obstat maxime illi responsioni ratio sequens.

30. *Decimum tertium incommodum.* — Decimo tertio ergo objicitur, quia ex illas sententia sequitur, gratiam illam, quam Augustinus ut necessariam requirit ad singula opera bona, non esse necessariam ad posse, sed solum ad velle, vel agere bonum. Consequens est falsum, ergo et illud ex quo sequitur. Sequela probatur, quia ob præcedentem rationem id jam conceditur in bonis actibus moralibus, et inde fit argumentum (quod sæpe inculcatum est) consequenti ratione idem dici posse de quocumque actu bono, cujuscumque ordinis sit : quia Augustinus generatim loquitur de necessitate gratiæ ad bene operandum, et ex hac necessitate sola inferimus impotentiam, vel insufficientiam naturæ ad aliquod opus bonum. Ergo, si cum hac necessitate ad opus stat absoluta potestas ex natura, de quocumque actu bono dici poterit, fieri posse per naturam, licet non fiat sine gratia. Consequens autem Pelagianum est.

Pelagii erroris fundamentum.—Constat enim ex Augustino, libro primo de Gratia Christi, capite quinto, fundamentum Pelagiani erroris fuisse, quod *possibilitatem bonæ voluntatis et operationis in libertate posuerit*, id est, potentiam sufficientem ad efficiendos supernaturales actus, quam lege et doctrina juvare dicebat. Et ideo Concilium Tridentinum, sessione 6, canon. 2 et 3, non solum dicit esse gratiam necessariam, *ut homo operetur*, sed etiam, *ut operari possit*. Et idem habet Concilium Arausicanum 2, canone 7, et Concilium Milevitanum, capite quinto, Africanum, cap. 80. Et Christus Dominus non dixit *sine me nihil facietis*, sed, *nihil potestis facere*. Si ergo hæ locutiones comprehendunt omnes et singulos bonos actus morales, consequenter negandum est ad illos esse possibilitatem in natura : et e converso affirmandum, gratiam esse necessariam, non solum ut eos faciamus, sed etiam ut facere possimus. Vel tandem concedendum est, quod intendimus, illas locutiones Augustini et Conciliorum non extendi ad omnes, et singulos actus morales, ac proinde sine fundamento, et cum magno incommodo affirmari, gratiam esse necessariam ad singulos morales actus.

31. *Decimum quartum incommodum.* — Decimo quarto sequitur ex illa sententia, solam illam providentiam auctoris naturæ, ex qua efficaciter, vel infaillibiliter sequatur pravum opus morale, seu peccatum esse debitam homini secundum naturam suam spectato. Consequens est falsum, ergo. Sequela declaratur, quia ex vi naturæ rationalis et liberæ, debetur homini aliqua providentia et concursus Dei, ut possit sua libertate uti, et prodire in aliquod opus : nam omni naturæ creatæ debetur aliquis concursus ad efficienda opera naturæ consentanea. At juxta prædictam sententiam non debetur homini excitatio, vel concursus, quibus bene operetur : ergo solum debetur auxilium, quo male operetur. Probatur consequentia, quia vel non datur opus deliberatum indifferens in individuo, ut est probabilius, vel licet admittamus dari posse, qua ratione non debetur auxilium, quo fiat bonus actus, eadem non debetur, quo fiat opus indifferens et carens malitia, ut supra argumentati sumus. Relinquitur ergo, ut solum debeatur auxilium, quo male operemur.

32. *Responsum rationi adhibetur.—Retunditur.*—Dici potest primo, non esse inconveniens hoc concedere de homine lapso, qui propter peccatum indignus factus est omni bono. Sed hoc imprimis non habet locum in illa sententia, quæ illam necessitatem gratiæ fundat in naturali conditione rationalis creaturæ. Deinde, si naturale auxilium ad bene operandum moraliter est debitum homini in puris naturalibus spectato, etiam est debitum homini lapso : quia per peccatum, præsertim originale, non privatur bono generali concursu, vel influxu debito naturæ. Eo vel maxime, quod status naturæ lapsæ non est status damnationis, in quo damnatus merito suo forte privatur omni concursu ad bene operandum.

33. *Aliud effugium.* — *Duobus exemplis patefit.* — *Prius.* — *Posterius.* — Aliter dici poterit nullum auxilium determinatum, scilicet ad bene operandum, vel ad peccandum, sed disjunctim, unum, vel alterum esse debitum humanæ naturæ, ideoque respectu uniuscujusque individui ad gratiam pertinere, ut potius ei detur auxilium, quod de facto conjungendum est cum bona operatione, quam cum mala. Sicut homo, qui tenetur distribuere pe-

cuniam inter pauperes, quos voluerit, nonnullam gratiam facit ei, quem elegit, quia licet teneatur dare huic, vel illi, non tamen huic determinate. Aliud exemplum magis accommodatum esse potest, si hæres ex vi alicujus legati teneatur alicui dare unum vas argenteum ex multis, quæ defunctus reliquit, nam aliquam gratiam facit, si non dat vilissimum illorum, sed aliquod majoris æstimationis, seu pretii.

34. *Rejicitur evasio.*—Respondemus primo, licet demus, respectu singulorum individuorum aliquod liberale beneficium Dei intervenire, non tamen excedens naturæ ordinem, nec pertinens ad ordinem gratiæ. Quis enim neget multa esse beneficia, quæ Deus confert, non solum in moribus, sed etiam in aliis bonis naturalibus, quæ nemo dixerit pertinere ad bona gratiæ, de qua loquuntur Concilia, quando dicunt esse necessariam ad recte operandum. Ut, verbi gratia, cum sit contingens hominem generari, vel cum tali concursu causarum materialium et efficientium, ex quo integer, et cum optima dispositione membrorum nascatur, vel ut producatur monstrosus, aut mancus, etc., profecto nemini debebat Deus talem ordinem, et dispositionem causarum, ut potius priori, quam posteriori modo ad illius generationem concurrerent. Dicamus ergo, hominem non potuisse generari integrum sine gratia DEI: Quis unquam hoc modo locutus est? Similis enim gratia etiam brutis animalibus fit. Et similia beneficia pertinentia, vel ad subveniendum necessitatibus hujus vitæ, vel ad vitanda documenta contraria vel saluti, vel famæ, vel honori, vel bonis fortunæ, quotidie conferuntur per providentiam Dei, quæ de se generalis est, et quasi indifferens, et non sine aliqua liberalitate definitur ad modum, et ordinem causarum convenientem homini, potius quam disconvenientem : quod tamen non sufficit, ut talis providentia ad gratiam proprie pertinere dicatur.

35. Quin potius addimus ex superius dictis, licet respectu singularum personarum, aut particularium eventuum necessaria fuerit aliqua liberalitas, seu electio Dei mere voluntaria, quæ cernitur in prima dispositione, et constitutione rerum, sub tali ordine causarum, ex quo tandem eveniat, ut hic et nunc mihi occurrat talis eventus conveniens, potius quam disconveniens : nihilominus respectu uniuscujusque speciei debitum esse tale providentiæ genus, quod non sit determinatum ad pravos, seu disconvenientes, aut monstrosos effectus, sed ad summum, ut sit generale, et commune. Ex quo necesse est, ut interdum boni, seu convenientes effectus oriantur, nisi ab ipsomet naturæ auctore peculiari cura impediantur : quod semper, et sine ulla speciali causa facere, maxime operibus moralibus non esset sapienti gubernationi consentaneum. Hoc autem servat auctor naturæ, tam in inferioribus rerum speciebus, quam in ipso homine quoad bona convenientia naturæ, quæ non negantur quidem toti speciei : distributio autem eorum respectu individuorum est contingens, ita ut quædam individua ea bona consequantur, et non alia, propter variam dispositionem causarum, vel concursuum, cum quo produci, aut operari contingit : hæc autem contingentia non est sine providentia, et voluntate Dei sic præordinantis, et disponentis secundarum causarum cursum : tota vero hæc dispositio, et distributio ad generalem providentiam spectat. Hoc igitur ipsum observatur cum natura hominis secundum se spectata, in ordine ad bonum morale naturali rationi consentaneum, ac proinde ex naturali providentia, et concursu illi est debitum, quantum est ex parte Dei, quamvis non sit debitum singulis individuis, vel actibus eorum. Ac proinde, quamvis dispositio causarum, ex qua provenit ut Petrus potius, quam Paulus moveatur ad actum bonum naturalem, sit ex libera electione DEI, non tamen est extra, vel supra providentiam connaturalem, seu pertinentem ad naturæ ordinem, sed ostendit, etiam in hoc DEUM uti sua libertate, scilicet in distribuendis bonis, quæ ad naturæ ordinem spectant.

36. *Ultima ratio contra hanc sententiam.*—Tandem confirmentur hæc omnia, quia ex contraria sequitur, non posse consequi hominem in hac vita cognitionem alicujus veritatis naturalis, sive philosophiæ naturalis, aut moralis, sive mathematicæ, sive alicujus artis, vel prudentiæ politicæ sine propria, et vera gratia. Sequela patet, quia intellectus humanus, etiam in naturalibus est expositus deceptioni, et quasi indifferens ad veram, et falsam cognitionem. Ut autem determinetur ad veram, potius quam ad falsam, pendet omnino, vel ex doctrina extrinseca, vel ex objectis occurrentibus, ex phantasmatibus, et apprehensionibus, quæ inde oriuntur. Quod autem alia motiva occurrant, quæ potius ad veram, quam ad falsam inducant, non est in hominis potestate, sed de se est contingens, ut vero est sub divina providentia, infallibiliter evenit, ergo est singulare beneficium Dei, non debi-

tum individuo huic, quod ei talis excitatio ad verum donetur, ergo est tam propria gratia, sicut illa, quæ ad morale opus postulatur.

37. *Responsum.* — Respondent, concedendo nullam ex his virtutibus naturalibus posse cognosci sine gratia late sumpta pro quolibet beneficio Dei non debito naturæ. Nihilominus fieri posse sine gratia Christi, quia Christus non meruit nobis, nisi auxilium Dei, quod nobis offertur ad recte, pieque vivendum : Auxilium autem illud ad sciendum, vel cognitionem mere speculativam naturalem, vel opera artis, non esse ad pie vivendum, et ideo non dari nobis per Christum. Quia Christus non est mortuus, ut philosophi, vel artifices, sed ut boni, et honesti essemus, ut in simili dixit Augustinus, Epistola 105. Et ideo illud auxilium non potest dici gratia Christi, et consequenter nec absolute gratia, quia gratia simpliciter solum vocatur a Patribus, quæ per Christum, et mortem ejus nobis datur, ut significat Augustinus, Epist. 95, ad Innocentem.

38. *Responsum confutatur.* — Sed hoc responsum non enervat, sed confirmat potius omnia, quæ diximus. Primo, quia ex ipsa responsione constat, magis fugi difficultatem verbis, quam declarari. Nam quod aliqua sit gratia, vel non sit, non pendet ex hoc, quod detur per Christum : vel non detur : quia dare per Christum est respectus quidam ad causam extrinsecam, qui supponit ipsum donum, quod ob meritum Christi datur secundum se esse gratiam, aliunde ergo habet, quod sit gratia independenter ab hoc, quod detur, vel non detur per Christum. Præterea hi auctores in hac ipsa materia docent, neque angelis, neque Adæ in statu innocentiæ fuisse datam gratiam per Christum, dicant ergo, sine gratia fuisse conversos ad DEUM, prout oportet ad justitiam, vel salutem. Præterea, vel opera bona moralia considerantur, ut ordinata ad salutem æternam, et aliquo modo utilia et actu conferentia ad ipsam vel solum ut sunt conformia ratione convenientiaque naturæ : Priori modo fatemur cadere sub meritum Christi, tamen eodem modo Philosophia, Rhetorica ordinata ad eumdem finem sunt ex meritis Christi, et auxilium, quod datur ad illas sic ad discendas, propter Christum datur. At posteriori modo, qua ratione non datur propter Christum auxilium ad speculationem, ita neque ad quamcumque moralem actionem, quæ ad vitam æternam : justificationem et remissionem peccatorum non conducat. Nam (ex eisdem Augustini locis) mortuus est Christus, ut fideles et sancti essemus, non ut bona naturalia, quæcumque illa sint per se spectata, et sine ordine ad supernaturalia obtineamus. Denique illud beneficium, quod non pertinet ad beneficia gratiæ per Christum, pertinet sine dubio ad ordinem naturæ, daturque ex vi providentiæ naturalis cum distributione accommoda, quam in suo ordine postulat, sine qua esse non potest, ut supra dicebam : unde non est donum simpliciter distinctum a dono creationis, sed cum illo connexum modo supra explicato, et ideo non est proprie gratia, nec per Christum, nec sine Christo. Hoc autem totum commune est illi auxilio, vel excitationi, quæ datur ad sciendum dari materiam primam, et ad volendum dare unam eleemosynam, per se sumptum sine ordine ad salutem æternam : ergo non magis unum est gratia, quam aliud, sed utrumque pertinet ad gratiam creationis, et generalis gubernationis. Et quod unum detur ad perficiendum intellectum in naturalibus, et aliud ad perficiendum voluntatem in una tantum perfectione naturali minima, valde materialis differentia est, quæ profecto ad rationem gratiæ parum conducit.

39. *Objectio.* — Una vero superest objectio, quæ multas ex rationibus factis videtur enervare. Nam, si efficaces essent, probarent gratiam non solum non esse necessariam ad omnia et singula bona opera moralia, verum etiam nullum posse dari opus bonum naturalis ordinis, ad quod sit necessaria gratia : imo neque ad operandum semper bene moraliter collective (ut aiunt) seu nunquam interponendo aliquod peccatum. Consequens est falsum, quia saltem ad eliciendum amorem DEI super omnia, ut est auctor vel finis naturæ, et alia opera ardua, et ad servanda omnia præcepta naturalia collective, est necessaria gratia, ut nunc suppono. Sequela probatur, quia si gratia est necessaria pro uno actu morali, in illa habent locum fere omnia argumenta a nobis facta, quia ex illo inferri potest, gratiæ necessitatem ad aliquem actum non esse ob supernaturalitatem actus, ac proinde ex necessitate gratiæ non posse inferri, dari actus supernaturales, atque ita tolli principale fundamentum, ex quo illos colligimus, et consequenter etiam everti firmum fundamentum, ut asseramus, esse certum, dari habitus infusos, et ita consequenter possunt applicari multa ex dictis. Respondetur negando sequelam, quia rationibus superius factis non probavimus absolute, opus morale non posse ex gratia, vel non posse interdum gratiam esse necessariam

ad aliquod bonum opus morale, sed solum, quod propter solam necessitatem illius congruæ cogitationis, non possit dici ad illud esse necessariam gratiam. Unde cum jam ostensum sit, propter hujusmodi cogitationem non requiri ad singula bona opera moralia aliam specialem motionem internam, absolute concluditur, nec gratiam esse necessariam ad singula opera. Nihilominus ad aliquod opus excellens, aut valde arduum, et ad collectionem præceptorum naturalium servandam, vel opera moralia frequenter sine labe peccati exercenda, necessaria est gratia. Quæ juxta doctrinam Conciliorum non in sola illa cogitatione naturali honesta, sed etiam in speciali illuminatione, inspiratione et protectione DEI consistit. Et quoad hoc genus gratiæ non est eadem ratio de his actionibus gravioribus, seu perseverantia in illis, et de singulis quibuscumque, quia in illis effectibus est longe major et specialis difficultas, quæ sine speciali DEI adjutorio superari non potest. Illa vero necessitas gratiæ ad aliqua opera moralia est quasi per accidens ob extrinseca impedimenta naturæ corruptæ, datur autem alia necessitas per se ad alia opera bona, quæ oritur ex altitudine finis, cui debent esse proportionata, et ex hac necessitate optime concluditur, talia opera esse in se, et intrinsece supernaturalia. Qualis autem gratia sit necessaria ad aliqua bona opera moralia, et quomodo distinguatur a gratia necessaria ad singula opera supernaturalia, alterius considerationis est.

CAPUT XVII.

RESPONDETUR FUNDAMENTIS CONTRARIÆ SENTENTIÆ POSITIS CAPITE DECIMO.

1. *Solvitur primum fundamentum.* — Primum ac præcipuum fundamentum contrariæ sententiæ positum est in hoc, quod cogitatio congrua necessaria est ad honeste operandum, et illa non est debita naturæ, ac proinde est gratia. Ad quod multiplex responsio ex dictis accipi potest. Una est, illam cogitationem, sive sit debita, sive non, contineri intra terminos providentiæ naturalis, et ideo esse beneficium naturale, non tamen veram gratiam. Nec satis est dicere, illam providentiam naturalem oriri ex intentione dandi gloriam in prædestinatis, ideoque gratiam reputari. Non (inquam) hoc satisfacit, quia etiam ipsamet creatio datur prædestinatis ex illa intentione, ut supra dixi, et non propterea est gratia proprie dicta. Item non est necesse talem cogitationem oriri ex illa intentione, ut patet in reprobis. Quod si dicatur, in eis dari ex voluntate antecedente dandi gloriam, hoc etiam per se non est necessarium, ut constat de homine in puris naturalibus. De principio autem necessario ad operationem, judicandum est ex his quæ sunt per se, non ex intentione DEI extrinseca. Si ergo talis cogitatio de facto aliquam utilitatem affert in ordine ad finem supernaturalem, dici quidem poterit esse ex providentia supernaturali, non tamen esse propriam gratiam nisi per extrinsecam denominationem. Sicut etiam salus, vel bona corporis, aut fortunæ interdum dantur vel auferuntur ex providentia supernaturali, non tamen propterea sunt propria gratia, de qua tractamus.

2. *Idem fundamentum aliter solvitur.*—Alia responsio est, illam cogitationem esse debitam naturæ secundum se spectatæ, esto non sit debita huic determinato individuo, et ideo non esse gratiam veram, hæc enim nec individuo, nec speciei ullo modo debita est: et ideo posset condi humana natura sine toto ordine gratiæ. Potestque hoc exemplo supra insinuato declarari. Nam qui tenetur ex justitia, vel officii debito pecuniam inter pauperes distribuere, non dicetur illam simpliciter donare, aut gratiam facere singulis pauperibus, licet voluntarie hos elegerit potius quam alios, ut eis talem eleemosynam conferret. Intercedit ergo ibi quædam benevolentia in electione personarum: donum autem ipsum secundum se spectatum debitum est, et ideo proprie et vere non est gratia. Eo vel maxime, quod supposita prima rerum institutione et communi causarum cursu, jam erit debita illa cogitatio tali individuo, quia ex solo generali cursu et concursu secundarum causarum, cum generali influentia primæ causæ sequetur, nisi extraordinarie impediatur. Hoc autem satis est, ut talis actio dicatur debita secundum naturæ ordinem. Nam quod illa prima institutio ordinis, et causarum universi potius quam alia voluntarie fuerit a Deo facta, pertinet ad donum creationis talis universi, tali modo composito, potius quam alterius: non ergo spectat ad ordinem gratiæ sanctificantis, de qua agimus. Ergo effectus, qui sequuntur ex tali institutione rerum cum communi cursu causarum secundarum, tam liberarum quam naturalium, et cum generali influentia Dei, ad beneficia naturalia pertinent, non ad ordinem gratiæ: talem autem esse illam cogitationem congruam, satis jam ostensum est.

3. *Mentis D. Thomæ interpretatio.* — Nec divus Thomas, loco ibi citato 1, 2, q. 109, art. 2, aliquid indicavit huic doctrinæ repugnans. Nam in corpore articuli tractat absolute de omnibus actibus voluntatis et generaliter docet, ad omnem volitionem boni indigere auxilio Dei moventis, per quod intelligit generalem concursum primæ causæ, ut supra ostensum est. Postea vero in solutione ad primum specialiter tribuit primæ volitioni circa finem, quod sit ab exteriori principio, scilicet Deo, et ita reducit omnes motus voluntatis ad monitionem Dei, non solum ratione concursus generalis, per quem immediate DEUS influit in omnes actus voluntatis, de quo in corpore articuli locutus fuerat: sed alia speciali ratione, scilicet, quia ad omnes actus circa media voluntas movetur ab intentione finis et ad intentionem finis movetur ab ipso Deo: et ita saltem ultima resolutio motuum voluntatis sit in DEUM. Quanquam autem obscurum et controversum sit, quonam modo intentio finis sit a Deo, ultra generalem concursum; certum est tamen non loqui ibi D. Thomam de motione gratiæ, sed generaliter: nam, si discursus illius bonus est, etiam intentio finis pravi, quatenus non est ex priori actu voluntatis, est ab extrinseco agente DEO. Est ergo illa motio ordinis naturalis, si ad naturalem actum efficiendum juxta exigentiam naturæ detur: vel erit motio supernaturalis, si detur ad actus superioris ordinis. Unde Cajetanus ibi bene advertit, illam doctrinam coincidere cum ea, quam idem D. Thomas eodem libro, q. 9, art. 4, de motione voluntatis in genere tradiderat.

4. Quod autem citati auctores dicunt, illam DEI motionem esse cogitationem moventem ad intentionem finis, quæ naturaliter occurrit ante consilium, vel deliberationem voluntatis: hoc (inquam) non est consentaneum menti D. Thomæ. Quia hæc cogitatio pertinet ad motionem ex parte objecti: D. Thomas autem loquitur de motione ex parte potentiæ, ut patet ex dicta quæst. 9, art. 4. Item, quia illa cogitatio non semper reducitur in Deum ut in causam proximam, sed in objecta externa : D. Thomas autem sentit, Deum immediate dare hanc motionem. Alii ergo dicunt, illam motionem esse determinationem physicam, quam specialiter solus Deus facit circa intentionem finis. Sed hoc etiam falsum est: quia si talis prædeterminatio necessaria est, etiam ad actus circa media erit necessaria, vel si repugnat libertati, etiam repugnabit dari ad intentionem finis, quia illa etiam actus liber est. Item specialiter repugnabit circa intentionem pravi finis, cum tamen ratio D. Thomæ etiam de illa procedat. Et ob easdem rationes non potest illa motio intelligi de aliquo peculiari instinctu actuali et vitali, quem Deus specialiter imprimat circa intentionem finis: tum quia in intentione finis pravi hoc repugnat; tum etiam quia in actibus mere naturalibus, etiam bonis, non est necessaria illa specialis motio, ut probatum est.

5. Dicendum ergo est, in actibus naturalibus illam motionem non esse aliud, præter inclinationem naturalem voluntatis ad bonum suæ naturæ consentaneum, in supernaturalibus autem actibus esse vel infusum habitum, vel aliquam divinam inspirationem supernaturalem. Unde, loquendo de actibus ordinis naturæ, dicit idem D. Thomas, dicta quæst. 9, art. 4, intentionem finis ita tribui auctori naturæ, sicut motus gravis tribuitur generanti. Quæ proportio solum tenet in hoc, quod uterque motus est proxime ex inclinatione naturæ, data ab auctore ejus: salva tamen diversitate in modo efficiendi vitali et libro. Hæc ergo attributio, vel reductio talis actus in auctorem naturæ, non est ratione alicujus gratiæ, sed solius providentiæ naturalis. Cujus signum etiam est, quia est communis pravæ intentioni finis, non quatenus mala est, sed quatenus in aliquod bonum, qua tale est, tendit. Nam illud etiam provenit ex generali impetu naturæ ad bonum, quanquam quia non ex necessitate provenit, sed cum libertate, ideo ex defectu proximæ causæ possit male fieri.

6. *Ad loca Augustini respondent.*—Ad loca Augustini, quæ de sancta cogitatione afferuntur, ratione cujus tribuit Deo initium omnium bonorum operum, duo breviter dicimus. Unum est, loqui Augustinum de sancta cogitatione, quæ ad opera pietatis, ad vitam æternam conducentia, nos inducit. Aliud est, sub cogitatione sancta includere totam vocationem supernaturalem, id est, non solam mentis illuminationem, sed etiam voluntatis inspirationem et internam excitationem. Utrumque enim horum in superioribus probatum est et ex dicendis amplius constabit. Unde alia testimonia Patrum et Conciliorum, quæ requirunt gratiam ad singulos actus bonos ab eisdem explicantur (ut vidimus) de actibus pietatis Christianæ, seu (quod idem est) de actibus bonis factis, sicut oportet ad salutem, seu ad justificationem, vel promerendam, vel aliquo modo inchoandam. Et ita etiam intelligitur verbum Christi: *Sine me nihil potestis facere,* scilicet,

ad æternam salutem utile : de hac enim re ibi agebat, ut Augustinus notavit. Et hæc est phrasis Scripturæ, ut *nihil* esse dicatur, quod ad æternam vitam non confert, juxta illud 1, Corinthior. 13 : *Si charitatem non habeam, nihil sum. Si distribuero, etc., charitatem autem non habeam, nihil mihi prodest.*

7. Addi etiam potest, probabile esse, Pelagianos negasse etiam necessitatem generalis et actualis influxus Dei ad opera naturæ consentanea, et putasse necessitatem illius concursus repugnare libertati : et in hoc sensu traditum esse interdum a Conciliis et Patribus, bona opera naturalia non posse fieri sine auxilio DEI, ut loquitur etiam D. Thomas, 1,2, q. 109, art. 1 et 2, id est, sine cooperatione Dei. Sed quamvis fortasse unum, vel aliud testimonium Concilii Arausicani, aut Hieronymi, vel aliud simile possit hoc modo exponi, non tamen omnia illa : præcipue quæ de necessitate gratiæ adjuvantis et prævenientis per inspirationem et illuminationem divinam loquuntur : illa enim clare supponunt, non esse in libro arbitrio sufficientes vires ad illos actus, de quibus loquuntur, non solum quia dependent in operando a prima causa, sed etiam, quia in ratione causæ proximæ, est insufficiens: Et ideo, cum de necessitate gratiæ ad singulos actus loquuntur, sine dubio tractant de operibus pietatis, ut ostensum est.

8. *Ad primam rationem.* — Ad primam rationem ex necessitate orationis desumptam dici potest primo, orationem veram, de qua Sancti et Concilia loquuntur, esse unum ex operibus pietatis, quod sine gratia Dei fieri non potest, ut expresse tradit Concilium Arausicanum, cap. 3, dicens, gratiam non dari ad humanam invocationem, sed ipsam gratiam facere, ut invocetur a nobis. Et ratio est, quia vera oratio debet fieri ex fide, ut passim in Evangelio Christus dixit et sumitur ex illo Pauli ad Romanos 10: *Quomodo invocabunt, in quem non crediderunt ?* oratio autem ex fide est etiam ex gratia. Et hoc confirmat idem Paulus ad Romanos 8, dicens : *Spiritus adjuvat infirmitatem nostram.* Exponendo vero ad quid adjuvet, adjungit: *Nam quid oremus sicut oportet nescimus, sed ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus,* id est, postulare nos docet et facit, juxta Augustini expositionem de qua in secundo libro de Trinit., c. 6; et eodem sensu subdit, quod, *Spiritus secundum Deum postulat pro Sanctis,* id est, eos facit orare, oratione *secundum Deum,* id est, sicut oportet, ut Deo accepta sit. De hac ergo oratione loquitur Augustinus, quando ab illa sumit argumentum ad necessitatem gratiæ. At hæc oratio nec in puris naturalibus fieri ab homine posset, nec ab infideli fieri potest, cum in fide fundetur: ergo vel homo in pura natura et nunc homo infidelis non potest facere bonum opus morale, quod absurdissimum est: vel illa oratio necessaria non est ad singula bona opera moralia, nec ratio Augustini ad rem præsentem accommodari potest.

9. *Secundo respondetur.*—Secundo dicimus: esto, non sit gratia necessaria etiam fideli homini ad singula bona opera moralia virtutum acquisitarum, nihilominus orandum esse Deum, ut ad singula bene præstanda det auxilium peculiare, vel ut tale opus non mere naturaliter, sed aliquo modo meritorie fiat. Vel certe, quia licet auxilium gratiæ per se non sit necessarium ad singula ex his operibus, saltem est necessarium ad non peccandum, etiam contra legem naturæ, et contingens est in singulis actibus peccare, et incertum homini est, ubi possit ei accidere peccatum contra rationem naturalem, et ideo in singulis orare debet, ne illud eveniat. Unde, si absque fide posset homo habere cognitionem aliquam, et spem imperfectam auxilii divini, sicut nunc habet Judæus, deberet etiam, ut posset, orare propter eamdem causam, quanquam revera talis oratio de se valorem non habeat.

10. Declaratur exemplo de homine infirmo, quo D. Thomas in hac materia utitur. Quamvis enim sine auxilio alterius possit parvam viam agere, aut singulos passus reddere: tamen, quia non potest solus totum motum efficere, et in singulis passibus cadere potest, ideo ad omnes continuatum auxilium postulat: ita ergo præstare se debet homo circa singula opera bona, propter periculum, quod est in singulis. Maxime, quia in præscientia Dei conditionata potest esse necessarium tale auxilium ad hoc, vel illud opus cum effectu præstandum, etiamsi absolute non sit necessarium. Quia nimirum Deus prævidet, quod sine tali auxilio non fiet opus, etiamsi absolute possit fieri. Atque ita quamvis generatim loquendo, prudens petitio auxilii non sit semper propter absolutam impotentiam et necessitatem simpliciter, sed possit esse propter majorem suavitatem et facilitatem, ut in rebus humanis est evidens, tamen respectu Dei semper hæc commoditas reducitur ad aliquam necessitatem, quia in ejus præscientia potest esse necessarium ad esse operis, quod simpliciter non est necessarium ad posse.

11. *An ad vincendam aliquam tentationem contra legem naturæ, vel ad singulas sit necessaria gratia.— Primum placitum. — Alia opinio.—Tertio opinio.*—In secunda ratione postulatur, an possit homo vincere aliquam tentationem contra legem naturæ, vel ad singulas vincendas sit necessaria gratia. Non enim desunt homines doctissimi, qui licet fateantur non esse necessariam gratiam ad singula opera honesta, putant esse necessariam ad vincendas singulas tentationes, saltem quatenus per dæmonis industriam et efficaciam augeri, et urgeri possunt. Quæ gratia, vel positiva est ad vincendam gravissimam tentationem, quam permittit DEUS, vel saltem negativa, quia non permittere, ut dæmon tentet, quantum potest, gratia est. Alii vero in alio extremo contendunt, hominem posse viribus liberi arbitrii resistere cuilibet tentationi sigillatim, quantumvis gravis videatur, licet perseverare diu in hac victoria non possit, sine auxilio gratiæ. Alii respondent, leviores, ac ordinarias tentationes sigillatim sumptas posse vinci ab homine per vires liberi arbitrii, non consentiendo. Quod quidem est satis ad operandum aliquod opus bonum morale. Nam (ut dixi) hic non agimus de quolibet opere, etiam distributive et includendo etiam difficillima, sed indefinite, de aliquo bono opere : illud autem etiam sine ulla tentatione occurrere potest.

12. Quod si instetur, nullum esse opus, quod, remota gratia, non possit esse difficile, imo et impossibile, si Deus permittat, hominem tentari a dæmone, quantum potest. Respondeo imprimis, fortasse non ita esse, quia multa occurrunt facienda opera bona, adeo facilia ex objecto et circumstantiis, ut perseverante usu rationis non valeat tantam difficultatem apponere. Nam, si adeo perturbet, vel distrahat mentem hominis, ut non possit attendere, jam non erit actus, vel omissio culpabilis: si autem possit homo satis attendere, sæpe res ipsa non patietur tantam difficultatem. Deinde dicitur, esto concedamus esse aliquam gratiam, quod Deus non permittat hominem gravius tentari in singulis operibus bonis, quam de facto tentetur, non esse id contra veritatem, quam defendimus. Quia illa gratia est extrinseca et non est per se causa, sed solum tanquam removens impedimenta : hic autem tractamus de interna gratia illuminationis et inspirationis, divinique adjutorii, quæ gratia est per se et propria causa illorum actuum, propter quos datur. Ad tertiam rationem dicemus in capite sequenti.

CAPUT XVIII.

SATISFIT PRINCIPALI OBJECTIONI IN CAPITE NONO PROPOSITÆ.

1. Circa objectionem principalem, in capite nono, propositam cujus occasione hæc omnia diximus, multi theologi non censent inconveniens concedere, in aliquibus et multis hominibus adultis præcedere aliquod vel aliqua bona opera moralia ante omne internum auxilium præveniens, quod sit vera et supernaturalis gratia. Nam cum tale opus sit possibile ex sola ratione et libero arbitrio, non habet per se connexionem cum prævenienti auxilio gratiæ, ergo nullum est inconveniens, quod de facto præcedat.

2. Atque hinc ulterius multi docuerunt sic facienti quod in se est ad bene operandum moraliter per naturales vires quas tunc solas habet, Deum conferre suam gratiam non sanctificantem, sed primi auxilii supernaturalis seu vocationis ad fidem. Ita docuit expresse divus Thomas, 2 dist., 5 quæst., art. 1, distinct. 28, quæst. unic., art. 4, q. 14, de Verit., art. 11, ad 1, agens de filio infidelium in sylvis enutrito, qui perveniens ad usum rationis, ductum rectæ rationis sequitur, de quo ait, fore a Deo supernaturaliter illuminandum. Quod confirmat, lib. 3, contra Gentes, cap. 159, et 1, 2, quæst. 89, art. 6. Idem sensit Altisiodorensis, lib. 3 Summæ, tract. 2, cap. 1, quæst. 5, et lib. 2, tract. 11, cap. 1, q. 4, Alensis, 1 part., quæst. 29, M. 3, art. 1, ad 1, et 2 part., quæst. 19, M. 8, § 1, et 3 part., quæst. 69, M. 5, art. 3, ad 5 et 6, Gersonius Alpha., 24, lit. M. et Alpha., 61, lit. G. et in tract. de Vita spirituali, lect. 1. Idem docuerunt communiter theologi in 2, dist. 28, Albertus, art. 1, ad 4, Ægidius, art. 2, § 2, ad 2, Richardus, art. 1, quæst. 2, Nicolaus, de Orbeli, art. 2, et dist. 27, Gabriel, 2, dist. 22, quæst. 2, art. 3, dub. 1, et alii quos, capite septimo, retuli. Idemque secuti sunt ex modernis Thomistis, Sotus, 4, dist. 1, quæst. 2, art. 3, Victorius, Relect. de puero veniente ad usum rationis, 3 part., num. 14, Canon, Relect. de sacram. in gen., part. 1 et 2, censet probabile Medina, 1, 2, quæst. 89, art. 6, dub. ult., et quæst. 109, art. 6, dub. 3, ad 2 et 3, Viguerius, in Institutioni., Theol., cap. 10, § 4, Zumelius, 1, 2, q. 112, art. 3, disp. 5. Idem sequitur Vega, lib. 13, in Trid., cap. 12, Via 3, Corduba, late lib. 2, de Ignor., quæst. 4 tota, et quæst. 5, ad 4. Item

Driedus, tract. de Concordia, part. 2, cap. ult., et de Capt. et Redemp. gen. hum., tract. 2, c. 2, ait pie hoc credi, et in eo non pertinaciter errari. Idem Ruardus, art. 7, § *Doctores,* Albertus Pighius de libero arbitrio contra Calvinum, folio 99, ubi dicit esse sententiam Patrum, quam multi alii secuti sunt ex his qui contra hæreticos hujus temporis scripserunt.

3. Et sane quidquid sit de veritate hujus sententiæ, quam nunc defendere et explicare necessarium non est, nobis ad expediendam difficultatem propositam, ut paulo inferius dicam, verisimile tamen non est, tot graves theologos in ea doctrina periculose errasse, aut non posse habere sensum ab errore Pelagii omnino alienum. Non dubito ergo quin senserint totam illam gratiam primam, etiamsi detur homini bene operanti moraliter, non dari propter merita vel dispositionem talis operis, sed ex pura gratia Dei, opusque illud bonum ad summum posse deservire, ut dum est, impediat peccatum, quod posset fortasse esse obex divinæ illuminationis. Quem sensum in libro tertio de Auxiliis, capite secundo, ita explicui, et a Marco Eremita traditum invenio in verbis quæ supra capite octavo citavi, ex libro de Paradiso, capite quinquagesimo tertio. Neque hic sensus excludit alium de faciente quod in se est per auxilium supernaturale. Nam respectu diversarum gratiarum in diverso sensu possunt eadem verba proferri. Itaque respectu gratiæ justificantis, et ad illam obtinendam necesse est, ut homo faciat, quod potest per præveniens gratiæ auxilium. Vel, quod idem est, homo jam præventus per auxilium supernaturale, si vult progredi, oportet, ut per receptum auxilium, quod valet, faciat; at vero respectu ipsius auxilii, si homo nondum est supernaturaliter præventus, non potest per auxilium operari: ergo de illo in alio sensu dicitur, ut faciat, quod potest, procurando non ponere obicem, et ad hoc aliquid boni, prout potest, operando.

4. *Ex hac sententia non sequitur dari causam prædestinationis quoad omnes effectus.* — Unde constat etiam, si hæc sententia admittatur, non sequi dari causam prædestinationis quoad omnes effectus ejus ex parte hominis prædestinati: quia per tale bonum opus non est sibi causa primæ gratiæ auxiliantis, sed Deus sua libertate illam confert, vel ex illa voluntate, quia vult omnes homines salvare, vel respectu prædestinati, ex illa voluntate qua illum elegit. Quod si dicas, saltem sequi dari causam per accidens, ut est removens impedimentum, sic enim videtur talis homo esse causa primi auxilii sibi collati; respondetur, neque hoc modo esse causam illius effectus, ut ad prædestinationem pertinet. Tum, quia prædestinato datur illa prima illuminatio, non solum ut gratia sufficiens, sed etiam ut efficax et congrua, ad quod nullo modo servit tale opus, etiam per accidens: sed ex divina electione immediate procedit, tum etiam, quia si per illud opus bonum prævenitur talis homo, ne impedimentum ponat vocationi, hoc ipsum est ex prædestinatione, ut infra latius dicam.

5. *Non sequi alia incommoda dicta.*—Atque ita etiam cessant incommoda, quæ ex illa sententia inferebantur. Nam illa sententia non supponit posse hominem innocenter vivere, aut sæpius posse bene operari sine gratiæ auxilio, quin multo frequentius peccet, nisi divinitus præveniatur: sed supponit solum, posse aliquid boni facere, quod licet parum sit, saltem potest deservire ad impediendum pro tunc peccatum. Et tunc credit de misericordia Dei, non defuturum tali homini, non propter opus ejus, quod nullam habet proportionem cum gratia, sed quia de se propensus est ad dandum omnibus sufficientia, ac necessaria remedia ad salutem.

6. *Responsio ad objectionem præcipuam.* — Ultimo vero addo, totam hanc sententiam nobis necessariam non esse ad expediendam difficultatem positam, et ideo nunc nec probamus illam, nec rejicimus: pendet enim ex multis principiis, quæ in materia de gratia examinanda sunt. Dico ergo ex illis verbis Pauli, *Deus vult omnes homines salvos fieri,* potius sequi probabiliter, omnibus hominibus adultis dare aliquod principium salutis, atque adeo aliquam vocationem. Unde quamvis ante hanc vocationem supernaturalem possit homo aliquod bonum opus facere et illud faciat, et postea vocetur a Deo, non sequitur, quod vocetur propter opus, sed pro generali Dei benevolentia erga homines et propter Christum. Neque etiam est necesse, ut tale bonum opus concurrat removendo obicem, quia etiamsi homo maxime peccaret, Deus illuminaret illum ex illa generali voluntate, ut pie credi potest. Nam quia tempus dandi hanc illuminationem primam, non est unum et idem præfixum pro omnibus hominibus, sed Deus dat tempore opportuno, vel a se definito, ideo, sive homo antea operetur bene, sive male, nec acceleratur, nec retardatur tempus illud a Deo præfixum, nec in eo præfiniendo habuit Deus respectum ad opus hominis, sed ad ordinem suæ sapientiæ et consilium suæ voluntatis.

7. *Nulla est connexio inter causam prædestinationis ex parte nostra et potestate arbitrii ad aliquod bonum morale sine gratia.*— Atque ita tandem constat, nullam esse connexionem inter has quætiones, de causa prædestinationis, ex parte nostra et de potestate arbitrii ad faciendum aliquod bonum opus morale sine gratia. Quia etiam si tale opus fiat ante omne auxilium gratiæ supernaturalis, non potest ullo modo fundare gratiam ipsam, nedum prædestinationem ejus. Quod cum sit verum de omni auxilio maxime de congruo et efficaci, quale esse solet illud, quod est prædestinationis effectus. Quæ omnia ex dicendis capite sequenti magis confirmabuntur.

CAPUT XIX.

BONUM OPUS MORALE ORDINIS NATURALIS, SEU VIRTUTIS ACQUISITÆ NON POSSE ESSE CAUSAM PROPRIAM PRÆDESTINATIONIS QUOAD ALIQUEM EFFECTUM EJUS, ETIAM SI EX ALIQUA GRATIA EXTRINSECA PROFICISCATUR.

1. Hactenus dictum est de operibus bonis quatenus a libero arbitrio, absque gratia aliquo modo fieri possunt: jam dicendum est de operibus ex gratia factis. Quoniam vero gratia non solum necessaria est ad supernaturalia opera: sed etiam juvat ad moralia et naturalia honeste perficienda, ideo in hoc capite dicemus de operibus moralibus, ac naturalibus procedentibus aliquo modo a gratia, et postea de supernaturalibus actibus, simulque magis declarabimus et confirmabimus nonnulla, quæ in superioribus dicta sunt. Suppono autem, sermonem esse de causa non omnino impropria et per accidens, sed aliquo modo per se et morali, qualis est dispositio proportionata, vel meritum aliquale, saltem de congruo, vel impetratorium. Suppono deinde, duobus modis posse opus virtutis acquisitæ esse ex gratia. Uno modo, quia fit ex aliqua speciali providentia et impulsu Dei quo excitatur, vel juvatur homo ad illud opus faciendum, non tamen redundat inde in ipso opere aliquid supernaturale, nec physicum, quoad substantiam ejus, nec intrinsecum ac reale et inhærens aliquo modo ipsi actui : nec etiam morale, quoad aliquam relationem in supernaturalem finem. Sed tantum moraliter juvatur homo, ut opus ipsum intra suum ordinem, cum debitis circumstantiis, circa objectum rationi naturali consentaneum, perficiat. Alio modo potest homo elevari per gratiam ad faciendum tale opus cum aliqua supernaturalitate, quæ in ipso opere resultet, saltem moraliter.

2. *Prima assertio.—Opus morale factum ex gratia, licet in sua specie ordinis naturalis sit, potest esse causa alicujus effectus prædestinationis.—Ratione fulcitur.—Prior pars.*—Dico ergo primo, quando opus morale ita fit ex gratia, ut licet in sua specie maneat naturalis ordinis, aliquem supernaturalem modum in se recipiat, potest esse causa alicujus effectus prædestinationis, non vero totius prædestinationis, quoad effectus ejus. Hæc posterior pars a fortiori patebit ex his, quæ de supernaturalibus actibus dicemus. Nunc breviter ostenditur, quia tale opus supponit gratiam aliquam efficacem, et accommodatam fini prædestinationis: ergo supponit aliquem prædestinationis effectum, ergo non potest esse causa totius prædestinationis. Consequentiam nunc ut claram suppono. Antecedens vero probo, quia illud opus non potest tali modo fieri, nisi præcedat illuminatio aliqua fidei, et intentio supernaturalis dirigens, et elevans actum illum aliquo modo ad supernaturalem ordinem, nullus enim alius intrinsecus modus supernaturalis in tali actu excogitari potest.

3. *Posterior ostenditur.*—Altera vero pars, nimirum, actum illum sic factum posse esse causam prædestinationis quoad aliquos effectus ejus, probari potest primo ex illis Scripturæ locis in quibus opera moralia, præsertim misericordiæ, dicuntur valde utilia ad impetrandum remissionem peccatorum, Daniel, 4, Tobiæ 4, Lucæ 6. *Si dimiseritis, dimittetur vobis.* Quæ quidem, et similia saltem verum habent de his operibus, quatenus aliquo supernaturali modo fiunt. Unde, si fiant in gratia sanctificante, et charitate, et ex aliquo motivo ac relatione supernaturali, merentur etiam de condigno aliquos effectus prædestinationis. Si vero solum fiant ex gratia auxiliante, ac fide, merentur solum de congruo seu impetrando, aut per modum proportionatæ dispositionis, aliquam ulteriorem gratiam, quæ potest ad effectus prædestinationis pertinere. Neque hoc est contra gratuitam prædestinationem, quia jam illa est gratia pro gratia et origo totius causalitatis est gratia vera, supernaturalis, ut supponimus. Neque in assertione hac est ulla difficultas. Solum relinquitur explicandum, qualem oporteat esse gratiam illam, vel supernaturalem modum talis actus, ut possit hanc causalitatem participare : hoc autem ex sequente assertione patebit.

4. *Secunda assertio.* — *Opus morale a libero arbitrio et per solas vires naturales præstitum causa prædestinationis quoad aliquem supernaturalem effectum esse nequit.* — Dico ergo secundo. Si opus morale prout fit a libero arbitrio, solum id habet, quod per vires naturales fieri potest, nullumque modum supernaturalem, physicum, vel moralem recipit ex aliquo supernaturalis gratiæ dono, non potest esse causa prædestinationis quoad aliquem supernaturalem effectum ejus : atque adeo nec primæ gratiæ supernaturalis, seu vocationis et divinæ illuminationis, aut inspirationis. Hæc assertio declarat magis controversiam præcedentibus capitulis tractatam, de bono opere morali, an possit fieri sine gratia, necne et in quo sit diversitas in re, in quo vero magis in verbis consistat. Nam eos, qui putant opus morale non fieri bene sine gratia : et per gratiam intelligunt solam cogitationem naturalem congruam et postea huic operi tribuunt meritum primæ vocationis et illuminationis supernaturalis, vereor tantum verbis recedere a Massiliensibus, vocantes gratiam, quam illi naturale beneficium et fortasse congruentius vocabant : in re vero in sententiam inclinare, dum aiunt, opus eleemosynæ, verbi gratia, factum sine fide et ex puro motivo naturali esse meritorium de congruo, impetratorium et dispositivum, vocationis supernaturalis, solum quia fit ex illo dono gratuito Dei, quo homini offert congruam occasionem et concursum ad tale opus faciendum.

5. Contra hanc ergo opinionem probo assertionem positam, incipiendo a testimonio Concilii Tridentini, in sessione sexta, asserentis, *Exordium justificationis sumi ex divina vocatione, nullis præcedentibus meritis.* Explicat autem, tum in capite quinto, tum clarius in sexto, vocationem illam esse, *qua homo excitatur ad credendum vera esse, quæ Deus revelavit*, et ad cætera supernaturalia, quæ inde sequuntur. Idemque significavit Paulus 2, ad Thimoth. 1, dicens : *Vocavit nos vocatione sua sancta, non secundum opera nostra ;* dum enim illam vocationem *sanctam* appellat, quasi per antonomasiam, eamque a nostris operibus distinguit, plane sentit esse donum supernaturale, et ad supernaturalia objecta hominem elevare. Quam vocationem nomine *tractionis et internæ doctrinæ*, significavit CHRISTUS, Joa. 6, ut ibi Augustinus exponit, de Prædestinatione Sanctorum, cap. 8, ubi ait : *Valde remotam esse a sensibus illam scholam, in qua Pater aliter docet.* Non ergo pertinet ad illam scholam naturalis cognitio honesta, quæ ex objectis sensibilibus naturaliter excitatur : ergo illa cogitatio non pertinet ad vocationem : ergo nec potest esse meritum, aut radix ejus. Ergo ante veram vocationem nullum est ejus meritum, quacumque ratione perfici cogitetur. Et similiter ante dictum exordium, nullum est exordium ; esset autem, si illud opus morale sic factum esset meritorium vocationis : imo potius occasio, vel cogitatio ad faciendum tale opus dicenda esset exordium justificationis. Et hoc ipsum confirmant omnes definitiones factæ in Concilio Arausicano : nam in eis semper requiritur gratia pertinens ad supernaturalem ordinem et elevans hominem ad operandum in illo, quod in capitibus præcedentibus latius declaravi, et statim amplius, ponderando illam particulam, sicut oportet.

6. Nunc confirmatur testimonio Augustini (cujus doctrinam sine dubio secutum est illud Concilium) nam 1, ad Simplic., quæstione secunda : *Ut ostendat* (inquit) *hominem bene operari non posse, nisi per fidem perceperit gratiam : incipit autem homo percipere gratiam, ex quo incipit Deo credere.* Ergo illa cogitatio, quæ ponitur antecedere primam vocationem ad fidem, non est illa, quam Sancti Patres requirunt ad meritum coram Deo, respectu supernaturalium donorum. Et ideo Augustinus eodem loco docet, Cornelium jam habuisse fidem, quando per orationes et eleemosynas meruit obtinere a Deo Evangelicam notitiam. *Quia illis* (inquit) *dignum se præbuit, cui angelus mitteretur*, et idem docet de Prædestinatione Sanctorum, cap. 7, et quæst. 84, in Leviticum. Idem habet Bernardus, sermone 78, in Cant., circa finem, et Hugo de S. Victor, in epistol., ad Rom.. quæst. 266, et optime divus Thomas 2, quæst. 10, art. 4, in fine, ubi hoc confirmat testimonio supra a nobis adducto, quia *sine fide impossibile est placere DEO :* Cornelius autem per illa opera placuit DEO, et ideo vocatur *religiosus, ac timens Deum* : ergo illa opera procedebant ex fide. Quod testimonium et ratio æque probant opera quæ non procedunt ex fide, non posse ita placere Deo, ut sint apta ad obtinendum ab eo vocationem ad fidem. Unde Augustinus, lib. 3, Hypognosticon, post medium in eodem sensu dicit : *In homine non credente nulla esse opera bona* : de qua re multa in superioribus adduximus. Et eodem modo loquitur frequenter Prosper contra Collatorem, et Fulgentius ad Monimum, sic etiam dixit Nazianzenus, oratione 13, aliquantulum ab initio : *Sicut fides sine chari-*

tate mortua est, ita omnem actionem sine fide esse infructuosam.

7. *Ratione probatur.* —Tandem utor hac ratione, quia si opus non est in se melius, neque alterius conditionis moralis ex parte ipsius hominis, vel gratiæ illi inhærentis, non est magis, vel minus meritorium, neque etiam magis disponit ad supernaturalia dona, eo quod procedat a principio extrinseco specialiter auxiliante, vel tantum generaliter concurrente : ita vero est in præsenti, ut supponimus : nam actus moralis honestus, et natura sua pertinens ad virtutem acquisitam, non est in se moraliter melior, propterea quod fiat ex speciali Dei providentia : neque explicari potest, in quo consistat illa major bonitas. Major probatur, quia habitudo ad causam extrinsecam per se sola non reddit meliorem effectum : ergo actus ille propter solam habitudinem ad tale auxilium, non est in se physice, aut moraliter melior, ergo nec magis proportionatus ad meritum, vel dispositionem. Item, quia si ex parte hominis operantis res hæc consideretur, quodammodo plus agit : plusque (ut ita dicam) de suo ponit, qui cum minori auxilio opus æque bonum præstat : ergo verisimile non est alium plus mereri apud Deum, eo quod majori auxilio, non tamen melius operetur.

8. *Aditus objectioni præcluditur.* — Denique ad hoc expendo illam particulam Conciliorum, *sicut oportet,* quia per illam significatur aliqua conditio, vel perfectio actus, ratione cujus gratia est necessaria. Nam, cum Concilia dicunt : *Si quis dixerit, posse aliquem pœnitere sicut oportet, etc.*, non intelligunt, *sicut oportet,* id est, supernaturali modo tantum ex parte Dei operantis, alioqui esset negatio quædam, nam perinde esset, ac si diceretur, si quis dixerit, posse aliquem pœnitere ex speciali auxilio, sine gratia, anathema sit. Indicant ergo, in ipso actu esse necessariam aliquam proprietatem, vel perfectionem, ratione cujus excitans et adjuvans gratia necessariæ sunt. Et eamdem perfectionem requirunt, ut actus sit meritorius, vel dispositivus, ad gratiam : ergo si actus in se non est melior, parum refert ad prædictos effectus, quod ex aliquo auxilio speciali procedat. Et hac ratione alibi probavi, verum actum pœnitentiæ debere esse in se supernaturalem, sive sit contritio, sive vera attritio. Et idem est de cæteris.

9. *Retunditur effugium.* — Respondebitur fortasse, opus bonum morale nunquam fieri posse sine cogitatione congrua. At hoc nihil est, tum quia ostensum est, illam cogitationem non esse veram gratiam : satisque absurdum mihi videtur in illa sola appellatione fundare totam disputationem et doctrinam Concilii Arausicani et Augustini contra Massilienses. Tum etiam quia illa congruitas non addit semper majorem perfectionem, aut virtutem agendi in illa cogitatione, sed solam habitudinem ad futurum effectum prævisum a Deo et fortasse specialiter provisum et intentum : quod quidem non satis est ad majorem bonitatem, vel valorem moralem actus. Ergo, si actus secundum se non habet proportionem ad tale meritum, nec etiam illam habebit eo quod procedat a cogitatione sic congrua. Et præterea urgeo illam particulam, *sicut oportet,* nam juxta illam opinionem nihil aliud significaret, quam *bene moraliter :* hoc autem est contra mentem Conciliorum : nam per se notum erat, ad mala opera non esse gratiam necessariam : ergo, cum dicunt illam esse necessariam ad bene operandum *sicut oportet,* distinguunt specialia quædam bona opera, quæ talem habent modum, ut omnino gratiam requirant, et in eo distinguuntur ab aliis bonis communibus.

10. *Responsum.—Refellitur.*—Dici vero adhuc potest, esse alia opera moralia heroica, quæ nunquam fiunt fine auxilio gratiæ : item perseverantiam in his operibus requirere semper speciale auxilium, ut fiant sine admixtione peccati. De his ergo credi potest mereri, vel disponere ad auxilium gratiæ. Et cessat ratio facta, quia nunquam potest solum liberum arbitrium aliquid simile, et æque perfectum facere. Respondeo, idem cum proportione dicendum esse in his eventibus. Quia si opus morale insigne, et difficile procedit a vera, et supernaturali gratia, jam non pertinet ad hanc posteriorem assertionem, sed ad priorem, et ideo objectio non est ad rem. Si vero non sit ex vera gratia supernaturali, sed ex aliqua majori providentia qua juvetur moraliter, vel custodiatur hominis lapsi infirmitas, certe opus non erit valde insigne, neque heroicum in absoluto genere virtutis. Et qualecumque sit, nihil id refert, ut actus sit meritorius supernaturalis gratiæ. Unde in angelo, vel in homine in natura integra posset esse tale opus sine ulla difficultate, vel speciali adjutorio, et tamen non esset ullo modo meritorium primæ gratiæ, quia illa semper, et in omnibus retinet rationem gratiæ, neque opere naturæ potest obtineri. Idemque est de continuatione talium operum. Nam imprimis homini carenti fide, nunquam datur gratia ad perseverandum sine

novo lapsu, etiam in his operibus. Et licet daretur aliquod auxilium proportionatum, illud non sufficeret ad merendum auxilium superioris ordinis. Quia illud auxilium et fidem non supponit, et licet late possit dici gratia, non tamen gratiæ sanctificantis, ut dixit D. Thomas 2, 2, quæst. 136, art. 3, ad 2.

11. *Homo ante fidem non potest aliquam veram gratiam promereri.*—Atque ex his concluditur, non solum ante fidem non posse hominem veram aliquam gratiam aliquo modo promereri, sed etiam idem dicendum esse de homine jam fideli præparante se ad veram pœnitentiam, cum sit in statu peccati. Nam etiam in illo ad hoc valere non possunt per se et directe opera solius liberi arbitrii, si ex fide, et supernaturali gratia nullo modo procedant. Priorem partem probant omnia hactenus adducta, quæ confirmantur hac ratione. Quia si homo ante fidem posset per bonum opus procedens ab alio priori beneficio Dei mereri supernaturalia dona, ergo posset mereri ipsam fidei prædicationem, et revelationem, quod nec Pelagiani ausi sunt dicere. Item supposita prædicatione externa, posset homo per imperfectum desiderium fidei, vel salutis, aut per naturalem fidem imperfectam, et similes motus, quos per liberum arbitrium habere potest, mereri gratiam internam ad credendum sicut oportet : quod etiam in Semipelagianis damnatum est. Quod autem id sequatur, patet, quia illi actus sunt boni, et procedunt ex honesta cogitatione, quæ multo magis dici potest procedere ex aliqua gratia, et consequenter esse gratia, quam honesta cogitatio moralis ab objectis naturalibus excitata. Si ergo opus bonum morale, alias naturale, potest esse meritorium supernaturalis gratiæ, eo quod ab illa cogitatione procedat, cur non magis illi actus naturales circa objecta supernaturalia materialiter sumpta, esse poterunt meritum altioris gratiæ internæ?

12. Jam ergo de homine fideli servata proportione probatur assertio. Quia ibi fides perinde se habet, ac si non esset, cum nihil influat. Item, quia principium illud generale æque in his operibus procedit, nimirum sine divina gratia supernaturali nullum opus fieri posse, quod per se conferat ad vitam æternam: multum autem confert illud, quod est causa obtinendi supernaturalem vocationem ad pœnitentiam. Deinde, talia opera non sunt efficaciora ad meritum de congruo in peccatore fideli, quem sint ad meritum de condigno in homine justo: sed in homine justo non sunt meritoria de condigno gratiæ sanctificantis, aut vitæ æternæ, ut est magis recepta doctrina, quæ requirit ad meritum, ut opus ipsum aliquo modo ex fide, et gratia procedat. Cui favet multum Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 16, ergo. Tandem, homo habens fidem, et nullo modo ex illa operans, quodammodo minus facit quod in se est, quam Gentilis bene operans sine fide : ergo non est cur per talia opera supernaturalem gratiam mereatur. Quocirca, quando in Scriptura dicuntur hæc opera, valere apud Deum ad mercerem aliquam supernaturalem, vel remissionem peccatorum : semper additur aliquid, quo significetur, talia opera debere fieri ex fide, vel motivo supernaturali, ut supra notavi. Unde recte colligit Clemens Alex., lib. 4. Strom. meritum operis ex modo, et ratione operandi pendere.

CAPUT XX.

OPERA SUPERNATURALIA PROCEDENTIA EX GRATIA NON ESSE CAUSAM PRÆDESTINATIONIS QUOAD OMNES EFFECTUS EJUS.

1. *Opus supernaturale quia gratia priori progrediens est causa subsequentis.*—Diximus de operibus naturalis ordinis : jam superest dicendum de operibus ordinis supernaturalis, quæ in re ipsa, et in executione ab aliqua gratia supernaturali, saltem vocatione, et gratiæ cooperatione procedunt. De quibus operibus constans est unum opus, quatenus a priori gratia procedit, posse esse causam, et rationem subsequentis gratiæ, atque hoc modo posse ex parte talis operis dari causam alicujus effectus prædestinationis : nam primus effectus potest esse causa secundi, et secundus tertii, et sic de reliquis. Ex quo videbatur facilis resolutio de tota prædestinatione, scilicet non posse habere causam. Quia necesse est, ut primum supernaturale opus procedat ex gratia aliqua, nempe ex vocatione: ergo procedit ex aliquo effectu priori prædestinationis, quia gratia illa, a qua procedit, est effectus prædestinationis, ergo opus illud non potest esse causa illius gratiæ, quia non potest esse causa suæ causæ: ergo non potest esse causa totius prædestinationis, quoad omnes effectus ejus.

2. *Ratio ancipitem reddens quæstionem.*—*Tribus modis opus ex gratia proficiscens meritorium esse potest.*—Hæc ratio videtur demonstrare quod intendit : nihilominus tamen inter theologos sunt variæ opiniones de hac re, fundatæ fortasse magis in modo loquendi de prædestinatione, vel effectibus ejus, quam

in re ipsa, si in significatione et effectibus prædestinationis conveniamus. Tribus ergo modis intelligi potest, opus procedens a gratia esse meritorium prædestinationis, quoad omnes effectus ejus. Primo de opere consequente ad unam gratiam, et quatenus aliam antecedit: secundo de opere concomitante gratiam aliquam, quatenus præcise concomitans est: tertio de opere consequente gratiam, ut in re ipsa consequens est, præsupponitur autem futurum ex illa. Et juxta hos tres modos, videntur fuisse tres opiniones theologorum de hac re.

3. *Prima opinio.*—Prima dicit posse hominem mereri suam prædestinationem quoad effectus ejus, quia potest per aliquod opus a gratia procedens mereri a Deo effectus omnes gratiæ ad prædestinationem pertinentes. Quod si objicias, quia tale opus non meretur illam gratiam, a qua procedit: Respondent, gratiam illam non esse effectum prædestinationis, et ideo, licet illam non mereatur, posse mereri omnes prædestinationis effectus. Quod autem illa gratia non sit effectus prædestinationis, declarant, quia est communis reprobis, et prædestinatis, unde signum est, non esse ex prædestinatione, sed ex communi providentia gratiæ. Nec refert, quod illa gratia sit vocatio efficax, quia etiam vocatio efficax quoad aliquem effectum potest esse in reprobo, quod autem in eo non procedat ad ulteriores effectus, est culpa ejus: e contrario vero, quod in prædestinato ulterius procedat, habet causam ex parte ejus cooperationis cum gratia, et ideo simpliciter datur in eo causa prædestinationis, quoad effectus ejus, quatenus tales sunt.

4. *Pro hac sententia fundamentum stabilitur.*—Hanc sententiam possunt facile defendere, qui non putant elegisse Deum efficaciter prædestinatos ad gloriam ante prævisa merita, non possunt consequenter dicere, effectus gratiæ, qui in prædestinato fiunt ex sola antecedenti voluntate salvandi omnes, non esse effectus prædestinationis, ac proinde illam gratiam posse esse principium merendi prædestinationis effectus. Atque ita videntur sensisse Ocham et Gabriel, in 1, dist. 14, quoad eos homines, quos putant salvari, etiamsi præelecti non fuerint, vel (ut ipsi loquuntur) etiamsi prædestinati non fuerint ante merita. Catherinus, licet, in libris de Prædestinatione, in re idem sentiat, tamen non vult vocare prædestinatos eos, qui salvantur sine præelectione ante prævisa merita: et ideo non ponit in eis causam prædestinationis, cum nec prædestinationem in eis admittat: tamen, si illam cogatur admittere, non poterit non eodem modo sentire de causa ejus. Tamen isti auctores non videntur agnoscere alium effectum prædestinationis, qui sub meritum cadat, præter glorificationem: hanc tamen putant sufficere, quia prædestinationem vocant solum efficax propositum dandi gloriam. At vero S. Bonaventura 1, d. 41, art. 1, quæst. 1 et 2, videtur admittere causam prædestinationis etiam quoad effectus gratiæ, quam causam ponit in aliquo merito saltem de congruo. De quo merito dicit in 4, d. 15, art. 1, quæst. 5, debere procedere ex aliquo auxilio gratiæ: et ideo videtur in alio loco supponere illud auxilium non esse effectum prædestinationis, nam propterea dicit, opus ab illo auxilio procedens posse esse causam prædestinationis quoad proprios effectus gratiæ et gloriæ. Et in hanc sententiam videntur inclinasse Alensis, 1, part., quæst. 28, membr. 3, ut infra notabo. In eamdem videtur incidere Javellus, tractatu de hac materia addito ad 1 part. D. Thomæ.

5. *Inter prædestinatos et reprobos discrimen Augustini.* — Fundamentum hujus sententiæ pendet ex alio de electione ex prævisis meritis, et ideo illo sublato, non habet verisimilitudinem hæc opinio. Nam supposita intentione Dei efficaci salvandi prædestinatum, certum est omnia dona gratiæ, quæ ab illa intentione procedunt, esse effectus prædestinationis: sed in hominibus prædestinatis omnis gratia, per quam cum effectu salvantur, procedit ab intentione efficaci salvandi illos, ergo est effectus prædestinationis: ergo etiam primum auxilium, et prima vocatio est hujusmodi effectus. At non potest prædestinatus mereri illud primum auxilium per opus procedens ab ipso, ut dicti auctores fatentur: ergo nec potest per tale opus mereri prædestinationem suam. Quæ ratio absolute considerata habet magnum fundamentum in Paulo, Rom. 8, dicente: *Quos prædestinavit, hos et vocavit, quos autem vocavit, hos et sanctificavit, et quos sanctificavit, hos et glorificavit.* Nam in his verbis clare docet, in prædestinatis omnem seriem gratiarum, a vocatione ipsa esse prædestinationis effectus. Imo Augustinus fere præcipuam differentiam inter prædestinatos, et reprobos *in alta*, *et secreta vocatione* ponit. Igitur cum omnia merita prædestinati sint a vocatione, et vocatio sit effectus prædestinationis, non potest prædestinatus sibi esse causa omnium effectuum prædestinationis, per opus a vocatione ipsa procedens.

6. *Secunda opinio.*—Est ergo secunda opi-

nio, quæ in ipso opere bono a vocatione supernaturali procedente duo considerat, unum est gratiæ influxus, aliud est cooperatio liberi arbitrii : fateturque illud opus, prout est a gratia, non esse causam prædestinationis, quia est effectus ejus : affirmat tamen nihilominus, ipsam cooperationem liberi arbitrii, non ut priorem, nec ut posteriorem gratia efficaci, sed ut est simul cum ipsa, esse aliquo modo rationem prædestinationis, non ut proprium meritum, sed saltem ut conditionem sine qua non. Quia illa cooperatio, ut sic, non est gratia, sed proprius influxus liberi arbitrii : ergo non est effectus prædestinationis, sed proprius ipsius hominis : ergo ex hac parte non repugnat illi esse aliquo modo causam prædestinationis. Aliunde vero illa cooperatio est saltem conditio, sine qua nulla gratia est efficax : ergo sine illa nulla gratia est effectus prædestinationis, ergo est aliquo modo ratio omnium effectuum prædestinationis, ut tales sunt, saltem ut conditio sine qua non. Hic videtur fuisse discursus Aureoli 1, dist. 40, art. 1 et d. 41, art. 1, et Echii in opusculo, de Prædest. Centur. 3, num 2 et sequentibus Henricus vero quodlib. 4, quæst. 11 et quodlib. 8, quæst. 5, eumdem modum causalitatis libero arbitrio tribuens videtur ponere illum non in cooperatione positiva, sed in sola non repugnantia, seu non resistentia liberi arbitrii. Atque hanc opinionem hoc posteriori modo intellectam videntur hoc tempore exitasse quidam moderni scriptores, qui dicunt, Deum dare prædestinatis auxilium efficax proprium prædestinatorum : quia ipsi libere non repugnant auxilio sufficienti, quod auxilium etiam reprobis datur, et ideo non videtur esse prædestinationis effectus, sed communis providentiæ gratiæ.

7. *Hæc opinio rejicitur. — Cooperatio tribus modis conferri potest. — Primo modo.* — Verumtamen opinio hæc in nullo sensu ex dictis verisimilis est, aut probabilis. Et primum loquendo de cooperatione positiva liberi arbitrii cum auxilio gratiæ, licet negari non possit, quin talis cooperatio sit aliquo modo causa aliquorum effectuum prædestinationis : quod vero si causa, vel conditio concomitans, ob quam dentur omnes prædestinationis effectus, dici nullo modo potest. Utrumque declaratur, nam illa cooperatio potest comparari vel ad terminum ab illa productum et effectus ab illo resultantes, vel ad influxum gratiæ actualis cooperantis et adjuvantis ipsum liberum arbitrium, vel ad excitantem gratiam, quæ ante talem influxum liberi arbitrii necessario præcedit, vel tempore, vel saltem natura. Primo modo influxus ille liberi arbitrii causa est actus, seu termini producti per ipsam, causalitate aliquo modo physica, eo nimirum modo, quo actio est causa sui termini : ita enim influxus ille ad illum actum comparatur. Quia influxus ille nihil est aliud, quam actio, qua fit actus ille amoris, vel alius similis ab ipso libero arbitrio. Unde ipsum liberum arbitrium est causa physica in suo genere illius influxus, ut ab ipso libero arbitrio est : sicut principium agendi est causa actionis : et consequenter mediante illa actione, est causa termini, per modum principii : ipsa vero actio est causa lato modo, per modum actionis. Quia vero actus ille potest esse meritum, vel dispositio ad alios effectus gratiæ, ad ultimum effectum prædestinationis conducentes, ideo moraliter loquendo, illa cooperatio liberi arbitrii ad talem actum est causa, vel concausa subsequentium effectuum gratiæ : et ita potest esse causa plurium effectuum prædestinationis.

8. *Secundo modo confertur.*—Præterea, cooperatio liberi arbitrii comparata ad causalitatem, seu concausalitatem gratiæ adjuvantis, recte potest dici conditio, sine qua tale gratiæ auxilium actuale non daretur homini : unde quatenus auxilium illud actuale est effectus prædestinationis, dici potest ex hac parte, dari aliquam rationem, causam, vel conditionem ex parte hominis suæ prædestinationis quoad aliquem effectum ejus, et consequenter etiam quoad alios effectus, qui ex illo consequuntur. Non intercedit autem ibi propria ratio causæ, etiam moralis respectu actualis influxus gratiæ cooperantis, quia in re ipsa non est distinctio inter influxum liberi arbitrii et cooperantis gratiæ, sed est una indivisibilis actio ab utroque principio simul procedens, et ideo non potest esse in re causalitas unius in alterum influxum, ratione distinctum, nec etiam ipsum liberum arbitrium potest dici causa actualis influxus gratiæ, formaliter loquendo de illo, ut influxus gratiæ est, quia sub illo respectu non est a libero arbitrio, sed a gratia. Dicitur ergo ipsum liberum arbitrium concausa gratiæ, sine qua gratia ipsa non influit in talem actum : et eadem ratione ipse influxus liberi arbitrii dici potest conditio, sine qua non datur actualis influxus talis gratiæ. At vero hoc non satis est, ut illa cooperatio liberi arbitrii dicatur conditio sine qua non totius prædestinationis, quoad omnes ejus effectus, quia præter hunc effectum, vel auxilium gratiæ sunt necessaria alia ad integrum prædestinationis effectum, et non potest

illa cooperatio dici conditio necessaria ad omnes alios effectus, ut ex sequenti puncto patebit.

9. *Tertio modo fit comparatio.*—Tertio ergo potest comparatio fieri ad gratiam excitantem, quæ ante illam cooperationem liberi arbitrii necessario supponi debet : at respectu illius non potest cooperatio esse causa, nec conditio concomitans, quia est subsequens, imo revera est effectus ipsiusmet gratiæ excitantis, non solum ut transit in adjuvantem et cooperantem (quo modo dici potest saltem concausa) sed etiam ut præveniens, ac excitans est. Nam Deus vocando hominem est causa trahens illum et inclinans ad consensum, ergo per vocationem est causa consensus, etiam ut est a libero arbitrio : licet enim non sit causa necessitans, vel omnino prædestinans voluntatem, ita ut non possit resistere, tamem est causa de se inducens et movens. Unde, quando liberum arbitrium cedit gratiæ vocanti, in vocationem merito refunditur talis effectus, ut in causam. Atque ita loquitur Scriptura : *Faciam, ut faciatis. Dabo vobis cor carneum. Crediderunt omnes quorum Deus aperuit corda.* Quæ omnia et similia dicuntur ratione vocationis et prævenientis auxilii. Ergo cooperatio liberi arbitrii non potest esse causa, nec conditio præsupposita ex parte hominis ad omnes prædestinationis effectus.

10. *Duplici modo vis rationis effugi potest.—Prior modus —Posterior modus excluditur.*—Duobus modis fugi potest vis hujus rationis. Primo negando, illam gratiam excitantem, ut sic esse effectum prædestinationis. Sed hoc incidit in primam opinionem modo impugnatam, idque esse falsum ex dicendis infra de effectibus prædestinationis magis constabit. Secundo confitendo esse illam conditionis dari tale auxilium præveniens. At hoc incidit in tertiam opinionem statim tractandam et impugnandam : quia, licet illa cooperatio possit esse ratio talis auxilii per modum finis et effectus, propter quem datur, non tamen per modum conditionis, vel dispositionis ex parte hominis prærequisitæ vel simul positæ.

11. *Objectio.—Responsio.*—Dices, licet illa cooperatio non sit conditio necessaria ad tale auxilium excitans secundum se, est tamen necessaria conditio ad illud ut efficax est, quia sine illa non potest esse efficax : ergo sub ea ratione non datur tale auxilium, nisi cum tali conditione, sed sub hac ratione efficacis auxilii est effectus prædestinationis et non alias : ergo illa cooperatio recte dicitur conditio sine qua non primi auxilii gratiæ, ut est prædestinationis effectus. Respondeo imprimis, auxilium illud excitans, non solum sub illa denominatione efficacis, sed etiam absolute et secundum se totum esse prædestinationis effectum, quia totum procedit ab intentione efficaci dandi gloriam tali homini, neque prius intelligitur dare sub una ratione, quam sub alia, ut magis possit habere causam ex parte hominis sub una, quam sub alia ratione. Deinde, vel illud auxilium denominatur efficax solum ab actuali actione, id est, quia actu facit et sic non consideratur ut excitans est, sed ut adjuvans : nos autem consideramus illud priori ratione et sic inquirimus illius causam ex parte hominis et non invenimus. Unde si auxilium illud denominetur efficax, ut excitans est, sic non includit cooperationem liberi arbitrii intrinsece (ut sic dicam) sed terminative tantum, quia respicit illam et dicit habitudinem ad illam, ut actu consequendam : et ita non respicit illam ut causam, nec ut conditionem simultaneam, sed ut finem et effectum futurum. Ac proinde non potest influxus liberi arbitrii ut simultaneus cum gratia esse ratio totius prædestinationis quoad effectus ejus.

12. *Eodem discursu illa conditio negativa oppugnatur.* — Similis fere discursus fieri potest de conditione illa negativa, vel privativa, quæ *non repugnantia*, seu *non resistentia* vocatur. Nam hæc etiam supponat, necesse est aliquam prævenientem gratiam, vel vocationem, cui homo non resistere, vel resistere dicatur. Quia ante omnem vocationem et impulsum, licet homo non operetur, non potest dici resistere, eo quod nihil agat, tum quia neque agere potest nondum excitatus, tum quia non habet, cui resistat. Ergo illa non resistentia supponit vocationem gratiæ, ergo non potest esse ratio illius, nec conditio concomitans, quia simpliciter posterior est: at illa vocatio est effectus prædestinationis, ut ostensum est, quia procedit ex intentione efficaci salvandi electum: ergo illa non resistentia non potest dici ratio omnium effectuum prædestinationis.

13. *Secunda ratio.* — Præter hanc vero rationem sumptam per comparationem ad præcedens auxilium, fieri possunt aliæ evidentiores respectu subsequentium vel concomitantium gratiarum. Secundo igitur argumentor, quia ista non repugnantia vel est prior natura et causalitate, quam cooperatio positiva, tam liberi arbitrii quam gratiæ, vel est omnino concomitans. Hoc secundum non potest dici consequenter, quia si in illo eodem signo naturæ

voluntas jam cooperatur, non potest intelligi, in eodem non resistere per meram privationem, sed per positivam formam quæ formaliter excludit resistentiam. Si autem illa non resistentia est prior, vel est a solo libero arbitrio per vires suas suspendente actum contrarium, quod videtur esse in naturali potestate ejus, et sic usus aliquis saltem privativus liberi arbitrii per solas vires ejus sine adjutorio gratiæ, esset ratio totius prædestinationis: quod dici non potest, ut constat ex dictis contra Pelagium et reliquias ejus. Vel ille usus est ex aliquo auxilio concomitantis gratiæ, et sic procedunt de illo usu privativo rationes factæ de cooperatione positiva: et additur difficultas intelligendi, qualis sit hic usus, et quale sit adjutorium gratiæ concomitantis ad illum necessarium.

14. *Contra eadem tertia oppugnatio.*—Unde argumentor tertio, quia in illo signo priori secundum ordinem naturæ, in quo dicitur voluntas non resistere, vel potest jam tunc pro eodem priori positive cooperari, vel non jam si non potest operari pro illo signo, nec resistere, necnon resistere pro illa dicenda est: quia resistentia ut sit libera, supponere debet potestatem resistendi et non resistendi pro illo eodem signo, pro quo dicitur quis resistere, vel non resistere: ergo supponit potestatem operandi et non operandi. Si autem pro illo eodem signo habet potestatem operandi seu cooperandi cum auxilio Dei, eo ipso quod non cooperatur, resistit, ut saltem non facit, quod in se est cum auxilio: imo ex parte sua reddit pro tunc inefficacem gratiæ vocationem, nam intentioni efficaci finis non solum repugnat deviatio in alium finem, vel in media dissentanea tali fini, sed etiam non uti mediis necessariis ad talem finem: ergo illa pura privatio seu carentia actionis tam cooperantis, quam repugnantis vocationi, non potest esse ratio obtinendi auxilium novum efficax, vel alios effectus prædestinationis, imo de se est sufficiens causa, ob quam Deus negat ulteriorem gratiam. Omitto alia multa, quæ contra hanc sententiam sic intellectam de negativa præparatione seu conditione dici possunt: quia in libro tertio de Auxiliis, capite decimo tertio, late tractavi.

15. *Tertia opinio.* — Venio ad tertiam opinionem, quæ rationem prædestinationis, quoad primum effectum gratiæ, ponit in bono usu ejusdem gratiæ, subsequente et futuro a libero arbitrio, non solo, sed ab ipsa gratia adjuto. Dico *quoad primum gratiæ effectum*, quia in subsequentibus effectibus non oportet recurrere ad usum subsequentem, seu posteriorem, sed ad concomitantem, vel ad priorem, ut ex dictis contra duas opiniones constat. Nam supposita vocatione, quæ necessario antecedit omnem liberum usum gratiæ, actualis gratia adjuvans datur homini non sine suo libero influxu: et sic potest ex parte hominis intelligi aliqua conditio necessaria ad talem gratiam recipiendam illam concomitans, et omnino simultanea illi. Quando autem homo cum Dei adjutorio efficit bonum actum, per illum aliquo modo jam mereri potest, vel impetrare ulteriorem gratiam, et sic ulterius procedere usque ad finem prædestinationis. Igitur de vocatione ipsa est tota difficultas tacta in præcedentibus opinionibus, ad quam hæc tertia opinio respondet: Deum, priusquam det talem vocationem, prævidere an homo sit bene usurus illa, necne: et quando videt bonum usum futurum, ratione illius et in præmium ejus, dare homini vocationem: et ita primam rationem prædestinationis, quoad primum effectum supernaturalem ejus positum esse in bono usu futuro.

16. *Error Massiliensium.*—Existimant vero aliqui hanc fuisse sententiam Massiliensium: et ex parte fortasse ita est, tamen illi pejus errabant, tum quia non loquebantur de bono usu libertatis cum auxilio gratiæ, sed contenti erant solo usu liberi arbitrii per puras vires suas, ut ex illo rationem sumerent vocationis; tum etiam, quia non solum loquebantur de bono usu reipsa aliquando futuro, sed etiam de illo qui nunquam futurus est, sed futurus fuisset, si homo viveret: nam inde etiam sumebant rationem, ob quam infans prævenitur gratia baptismi, in qua statim moritur, et effectum ultimum prædestinationis consequitur. Hæc autem duo sententia hæc non admittit. Priori autem sensu solet hæc opinio tribui Alberto in 1, dist. 41, art. 2, ad 3. Sed apud illum nihil invenio, quod ad rem præsentem faciat. Præterea refertur in eamdem sententiam Alensis, 1 part., quæst. 28, membr. 3, art. 3, ubi inquirit an præscientia boni usus futuri sit ratio prædestinationis : et respondet affirmando : unde videtur in hanc sententiam inclinare, præsertim ad 2 et 3. Difficile autem creditu est, quod loquatur in sensu declarato: et quod sentiat, primam vocationem dari prædestinato ex meritis processuris ab ipsamet vocatione, cooperante libero arbitrio, ita ut ipsamet vocatio sit præmium talis meriti seu boni usus futuri ex illa. Nam idem Alensis, 3 part., quæst. 69,

membr. 5, art. 2, § 3, docet principium meriti non cadere sub idem meritum, ideoque primam gratiam non dari ex merito, quod maxime verum est de gratia omnino prima, ut est vocatio. Quod si in re ipsa non datur ex merito, multo minus poterit prædestinari ex merito, ut jam dicam. Itaque forte loquitur ibi Alensis, de bono usu gratiæ futuro in tempore respectu æternitatis, id est, de meritis prævisis ante voluntatem dandi præmium gloriæ, vel illius gratiæ, quæ potest cadere sub aliquod meritum. Unde licet in solutione, ad 2, absolute loquatur de collatione gratiæ: tamen non oportet, ut sub gratia includat primam vocationem, sed solam illam gratiam, antequam potest meritum antecedere.

17. *Opinio quorumdam.*—Quidquid vero sit de antiquorum opinione, quidam theologi contendunt hanc opinionem ascribere omnibus theologis qui asserunt, Deum antequam aliquem ad beatitudinem eligeret, vel hanc aut illam vocationem dare unicuique statueret, prævidisse, qualiter singuli tali vocatione, vel tali, in singulis opportunitatibus essent usuri. Nam hinc colligunt, eos ponere præscientiam boni usus futuri gratiæ ante prædestinationem, ac proinde illum bonum usum sic prævisum esse rationem, ob quam Deus vult dare totam gratiam, etiam vocationem primam et congruentem, atque ita esse causam prædestinationis. Et patet, quia nos supra diximus, scientiam illam conditionatam boni usus futuri fuisse conditionem, sine qua voluntas divina dandi talia auxilia non esset prædestinationis, sed generalis providentiæ. Item ex dictis sequitur, liberam cooperationem futuram sub tali conditione fuisse conditionem, sine qua non esset in Deo talis scientia conditionata, quia res non est futura, quia præscitur, sed præscitur, quia futura est: ergo futuritio supponitur ut conditio necessaria ad præscientiam, et præscientia ad prædestinationem: ergo de primo ad ultimum bonus usus futurus est ratio totius prædestinationis, saltem ut conditio necessaria. Sed in æquivoco laboratur, quia hæc scientia solum ponitur a nobis, ut conditio necessaria ex parte Dei prædestinantis, non ut moveat ipsum ad prædestinandum per modum meriti, sed ut possit gratis intendere finem prædestinationis per talia media: quod longe diversum est.

18. *Prima assertio.* — *Prima vocatio et exordium salutis gratis nobis impertitur.* — Dicendum ergo imprimis est, primum gratiæ auxilium, seu vocationem supernaturalem, etiam congruam, seu qualiscumque illa est, non dari homini in tempore ex meritis prævisis, etiamsi supernaturalia futura sint. Hæc assertio licet non videatur tam certa, sicut est certa alia similis contra Semipelagianos, nihilominus est satis certa ex definitionibus Conciliorum dicentium, hanc primam gratiam gratis dari, quia initium justificationis non cadit sub meritum : nec distinguunt de merito fundato in gratia, vel in sola natura, nec de merito antecedente, vel subsequente, sed absolute excludunt meritum. Quod de omni merito intelligi necesse est, quia alias non daretur gratis, si propter prævisa merita daretur. Sicut respectu Christi non est data gratis antiquis Patribus prima justificatio et peccatorum remissio, quia data est ex meritis Christi futuris et prævisis. Quod autem prima vocatio et exordium salutis gratis, et sine merito detur, docent Concilium Arausicanum, cap. 25, Tridentinum, sess. 6, cap. 5; estque valde notandum, quod, cap. 8, idem Concilium declarat, justificationem gratis homini dari, quia ante illam nullum meritum præcedit, quasi certum supponens, merita, quæ subsequuntur, non esse merita præcedentis gratiæ, a qua procedunt. Quam doctrinam late confirmat Augustinus, libris de Prædest. Sanctorum et Epist. 105 et 107.

19. *Ratio hujus assertionis stabilitur.*—Ratio autem a priori est, quia principium meriti non cadit sub meritum, sed illa vocatio est fundamentum totius meriti futuri ex bono usu illius, quia verum meritum, de quo agimus, et de quo illa opinio loquitur, fundatur in gratia præveniente et consequenter etiam in adjuvante : ergo non potest gratia illa prima in re ipsa dari ex merito futuro ex ipsa. Major communis est theologorum, ut supra ex Alensi retuli et idem constat ex D. Thoma et Scriptoribus 1, 2, quæst. 114, art. 5, et patet ab incommodis, quia alias dici posset, primam gratiam sanctificantem et peccati remissionem dari ex merito de condigno, non præcedente, sed subsequente et futuro præviso. Item alias gratia unionis data fuisset humanitati Christi ex infinitis meritis ab illo futuris. Hæc autem absurda sunt, alioqui jam revera nulla esset gratia, nam *si ex operibus, jam non est gratia.* Ratio vero illius axiomatis est, quia nullus effectus est causa suæ causæ : meritum autem est effectus illius gratiæ a qua procedit, ergo non potest esse causa ejus, ergo non potest esse meritum ejus, quia meritum est causa præmii. Major patet, quia effectus est posterior sua causa, causa autem est prior : non potest au-

tem idem esse prius et posterius respectu ejusdem, præsertim in eodem genere causæ efficientis, in quo causa est prior ordine naturæ, seu præsuppositionis in existendo : meritum autem a gratia est, ut a causa efficiente, et meritum est causa præmii, etiam in genere efficientis.

20. *Objectio.* — Dici vero potest, causalitatem meriti non esse proprie effectivam, sed solum metaphorice et moraliter, et ideo necessarium non esse, ut meritum semper re ipsa antecedat in existentia ad præmium, sed satis esse, quod futurum prævideatur. Atque ita opus prævisum ut futurum ex tali principio, posse esse meritum, propter quod illud ipsum gratiæ principium homini conferatur : simulque in executione posse illam gratiam esse causam efficientem propriam et physicam talis operis meritorii. Exemplum vulgare est, quia rex potest date alicui homini arma et equum, quibus militet, et nihilominus dare illa, in præmium et mercedem futurorum laborum militiæ, quia potest dare anticipatam solutionem futuri laboris, etiamsi labor ille in re ipsa futurus sit ab illa re, quæ pro pretio datur, tanquam ab instrumento, vel principio talis operis. De Christo etiam Domino scimus, multas gratias datas esse hominibus propter merita ejus, antequam fierent, solum quia prævisa erant. Estque probabile, Patres antiquos meruisse de congruo Christi Incarnationem, etiamsi Incarnatio ipsa, ut prævisa, fuerit primum principium et fundamentum totius meriti quorumcumque hominum.

21. *Solvitur.* — Respondetur, nunc non disputari a nobis, an fuerit de potentia absoluta possibile, dari primam gratiam in præmium boni usus futuri cum auxilio ejusdem gratiæ. Aliqui enim ita affirmant, vel quia repugnat, gratiam non esse gratiam, quod haberet, si daretur ex meritis, vel quia non potest esse causa et effectus in eodem genere, respectu ejusdem, nec etiam simul prius et posterius. Mihi autem hæ rationes non ostendunt implicationem contradictionis. Non quidem prior, quia licet donum primæ gratiæ essentialiter sit donum, vel auxilium supra naturam, non tamen est illi essentiale, ut detur gratis et absque intuitu alicujus meriti, nam hoc pendet ex libertate dantis. Nunc enim prima gratia habitualis non datur peccatori mere gratis, nam respectu Redemptoris datur ex justitia illius : respectu vero recipientis datur ex aliquali dispositione, vel merito de congruo, fundato in priori gratia auxiliante, posset autem sine utroque respectu dari a DEO mere liberaliter, et tunc reciperet aliam denominationem gratiæ in ratione gratuiti doni. Primum ergo gratiæ auxilium, licet nunc sit omnimoda et perfectissima gratia respectu recipientis in ratione gratuiti doni, posset tamen DEUS alio modo illud dare, et illam denominationem gratuiti in illo dono mutare. Nec fortior demonstratio est altera ratio, ut argumentum factum probat. Quia, licet late loquendo, causalitates illæ sint ejusdem generis, tamen in modo et specie sunt diversæ : et ideo non est contradictio, quod illa duo sint sibi invicem causæ illis modis diversis : de qua re in materia de Incarnatione nonnulla dixi, et in materia de merito alia dicenda sunt. Quidquid vero sit de illa quæstione de possibili, de facto et de lege ordinaria certum est, illam primam vocationem esse puram gratiam. Qua veritate supposita, optime infertur non dari ex meritis quibuscumque. Imo etiam et lex ordinaria, ut meritum in re ipsa debeat antecedere præmium, solumque in Christo ob specialem rationem et infinitatem meriti, fuisse aliqua ex parte in hac lege dispensatum : quod non est in consecutionem trahendum, nec sine auctoritate cogente extendendum.

22. *Secunda assertio.* — Dico ergo ulterius, non dari causam, aut rationem totius prædestinationis, quoad omnes effectus gratiæ, qui in prædestinato fiunt, quæ in bono usu ejusdem gratiæ fundetur. Probatur, quia quod non datur ex meritis, non potest prædestinari ex meritis, tum quia ita prædestinatur, sicut dandum est, et ita datur, sicut dari prædestinatum est. Quamvis enim non valeat illatio e converso, si collatio alicujus doni in tempore fiat ex meritis, etiam prædestinationem ejus ex æternitate factam esse ex meritis prævisis, ut supra tactum est et in sequentibus capitulis ex professo ostendam : nihilominus contrario modo valet illatio : donatio in tempore est gratuita et fit sine intuitu meriti : ergo in æternitate prædestinatio, seu voluntas dandi tale donum fuit gratuita et non intuitu meriti. Ratio est, quia prius est velle dare, quam dare, et velle se habet ad modum actus imperantis : dare ut actus imperatus : velle ut causa, dare ut effectus. Unde fieri recte potest, ut actus voluntatis talis sit, quod in se comprehendat voluntatem dandi et procurandi alicui meritum : quæ tamen voluntas gratuita sit, et non ex merito : imo et meritum ipsum procurari potest per media, quæ non sunt ex merito, sed gratuito donentur. At vero e converso, si do-

natio in re ipsa futura est gratis et sine merito, necesse est, ut voluntas dandi sit etiam gratuita et absque merito, quia si Deus in tempore daturus est gratis et absque merito, necesse est ut ab æterno voluerit dare gratis et sine merito, ponendo hunc modum ex parte objecti, quia oportet ut ab æterno velit non tamen actionem, sed etiam modum ejus, quia utrumque pertinet ad directam et efficacem voluntatem ejus. Ergo ulterius necessarium est, ut ex parte actus voluerit dare mere gratis, et non ex motivo alicujus meriti prævisi. Probatur hæc consequentia, in qua est tota differentiæ ratio, quia voluntas est causa efficax ipsius donationis, ergo, si daretur ex parte hominis meritum ipsius voluntatis divinæ de dando sibi aliquo dono, a fortiori daretur de ipsomet dono et collatione illius, nam quod est causa causæ efficacis et primæ originis (ut sic dicam) collationis talis doni, a fortiori est causa voluntatis dandi. Sic oratio, quæ impetrat voluntatem dandi, impetrat donationem, imo non potest donatio melius impetrari, quia nec potest aliter fieri, nisi voluntate donandi, nec potest non fieri, si voluntas efficax habeatur et potestas supponatur.

23. *Objectio.*—*Respondetur.* — Dices, etiam e converso qui meretur donationem, merebitur necessario voluntatem dandi, cum donatio fieri non possit, nisi voluntate. Respondeo, recte inferri aliquam voluntatem executivam esse ex merito, non tamen omnem voluntatem, a qua illa donatio ducit originem : potest enim aliqua esse ante meritum ut explicatum est : at vero e contrario, si donatio in re ipsa gratis sit, nulla voluntas, a qua talis datio procedat, potest esse ex merito : quia si prima radix esset ex merito, jam totum consequens esset ex merito. Hac ergo ratione ex hoc principio certo, quod initium salutis non est ex merito, cum eadem certitudine sequitur, prædestinationem illius initii non esse ex merito : et in hoc saltem sensu certissimum est, prædestinationem totam, quoad effectus gratiæ ejus non esse ex prævisis meritis, etiam futuris ab ipsa gratia.

24. Imo si res attente expendatur, evidentius, id est, de prædestinatione ipsa, quam de datione, in ordine ad talia merita futura ex ipsa gratia. Quia respectu donationis primæ gratiæ fortasse non implicaret dari ut præmium futuri effectus sui, si revera non absolute donaretur, sed dependenter a futuro effectu, et quasi sub conditione illius : ita ut opus subsequens jam non haberetur dignum alio præmio, sed illo anticipato censeretur satis persolutum. At respectu prædestinationis, seu primæ voluntatis dandi tale donum, implicare videtur haberi ex merito futuro, ut alibi latius declaravi. Quia, ut aliqua voluntas habeatur ex merito, debet saltem esse prævisum meritum ut absolute futurum, ergo et principium ejus : non potest autem esse futurum, nisi voluntate DEI dandi donum illud a quo futurum est tale meritum : ergo ante prævisum meritum necesse est supponi in DEO talem voluntatem : ergo talis voluntas non potest esse ex merito, nec in reposito, quia non est, nec præviso, quia est ante prævisionem. Illa autem voluntas est prædestinativa : non potest ergo prædestinatio illius doni esse ex meritis ab illo futuris.

25. *Hieronymi expositio.* — Atque ita optime confirmatur hæc veritas ex illo Pauli ad Ephesios 1 : *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti in conspectu ejus in charitate.* Addita ponderatione Hieronymi in eum locum, et Augustini, de Prædest. sanct., cap. 17 et 18, non elegisse nos Deum, qui eramus sancti, sed ut essemus sancti. Fuit ergo sanctitas finis electionis, non ratio, vel diversæ sunt, ut contrarias dicant habitudines, et requirant conditiones inter se repugnantes. Nam finis non supponitur futurus, ut intendatur : sed per intentionem ordinatur ut sit futurus. Quod autem movet per modum meriti : supponitur ut jam præsens, vel saltem ut futurum, et præcognitum. Cum ergo Deus nos elegit, ut essemus sancti, nondum præviderat nos futuros sanctos, sed hoc ipsum, nos eligendo, ordinavit. Atque eodem modo legit, et ponderat Concilium Arausicanum, capite 25, verba Pauli 1, Tim. 1 : *Misericordiam consecutus sum, ut fidelis essem* : quia non dixit, *eo quod fidelis essem*, sed, *ut essem*. Quia vero in Paulo non invenitur expressa illa particula, *ut fidelis essem*, videtur Concilium tacitam interpretationem adjunxisse. Ait enim Paulus : *Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate, super abundavit autem gratia Domini nostri cum fide.* Ergo, ut haberet hanc gratiam, misericordiam consecutus est, non quia jam fidem haberet. Unde iterum subjungit Paulus aliud æquivalens : *Ideo misericordiam consecutus sum, ut in me primo ostenderet Christus Jesus omnem patientiam ad informationem eorum, qui credituri sunt ille in vitam æternam.* Vocatus est ergo ad fidem ad ostensionem gratiæ, et liberalitatis Dei erga rebelles, vocat enim illos, ut fiant fideles, et sancti,

non quia futuri erant tales. Non ergo propter opera futura etiam ex gratia : nam talia opera supponunt fidem, et conferunt veram sanctitatem ; sunt ergo illa opera finis aliquo modo saltem proximus seu intermedius prædestinationis, non ratio aut meritum.

26. *Ultima assertio.* — Hinc tandem dico, licet ante prædestinationem necessario supponatur in Deo ordine rationis præscientia futurorum operum ex gratia, sub conditione, si talis gratia detur, non tamen supponi absolutam præscientiam eorum, ideoque talia opera posse esse, et necessario esse causam prædestinationis (quoad primum effectum gratiæ ejus) per modum finis, non tamen per modum meriti, aut conditionis moventis Deum ad dandum talem effectum. Hæc assertio ex parte jam probata est, et facile est, unam partem ex alia inferre. Nam imprimis, ante voluntatem dandi primam gratiam, seu vocationem, supponi in Deo præscientiam operis futuri ex tali vocatione, si detur, et in primo libro est tactum, et in aliis libris de scientia Dei generatim est demonstratum ex Scripturis et Patribus. Mihique nunc sufficienter illud probant dicta verba Pauli, *Elegit nos, ut essemus sancti.* Nam si Deus prædestinatos elegit ad sanctitatem præscivit sane, quibus mediis illos esset, ad sanctitatem infallibiliter perducturus, alias fuisset electio sine prudentia: ergo ante illam electionem necessario supponitur illa præscientia. Quod in omni opinione, ita necessario dicendum esse in primo libro est ostensum. Neque ex hac præscientia sequitur, illud bonum sic præscitum sub conditione esse meritum auxilii prævenientis, quod ad illud datur, vel prædestinationis ejus : sed solum sequitur esse rationem per modum finis. Ut enim homo pium usum suæ libertatis habeat, vult illi dare Deus tale auxilium ; dat ergo tale auxilium propter talem usum tanquam propter proximum finem. Quod ita dicendum est, quocumque modo de gratia efficaci sentiatur. Quia quod medium sit efficax tali, vel tali modo, vel magis aut minus, non variat rationem medii, et finis : ergo præscientia conditionata meritorum non infert aliud genus causæ ex parte eorum respectu prædestinationis, sive illa præscientia sit in solo auxilio, sive sit in veritate ipsa futuri eventus.

27. Præscientia autem absoluta talium meritorum antecedere non potest totam prædestinationem in quacumque sententia. Quia illa præscientia supponit præscientiam similiter absolutam futuræ gratiæ, vel vocationis, a qua profectura sunt illa merita : quia talis scientia supponit ex parte objecti absolutam futuritionem talis effectus : futuritio autem effectus supponit absolutam futuritionem principii, seu causæ ejus : illa autem causa est prima gratia, seu vocatio, quæ danda est a solo Deo per absolutam ejus voluntatem : unde, ut sit absolute futura, supponitur necessario talis voluntas: ergo illa præscientia absoluta supponit voluntatem efficacem dandi talem gratiam, quæ ad prædestinationem pertinet: ergo non potest illa præscientia absoluta antecedere totam prædestinationem. Ratio ergo discriminis inter hos duos modos scientiæ est, quia præscientia absoluta futurorum meritorum ex gratia supponit voluntatem dandi gratiam, et sic supponit aliqua ex parte prædestinationem : scientia autem conditionata non supponit talem voluntatem in DEO ut jam habitam, sed solum sub conditione si habeatur : quæ conditionalis nondum ponit in esse talem voluntatem : et ideo talis præscientia non supponit ulla ex parte prædestinationem : quin potius supponitur ad illam, et ad habitudinem finis necessaria est, et sufficit : ad aliud autem genus movendi per modum meriti, vel alio simili sufficere non potest, ut satis contra Semipelagianos disputatum est.

28. *Instantia.* — *Destruitur.* — Sed instatur, quia bonus usus futurus gratiæ est conditionata de tali effectu haberi possit. Et talis scientia est conditio necessaria, ut per voluntatem fiat prædestinatio talis hominis : ergo bonus usus futurus est conditio necessaria ad prædestinationem : ergo est causa, vel ratio motiva prædestinationis. Respondetur negando ultimam consequentiam, quia illa vox *conditio,* varie, et æquivoce in antecedenti, et consequentibus sumitur, ita ut non liceat ex illa inferre causam, seu rationem motivam prædestinationis. Cum enim in antecedenti dicitur, futuritionem contingentis effectus esse conditionem ex parte objecti necessariam ad scientiam talis futuri, verissimum id est, intellectum de conditione necessaria ex parte objecti terminativi talis scientiæ. Est enim illa scientia pure speculativa, seu cognoscitiva veritatis, et ideo supponit veritatem in objecto cognoscibili ad quam possit terminari, et illa veritas pendet ex illa conditione, vel potius in illa consistit, quia ex eo quod res est, vel non est propositio vera, vel falsa est. Atque hoc sensu frequenter dicunt sancti, quos in libris de auxiliis retuli, Deum cognoscere futura, quia futura sunt, quod in futuris malis est multo ma-

gis certum, ut significavit Concilium Valentinum sub Lothario, cap. 2 et 3. De qua re videri possunt scholastici cum Magistro in 1, d. 38, præsertim Gregorius, Richardus et Bonaventura 1, d. 40, artic. 2, quæst. 1, Altisiodorensis, lib. 1, Summæ, q. 5, cap. 9, Alensis, 1 part., quæst. 24, num. 5, Bellarminus, lib. 4, de Gratia, et libero Arbitrio, cap. 13, non est autem illam conditio propria causa, sicut terminus relationis non est causa ejus. Nec etiam dici potest motivum, quia intellectus divinus non indiget motivo extra se ad cognoscendum quidquid est cognoscibile : nam ad id satis illi est infinita vis repræsentandi divinæ essentiæ cum infinito lumine.

29. *Quomodo scientia conditionata sit conditio necessaria ad decretum prædestinationis.* — Rursus cum dicitur scientia illa conditionata, esse necessaria conditio ad decretum prædestinationis, est etiam omnino verum de conditione necessaria ex parte voluntatis, ut ferri possit in objectum suum : indiget enim præcognitione illius, quia non potest ferri in incognitum. Unde necessarium etiam est, ut omnis illa ratio, quæ in objecto appetenda seu volenda est, præscita supponatur : ideoque ut aliquid præscribatur decreto infallibili, necesse est ut præcognoscatur ita efficax, ut si adhibeatur, infallibiliter sit consecuturum effectum. Quia ergo decretum prædestinationis includit absolutam, et omnino certam directionem in finem per tale medium, ideo supponit ex parte Dei, ut conditionem, necessariam, præscientiam illam, qua novit illud medium talis vocationis infallibiliter consecuturum effectum, si apponatur. Et ob hanc causam recte dici potest, decretum prædestinationis non potuisse esse tale, id est, prædestinationis, nisi supposita illa præscientia, sine qua solum esse posset decretum generalis providentiæ, quod non necessario infallibilem directionem in finem habet. Non tamen propterea dicendum est prædestinationem habere totam suam certitudinem, vel infallibilitatem a præscientia, nam est considerare absolutam certitudinem futuri eventus, videlicet quod iste salvabitur, vel convertetur : et hæc non oritur formaliter, et proxime ex præscientia, sed ex absoluto decreto voluntatis Dei, qui potens est facere quo vult, et immutabiliter facit quod absolute decernit. Tamen radicaliter dici potest, infallibilitatem prædestinationis oriri ex præscientia illa conditionata, tanquam ex conditione necessaria, ut voluntas divina possit in absolutum illud decretum prorumpere.

30. Ex hoc autem non bene infertur ulterius, illum bonum usum gratiæ futurum, ut prævisum sub conditione, esse causam seu rationem motivam, sed solum esse conditionem, sine qua Deus non eligeret tale medium ad salvandum prædestinatum, quia sine illa conditione non esset medium efficax, id est, infallibiliter profuturum, ac proinde neque accommodatum esset ad finem prædestinationis, cum illa vero conditione est medium proportionatum. Illa vero proportio, vel conditio, ex qua pendet, ut præcognita sub dicta conditione non offertur voluntati, ut jam facta, vel facienda simpliciter, sed potius ut possibilis : nam tota illa conditionata præscientia non transcendit simpliciter ordinem rerum possibilium, et ideo sub scientia simplicis intelligentiæ clauditur. Ac propterea non movet suo modo divinam justitiam, vel gratitudinem, aut fidelitatem, aut aliam virtutem renumerativam bonorum officiorum, sed movet suo modo divinam misericordiam, bonitatem, ac liberalitatem : et ideo non est causa, vel ratio motiva, propter quam Deus prædestinat, licet sit conditio in ordine intentionis, et electionis necessaria ex parte ipsius prædestinantis, ad perfecto, et prudenti modo volendum, et eligendum.

31. *Præcipua quæstionis decisio astruitur.* — *Ratione roboratur.* — Ultimo ex dictis concluditur generalis responsio ad quæstionem propositam nimirum, ex parte boni usus gratiæ, seu cooperationis liberi arbitrii cum divina gratia, non posse dari causam vel rationem motivam totius prædestinationis quoad effectus ejus. Quæ est sententia D. Thomæ et clara D. Augustini et omnium, qui ejus doctrinam sequuntur, ut ex dictis constare potest, et a fortiori patebit ex capite vigesimo primo sequenti. Ratione etiam concluditur ex dictis : quia omnis cooperatio liberi arbitrii cum gratia, supponit aliquo modo effectum gratiæ, quia nullo modo est ex cooperatione, imo est radix et causa ipsius cooperationis : ergo licet una cooperatio ex gratia præcedente ad illam, possit esse causa ulterioris gratiæ vel excitationis : tamen non potest simili modo esse causa, vel ratio antecedentis auxilii : quod si ante illud auxilium præcedit alia cooperatio, ante hanc necesse est, ut præcedat alia excitatio : et sic procedendo, sistendum necessario est in prima gratia vocante, quæ non habeat priorem causam ex aliquo opere, vel cooperatione libera voluntatis. Illa ergo debet esse omnino gratuita, cum in subsequenti coope-

ratione niti non possit : ergo prædestinatio, ut complectitur omnes gratiæ effectus usque ad illum primum, non potest fundari in aliquo bono usu, aut cooperatione cum eadem gratia. Neque in hoc nova objectio, aut difficultas occurrit.

CAPUT XXI.

AN EX PARTE CHRISTI, VEL ALICUJUS PURI HOMINIS POSSIT DARI CAUSA PRÆDESTINATIONIS ALTERIUS QUOAD OMNES EFFECTUS EJUS.

1. Vidimus neminem posse sibi totam prædestinationem mereri, vel impetrare : reliquum est, ut videamus, an unus saltem possit alteri illam mereri. Meritum autem respectu aliorum singulari, et excellenti modo fuit in Christo, et ideo de illo peculiariter solet hæc questio tractari, et a nobis disputata est in 1. tom., 3. part., disput. 41, sect. 3 et 4, tamen quia etiam unus homo purus potest aliquo modo alteri mereri, de illo etiam hanc attigit quæstionem D. Thomæ, dict. quæst. 23, art. 8, et ideo utramque partem breviter expediemus. Habet autem hæc quæstio magnam connexionem cum aliqua infra tractanda, de modo, quo potest unus mereri alteri prædestinationem, etiam ex parte divini actus, vel electionis, quas quæstiones supra distinximus, licet confundi soleant, quia in revera ad totius materiæ comprehensionem non parum conferet, et ideo ad materiæ complementum hic etiam illas separamus : tamen in hac erimus breviores, quia tota fere difficultas præsentis quæstionis ex altera pendet, ut videbimus : sed ut hoc clarius constet, et difficultas distinctius tractetur, non erit inutile de proposita quæstione pauca dicere.

2. *Christus Dominus meruit electis omnia dona gratiæ, quæ sunt eorum prædestinationi effectus.* — Quod ergo ad Christum Dominum attinet, certum est meruisse electis omnia dona gratiæ, quæ sunt effectus prædestinationis eorum. Hoc ad minimum probatur satis ex illis verbis Pauli ad Ephes. 1 : *Qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum per JESUM Christum.* Nam ut hoc verum sit, saltem necesse est, ut media prædestinationis per Christi meritum nobis conferantur. Quod etiam significavit Paulus ibidem, paulo superius, dicens : *Qui benedixit nos in omni benedictione spirituali in cœlestibus in Christo.* Et paulo inferius significat, etiam ipsam primam vocationem dari *in Christo,* id est, virtute et meritis ejus. *In quo* (inquit) *non sorte vocati sumus,* etc. *Sorte* (inquit per metaphoram) id est, gratuita electione et voluntate Dei vocationem accepimus, tamen *in Christo,* id est, propter meritum et virtutem ejus. Quod si vocatio in illo est, consequens necessario est, ut cætera etiam dona ab illo sint. Atque ita Concilia Milevitanum, Arausicanum et Tridentinum docent, omnia dona gratiæ DEI, quibus homines præveniuntur, vel juvantur ad suam æternam salutem consequendam, ab initio justificationis, usque ad consummationem et argumentum ejus, ac perseverantiam in illa, dari nobis per Christum, ideoque illam appellant gratiam Christi, seu gratiam Dei per Christum. Et ita, licet aliquando nonnulli ex antiquis theologis de hac veritate dubitaverint, jam dubitare non licet, est enim res certissima. Cujus ratio a priori sumenda est ex summa perfectione divinæ providentiæ et excellentia amoris erga homines, et potissime erga filium suum Jesum Christum Dominum nostrum, et ex infinitate meritorum ejus, ut dicto loco latius prosecutus sum.

3. *Posita conclusio non solum intelligitur de effectibus gratiæ, qui in ipsomet prædestinato recipiuntur, sed de effectibus aliorum.* — *Probatur.*—Atque hinc colligitur, non solum esse veram conclusionem positam de effectibus gratiæ, qui in ipsomet prædestinato recipiuntur, vel proxime circa illum fiunt, sive positivi sint et interni, ut inspirationes, illuminationes, cooperationes, actus et habitus infusi et similia, sive sint positivi externi, ut applicationes Sacramentorum, prædicatio verbi Dei, objectum excitans ad bonum præsertim congruo modo et similes : sive sint externi privativi, ut impedire tentationem, auferre occasiones pravas, etc., verum etiam procedere eamdem veritatem de effectibus gratiæ, qui circa alios fiunt, quatenus ad salutem prædestinati interdum multum conferunt, ut mox dicemus. Probatur, quia ille effectus gratiæ, qui uni datur, et non solum ipsi, sed etiam alteri prodest, est effectus meritorum Christi, quia in universum omnia dona gratiæ, quæ conferuntur omnibus hominis, imo et omnibus angelis, sunt ex Christi merito, ut dict. 1, tom. disput. 42, ostendi : ergo etiam gratia, vel auxilium uni collatum, prout prodest alteri, et est effectus prædestinationis ejus, est etiam effectus meritorum Christi. Confirmatur, quia beneficium gratiæ intrinsece (ut sic dicam) collatum Stephano, ut extrinsece prosit Paulo, est magnum beneficium factum Paulo ad salutem ejus ani-

mæ conferens, ergo comprehenditur sub generali regula Pauli: *Benedixit vos in omni benedictione spirituali in cœlestibus in Christo.* Nam illa debet cum eadem universalitate respective intelligi, ut quodcumque donum gratiæ, respectu cujuscumque personæ induat rationem beneficii spiritualis ei collati, ex Christi meritis procedat. Dices, ergo etiam ipsa Incarnatio erit effectus prædestinationis hominum, nam *propter nos homines et propter nostram salutem descendit de cœlis:* quod si hoc ita est, jam non erit Christus causa prædestinationis nostræ quoad omnes effectus gratiæ, qui ex illa nascuntur: quia Christus non est causa suæ Incarnationis. Respondetur negando primam sequelam, quia Incarnatio vel non est per se primo ordinata propter redemptionem, vel salutem aliorum hominum, sed propter sese, et propter eximiam communicationem divinæ bonitatis, vel eo modo, quo est ordinata ad hominum salutem, non est peculiariter ex prædestinatione, sed ex generali voluntate redimendi homines, et ita, ut illa sit causa omnium effectuum prædestinationis singulorum hominum, non est necesse, ut ipsa etiam sit ex meritis Christi Domini, quod ex infra dicendis capite ultimo hujus libri amplius explicabitur.

4. *Unus homo potest mereri alteri prædestinationem.*—Ultimo dicendum est, unum purum hominem posse aliquo modo mereri alteri prædestinationem ejus, quoad effectum gratiæ illius, etiam quoad primum, qui in ipso prædestinato, seu circa illum sit, non tamen posse aliquem hujusmodi hominem mereri simpliciter totam prædestinationem alterius, quoad omnes ejus effectus ad divinam gratiam pertinentes, neque eo modo, quo Christus illos meruit. Prior pars communis est, eamque docet D. Thomas, dict. quæst. 28, art. 8, et 3 part., quæst. 1, art. 3, ad 4, et quæst. 6, de Veritat., art. 6, ubi in solut. ad 3, posteriori loco propositum fatetur, posse unum mereri alteri, et gratiam primam et finalem et nihilominus non mereri totam prædestinationem. Et in solut. ad 2, docet, prædestinationem Pauli fuisse hoc modo ad effectum productam per orationem Stephani. Quæ fuit etiam sententia Augustini, quæst. 2, lib. 1, ad Simplicianum, et serm. 1 et 4, de S. Stephano. Ex quo exemplo constat, vocationem Pauli fuisse effectum orationis Stephani. Unde idem Augustinus, de Bono persever., cap. 22, generatim ait: *Si qui sunt nondum vocati, pro eis, ut vocetur oremus, fortasse enim ita prædestinati sunt, ut nostris orationibus concedantur.* At vocatio solet esse primus prædestinationis effectus, qui in ipsomet prædestinato sit: ergo potest unus esse causa prædestinationis alterius quoad hujusmodi effectum primum. Ratio autem est, quia licet hic effectus respectu ejus, in quo recipitur, sit ille primus, ut in illo gratiam non supponat, et ideo non possit cadere sub meritum ejus, tamen in altero supponit gratiam, et ideo potest cadere sub meritum alterius: nam homo Deo gratus non solum sibi, sed etiam aliis potest mereri, saltem de congruo.

5. *Duobus modis aliquis donum gratiæ mereri potest alteri.—Per Beatissimam Virginem beneficia gratiæ nobis conceduntur.* — Altera vero pars imprimis declaratur, quia duobus modis potest quis mereri alteri aliquod donum gratiæ, primo immediate et in se, quomodo dictum est meruisse Stephanum Paulo vocationem: secundo in radice, quomodo idem Stephanus meruit Paulo omnia bona, quæ post vocationem operatus est, quia omnia duxerunt originem ex vocatione: non meruit autem Stephanus Paulo omnes spirituales gratias, quas postea in discursu vitæ recipit, immediate, ac in seipsis, quia nec pro illis omnibus impetrandis in particulari oravit: nec necesse est, ut DEUS intuitu meritorum Stephani dederit Paulo omnia et singula bona gratiæ, quæ illi contulit. Eademque ratio et proportio est de quolibet puro homine respectu alterius, etiamsi Beatissima Virgine pro aliis orante, aut promerente sermo sit. Nam, licet sancti interdum per exaggerationem dicant, omnia gratiæ beneficia per Virginis intercessionem nobis concedi, non est tamen de hoc certa lex, ita ut hoc medium sit ex lege necessarium, licet ad omnia et singula possit esse utilissimum, et DEO gratissimum, quod sancti maxime intendunt.

6. *Inter Christum Dominum et purum hominem in causa hominum prædestinationis discrimen.* — *Secunda differentia constituitur.* — Hæc ergo est prima differentia inter Christum et purum hominem, quod Christus ex certa et infallibili lege Dei, ita est causa totius prædestinationis aliorum hominum, ut omnes et singuli effectus ejus, non solum in radice, sed immediate et in se conferantur intuitu meritorum ejus, adeo ut ipsa etiam gloria, quam unusquisque meretur sibi de condigno, detur etiam proxime et immediate, altiorique ratione propter Christi meritum: quod totum in dicto primo tomo ostensum est. At nullus homo

purus potest sic mereri alteri omnes prædestinationis effectus, ideoque nullus dicitur proprie mereri alteri simpliciter prædestinationem. Ac propterea congruentissime dixit D. Thomas posse unius prædestinationem alterius orationibus juvari, non tamen fieri. Alia differentia est, quia purus homo non meretur alteri de condigno, nedum de justitia rigorosa, sed tantum de congruo, ut ex 1, 2, quæst. 114, constat, Christus autem non solum de condigno, sed etiam de justitia rigorosa nobis prædestinationem meruit, ut in 3 part., quæst. 1, art. 2, et quæst. 19, late ostenditur.

7. *Aliud discrimen.* — Denique potest alia differentia assignari, quia purus homo, Stephanus, verbi gratia, ita meruit vocationem Pauli prædestinati, ut nihilominus ipsamet oratio, per quam Stephanus id meruit, fuerit effectus prædestinationis Pauli, quatenus ordine rationis antecedit in mente DEI ad omnia merita Stephani, ut paulo post videbimus. Et ita licet illa vocatio esse potuerit primus illorum effectuum prædestinationis Pauli, qui in ipso Paulo recipiuntur, non est tamen primus simpliciter, quia oratio Stephani est prior et illa connumeratur inter effectus prædestinationis Pauli, non eorum, qui in ipso fiunt, sed eorum, qui propter eum peculiariter fiunt. Eadem ratio est de quocumque homine prædestinato, ad alium purum hominem comparato. At Christus ita meretur alteri vocationem congruam, quæ est prædestinationis effectus, ut tamen necesse non sit, ipsum Christi meritum, vel principium, a quo procedit, esse effectum prædestinationis Pauli, vel alterius similis: quia Christi meritum se habet ut universalior causa, quæ ex altiori quadam prædestinatione nascitur, ut capite ultimo amplius declarabimus.

CAPUT XXII.

POSSIT-NE DARI CAUSA PRÆDESTINATIONIS EX PARTE ACTUS DIVINÆ VOLUNTATIS.

1. *Proprie non datur causa prædestinationis divinæ. — In actu libero Dei duo considerari possunt.*—Hactenus dictum est de causis prædestinationis quoad ejus effectus, nunc videndum est, an possit prædestinatio habere causam aliquam, vel rationem ex parte ipsiusmet actus manentis in Deo, quod si potest illam habere, deinceps inquiremus, quænam sit illa. In hoc ergo certum imprimis est, si proprie et in rigore loquamur de causa realiter influente, non posse dari causam divinæ prædestinationis, quia nec reprobationis, nec alicujus divini actus dari potest: et ratio est, quia actus divinæ voluntatis increatus est, immutabilis et æternus, et ideo nullam veram et realem causam habere potest, etiam æternam, nedum temporalem. Atque hoc est, quod D. Thomas et omnes theologi supponunt tanquam manifestum in hac materia. Tamen loquendo latius de causa, prout dicit quamcumque rationem, vel conditionem objectivam, sic locum habet quæstio hæc circa prædestinationem ex parte actus divini. Nam consistit prædestinatio in actibus præscientiæ et voluntatis liberæ Dei, ut supra visum est. In libero autem Dei actu duo considerare possumus, unum est existentia illius actus quoad totum suum esse reale, et sub hac ratione hic non consideratur, nec habet locum quædam quæstio, quia talis actus ut sic, non est liber, sed necessarius, et ita nullam potest habere causam, vel rationem ex parte creaturæ libere operantis. Alio vero modo spectatur ille actus, ut libere terminatus ad effectum creatum et quoad hanc determinationem (quidquid illa sit) locum habet quæstio, an habeat rationem aliquam objectivam, vel motivam ex parte hominis.

2. *Dubii ratio.* — Nam quod possit illam habere videtur probari. Primo in præscientia futurorum, nam præscit illa DEUS, quia futura sunt, ut communiter Patres loquuntur, quos retuli lib. 1, de Auxiliis, c. 13, et lib. 3, c. 5. Ergo ipsa futuritio, seu veritas talis propositionis de futuro est ratio objectiva, ob quam scientia divina terminatur ad talem effectum, quod si res sit futura in prædefinitione divinæ voluntatis, tunc ipsa voluntas est ratio objectiva divinæ scientiæ. Quo sensu dictum est ab Hilario, lib. 9, de Trinit. Deum præscire futura, quia vult illa, ut latius adnotavi, et exposui, lib. 1, de Scientia futur., c. 5. Atque hoc maxime contendit Augustinus in hac materia, cujus sensum perceperat Prosper, quanquam ut ab ipso amplius confirmaretur, ab eodem Augustino interrogat in epistola ad eumdem, tom. 7, ante lib. de Prædestinatione Sanctorum, circa finem: *An per scientiam stet propositum* (ut Massilienses dicebant) an vero *Præscientia sit subnixa proposito*, ut ipse sentiebat. Augustinus autem hanc posteriorem sententiam confirmat, toto libro de Prædestinat. Sanctor., præsertim c. 9 et 10, et lib. de Dono persever., præsertim c. 18 et 19, et Epistola 105 et 106, et sæpe alias. Idemque sensit Hilarius in Epistola ad Augustinum. Non sentiunt autem esse necessarium, ut semper præscien-

tia in præfinitione fundetur, sed solum interdum et maxime in prædestinatis in illa fundari. Nam ex eisdem Patribus constat, posse interdum præscientiam esse de his, quæ prædestinata non sunt, si cum sola permissione futura sint, ut docuit idem Augustinus, libro de Prædest. Sanct., c. 10, et lib. 5, de Civit., c. 9, 10 et 11.

3. *Rationes.* — Rursus ex parte voluntatis potest dari ratio objectiva liberæ determinationis Dei : de qua re multa aliis locis dixi, præsertim, 3 part., tom. 1, circa quæst. 19, et Relect. 1, et tractatur etiam 1 part., q. 19, art. 5. Quia tamen est necessarium fundamentum hujus materiæ, breviter confirmandum et explicandum est. Ita ergo sentit D. Thomas hic art. 5, ad 3, et 1, contra Gentes, cap. 82, ad 4 rationem, et cap. 86, ubi Ferrarius, et in cap. 87. Item Capreolus, in 1, d. 41, q. 1, art. 2, ad finem, ubi Durandus, q. 2, num. 5, ait, unam volitionem liberam Dei esse rationem alterius, nostro modo intelligendi, sicut unum attributum est ratio alterius, et idem sensit ibi Gabriel, quæst. unic., in princip., et Gregorius, quæst. 1, artic., Marsilius, in 1, quæst. 41, art. 1, Alensis, 1 part., quæst. 28, memb. 3, art. 3, et ratione declaratur, quia Deus vult unum objectum ut finem, et aliud ut medium ad illud : ergo illud quod est finis, est ratio volendi aliud. Item Deus vult aliquid supposita aliqua conditione ex parte creaturæ, quod non vellet, illa non supposita, ergo illa conditio est aliquo modo ratio objectiva talis voluntatis. Antecedens declaratur in naturalibus : quando enim DEUS creat animam rationalem in hominis generatione, non creat illam, nisi quatenus corpus jam perfecte dispositum illam requirit, et suo jure exigit : ergo illa corporis dispositio est ratio objectiva, inclinans voluntatem Dei, ut hic, et nunc velit animam creare. Evidentius autem id constat moralibus, vult enim Deus dare, quod petitur, quia petitur in vi promissionis ab ipso factæ : vult etiam conferre præmium ratione meritorum : illa ergo objective determinant voluntatem Dei ad præmium conferendum. Id quod clarius est in redditione pœnarum, quas DEUS non vult ex se, sed nobis provocatus, ut ait Damascenus, lib. 2. de Fide, cap. 29 et 30. Ergo demerita hominis determinant objective voluntatem Dei, ut velit illa punire. Determinare autem dicimus, non inferendo necessitatem, sed quantum est ex se movendo, et inclinando, ut D. Thomas loquitur 1, contra Gent., cap. 82.

4. *Effugium.* — *Rejicitur.* — Responderi solet ad hæc, et similia argumenta, recte probare, unum effectum voluntatis esse causam alterius, non vero esse objectivam rationem divinæ voluntatis, quæ uno simplicissimo actu vult unum esse propter aliud, aut esse dispositionem ad aliud, etc. Sed hoc nulla ratione satisfacere potest, quia hæc causalitas unius effectus respectu alterius non est, nisi media voluntate divina, inclinando illam ad talem effectum, ut verbi gratia, oratio est causa effectus postulati, non quia per se, et immediate efficiat illum, ut per se constat : sed quia inclinat divinam voluntatem ad illum faciendum, quod Scriptura aliquando explicavit his verbis, *Obediente DEO voci hominis*. Et ex humanis intelligi potest, nam qui ab alio petit eleemosynam, in tantum est causa eleemosynæ : in quantum inclinat voluntatem alterius, nec potest talis causalitas aliter intelligi. Et ita etiam explicat D. Thomas 2, 2, quæst. 83, art. 1. Idemque fere est in omni causalitate morali, qualis est in merito, vel demerito et etiam in dispositione morali : ergo si Deus vult causalitatem illorum effectuum inter se, vult etiam, ut in uno eorum, verbi gratia, in merito, sit sufficiens ratio, ob quam voluntas ejus determinetur, saltem ordine excutionis, ad volendum alium effectum.

5. *Ratio a priori.* — Ratio autem a priori est, quia non solum non repugnat divinæ perfectioni, verum etiam est maxime consentaneum et necessarium ad infinitam perfectionem ejus. Prior pars constat primo, exemplo scientiæ, in qua hoc invenitur sine ulla imperfectione : Secundo, quia unico simplicissimo actu potest Deus hæc omnia velle sub quacumque ratione in ipsis rebus inventa et conformi divinæ sapientiæ. Unde etiam patet altera pars, quia ad perfectionem DEI spectat regulare (ut nostro modo loquamur) suos actus liberos per suam divinam sapientiam, ut recte dixit D. Thomas, 1 part., quæst. 21, art. 3. Pertinet etiam ad perfectionem Dei, justitiam distributivam, aut punitivam, fidelitatem, misericordiam, liberalitatem et similes virtutes in suis liberis actibus exercere. Hæc autem fieri non possunt, nisi consideratis in objectis variis conditionibus et rationibus eorum, quæ hunc vel illum modum voluntatis postulent, et hoc ipsum significamus dicendo, in objectis ipsis reperiri aliquas rationes divinarum voluntatum. Neque in hac veritate aliquam difficultatem invenio : nam hæc non est vera causalitas, ut repugnet DEO, sed est conditio

præsupposita ex parte objecti, quæ nihil repugnat, quia talis conditio non supponitur absolute ad omnem DEI voluntatem, sed ex una supponitur ad aliam ratione distinctam.

6. *Ex dictis collectio. — In divina voluntate exequente potest dari causa prædestinationis.— Quæ maneant sub controversia.* — Ex his ergo principiis in præsenti materia concludimus, necessarium esse inquirere, an divinæ prædestinationis ex parte divinæ voluntatis, vel præscientiæ, ut terminatæ ad prædestinationis effectus, detur aliqua causa, quæ sit ratio objectiva ex parte hominis. In qua quæstione omnes theologi videntur sentire ; in ordine ad divinam voluntatem exequentem, sæpe posse dari rationem prædestinationis, quia potest dari causa aliquorum effectuum prædestinationis, qui non fiunt, nisi per divinam voluntatem, ut ad ipsos terminatam ; ergo illa eadem causa gloriæ, vel gratiæ, id est, meritum gloriæ, vel dispositio ad gratiam erit ratio voluntatis divinæ, prout determinatur ad illas præstandas. Atque hoc sensu dixit Augustinus, lib. 1, ad Simplicianum, quæst. 2, aliquam electionem æternam ad gloriam esse ex præscientia meritorum. Sic etiam dispositio ultima ad gratiam a DEO prævisa fuit ratio, ob quam ab æterno decreverit gratiam justificantem infundere, et sic de aliis mediis, quæ possunt habere hujusmodi rationem. Duo vero manent sub controversia. Unum est, an in omnibus mediis prædestinationis possit inveniri aliqua hujusmodi ratio divinæ voluntatis. Aliud est, an in illismet effectibus, in quibus invenitur, sit hæc prima ratio prædestinationis eorum, vel potius hæc ipsamet causa proveniat ex alia priori prædestinatione talium effectuum : quæ duo in sequentibus tractanda sunt.

CAPUT XXIII.

AN EX PARTE HOMINIS ELECTI DARI POSSIT CAUSA, VEL RATIO PRÆDESTINATIONIS SECUNDUM SE, SEU QUOAD LIBERAM DETERMINATIONEM ÆTERNI ACTUS.

1. *In quo sit præcipue difficultas.* — Principio supponendum est ex Durando in 1, d. 41, quæst. 2, quamvis si, disputatio inter auctores, in quo actu intellectus, vel voluntatis formaliter consistat prædestinatio : tamen cum agitur de causa prædestinationis secundum se omnes convenire, dispositionem revocandam esse ad actum voluntatis. Et ratio est, quia præscientia intellectus de re absolute futura solum per modum simplicis notitiæ, sive sit per modum scientiæ approbationis, sive, ut alii volunt, per modum imperii, semper supponit actum voluntatis, et illo supposito, non habet aliam rationem, nisi aut veritatem rei futuræ, aut efficacitatem ipsius propositi. Et ideo, si propositum habet aliquam causam, vel rationem ex parte hominis, eamdem habebit prædestinatio, prout est in intellectu. Si vero talis propositi nulla est causa ex parte hominis, jam resolutio ultima prædestinationis non fit in opus hominis, sed in propositum Dei. Denique, si prædestinationis potest dari aliqua ratio, maxime erit, quatenus prædestinatio libera est Deo et in hoc invenitur aliquid, quod sit ratio liberæ determinationis Dei : libertas autem formaliter est in proposito voluntatis, quo posito, cætera, quæ ad intellectum pertinent, necessario consequuntur, ergo merito hæc disputatio ad causam ipsius propositi revocatur.

2. *Non est controversia de causa, quæ fundari possit in opere ex liberi solius arbitrii viribus facto.* — Secundo suppono, hic jam non esse quæstionem de causa, quæ fundari possit in opere naturali viribus solius liberi arbitrii facto : quia ostensum est, tale opus non esse causam alicujus effectus gratiæ : et ex hoc evidenter sequitur non esse causam prædestinationis, seu propositi Dei conferendi aliquem effectum gratiæ. Hæc illatio in superioribus est obiter demonstrata, et nunc breviter declaratur a contrario. Nam qui est causa prædestinationis, etiam est causa effectuum prædestinationis, quia ipsa prædestinatio est causa talium effectuum, et qui est causa causæ, est etiam causa effectuum ejus. Quæ causalitas licet in naturalibus sit per accidens, in moralibus, de quibus agimus, est per se. Imo in præsenti materia vix potest alio modo habere locum causalitas: quia oratio, vel meritum in tantum est causa alicujus effectus, in quantum impetrat, vel inclinat divinam voluntatem ad illud faciendum. Prima autem et præcipua voluntas Dei est prædestinativa: ergo qui fuerit causa determinationis talis voluntatis, erit causa effectus ejus: ergo ab opposito consequentis, quod non potest esse causa effectus prædestinati, multo minus potest esse causa effectus prædestinationis.

3. Atque hinc ulterius sequitur, quæstionem hanc non habere locum etiam in opere ex gratia facto, respectu divini decreti, quatenus terminatum est ad dandam primam vocationem congruam: nullo enim modo potest tale opus

esse causa, vel ratio talis decreti seu determinationis ejus. Probatur eodem argumento, quia ostensum est, tale opus non posse esse causam hujus effectus, scilicet, vocationis: ergo nec potest esse causa prædestinationis ejus. Quæ ratio (ut hoc obiter advertam) non solum probat de illa vocatione, prout datur prædestinato, sed etiam prout sæpe datur reprobo : nam etiam illi datur ex proposito æterno Dei, quod propositum necesse est, esse omnino gratuitum sine fundamento in aliquo opere futuro, vel præviso in tali reprobo ex tali vocatione. Quia per tale opus non potest quispiam mereri talem vocationem : ergo multo minus mereri potest præparationem, seu propositum dandi illam. Imo ulterius potest hoc ipsum applicari ad propositum dandi vocationem sufficientem, licet congrua non sit : quia etiam illa est donum, quod sub nullum meritum cadit.

4. *Prima opinio.*—His positis sunt in hac quæstione variæ opiniones, quæ licet in modo loquendi de causa prædestinationis in re parum differant, in fundamento principali multum conveniunt : multi ergo nomine prædestinationis solum intelligunt electionem ad gloriam, seu efficacem Dei voluntatem dandi alicui gloriam. Ex quo principio aliqui absolute dicunt, in omnibus prædestinatis præcedere causam aliquam a Deo prævisam, ob quam voluntas divina determinatur ad prædestinandos illos. Ita sentit Guillelmus de Rubione in 1, distin. 41, quæst. 1, art. 1 et 2, et Major, dist. 40, q. 2, et Osorius, lib. 9, de Justitia. Alii vero in quibusdam singulariter præelectis a DEO non admittunt causam prædestinationis, quia Deus ex se, et ante omnem causam in eis prævisam decrevit absolute eis dare gloriam : credunt tamen hos esse in parvo numero, comparatione ad cæteros omnes, qui salvantur. Unde, illis tantum exceptis, in cæteris omnibus aiunt, dari causam prædestinationis. Et hæc fuit opinio Ocham et Gabrielis, in 1, distinc. 41, quæst. 1. A quibus nihil re ipsa discrepat Catherinus, lib. 1, de Prædestinatione Dei, cap. ultimo, et lib. 3, cap. 1 et 2. Sed differt in modo loquendi, quia ille non vocat prædestinationem omnem voluntatem efficacem DEI dandi alicui gloriam, sed tunc solum, quando Deus ex se, et sine præscientia meritorum habet talem voluntatem. Putat enim in nomine prædestinationis illam particulam, *præ*, dicere non solum antecessionem æternitatis ad tempus, sed etiam prioritatis (secundum rationem in signis æternitatis) voluntatis ad scientiam Dei. Et ita, inquit, voluntatem efficacem Dei dandi alicui gloriam, esse destinationem : tunc autem esse prædestinationem, quando illa voluntas antecedit præscientiam meritorum. Unde quoad modum loquendi negat dari in prædestinatis causam ex parte eorum, ob quam Deus eos prædestinaverit : quia per illam particulam *præ*, dicto modo expositam, talis causa excluditur. Ait tamen consequenter (in quo loquendi modo valde erravit) quam plurimos salvari, licet prædestinati non sint : unde etiam de illis negare posset dari causam prædestinationis, quia quod non est, non habet causam : in illis autem (ut putat) non præcedit prædestinatio. At in re concedit in omnibus illis dari causam ex parte eorum, ob quam Deus vult efficaciter eos salvare, eosque eligit, et ab æterno efficaciter destinat ad gloriam.

5. *Alia opinio.*—Alii vero doctores prædestinationem appellant voluntatem dandi non tantum gloriam, sed simul gratiam sanctificantem cum dono perseverantiæ usque ad beatitudinis consecutionem : nolunt tamen sub prædestinatione comprehendi primum gratiæ auxilium seu primam vocationem, etiamsi congrua sit in ordine ad proximum effectum ejus, sive fidei, sive pœnitentiæ, sive primæ justitiæ aut cujuscumque temporalis gratiæ et sanctitatis, quia hi effectus inveniri possunt in reprobis : unde non proveniunt ex prædestinatione, sed ex generali providentia. Quo principio supposito, docent, dari causam prædestinationis ex parte omnium qui salvantur, quia Deus non vult efficaciter dare alicui gloriam, donec prævideat illum perseveraturum in gratia usque ad finem vitæ : nec vult dare illi perseverantiæ donum, donec videat illum bene utentem prioribus gratiæ donis : et tunc prædestinat illum, quando hanc perseverantiam usque ad gloriam illi dare vult. Hanc sententiam videtur docuisse Bonaventura in 1, d. 41, art. 1 et 2, quamvis subobscure, et eodem modo illam indicat Alensis, 1 part., quæst. 28, memb. 3, art. 3, et Albertus, in dist. 41, art. 2, junct. 3. Non potest autem hæc sententia accommodari infantibus, ut Bonaventura etiam intellexit, quia in eis nullus usus gratiæ prævidetur : et ideo in illis necessario dici debet, non dari causam prædestinationis ex parte illorum. Procedit ergo hæc sententia in solis adultis, cumque in eis non detur causa meritoria de condigno respectu doni perseverantiæ, sed tantum de congruo, et respectu beatitudinis detur meritum de condigno, necesse est, ut cum causam prædestinationis admittunt, absolute loquantur

de dispositiva, vel impetratoria, aut meritoria, abstrahendo a merito de congruo, vel de condigno.

6. *Tertia opinio.* — Alii præterea doctores, nomine prædestinationis, intelligentes voluntatem Dei efficacem, seu absolutum decretum dandi homini gratiam et gloriam, sub gratia comprehendendo omnem gratiam a prima vocatione usque ad ultimum auxilium datum ad perseverandum in gratia usque ad terminum vitæ, docent, non dari causam ex parte hominis prædestinati, nec rationem aliquam ob quam Deus habeat tale decretum erga illos. Inter hos autem doctores est quædam diversitas. Nam quidam in illo decreto admittunt, virtute contineri plura decreta ratione distincta, per objecta et beneficia gratiæ, ad quæ terminantur. Sic enim Paulus ad Rom. 8, sub uno simplici prædestinationis nomine solum hoc negotium comprehendit, dicens : *Quos præscivit, et prædestinavit, conformes fieri imaginis Filii sui.* Postea vero singula, quæ in illa prædestinatione continentur, distinguit dicens : *Quos autem prædestinavit, hos et vocavit, et quos vocavit, hos et sanctificavit.* Existimant vero iidem auctores, eumdem ordinem rationis servari inter illa decreta, quem re ipsa servant effectus ipsi inter se, seu objecta talium decretorum. Ita ut sicut vocatio est prior justificatione, ita etiam Deus prius ratione voluerit dare vocationem, quam justificationem, et prius decreverit justitiam infundere in tali gradu, quam decreverit dare tale augmentum, vel perseverantiam in illa, et prius hoc statuerit, quam de beatitudine conferenda præfinierit, de qua volunt esse ultimum prædestinationis decretum. Unde tandem concludunt, si de singulis his decretis ratione distinctis loquamur, primi quidem non dari causam ex parte hominis, quia ante illud decretum nihil potest præcedere, quod sit ejus causa : quidquid autem ex illo, vel post illud sequitur, non potest esse illius causa, quod totum in superioribus satis probatum est. At cæterorum omnium decretorum aiunt, posse dari causam ex parte hominis, vel dispositivam, vel impetratoriam, vel meritoriam de congruo, vel de condigno, respective. Ratio est, quia quodlibet decretum posterius secundum rationem supponit prævisum effectum aliquem liberi arbitrii jam excitati, et adjuti supernaturaliter per effectum primi decreti : nam decretum de justificando homine supponit prævisam dispositionem ejus, conceptam per vocationem datam per primum decretum, et per auxilium concomitans talem vocationem, et sic de cæteris consequenter : nec alium ordinem inter hæc divina decreta admittunt. Unde fit, ut in rigore solum primum decretum sit mere gratuitum, reliqua vero sint ex aliquo merito hominis in priori gratia fundato, et a Deo jam præviso.

7. *Objectio contra dictam sententiam.*—Quod si objiciatur, quia hinc sequitur dari causam ex parte hominis prædestinationis ejus, quia prædestinatio maxime consistit in decreto dandi gloriam et sanctitatem perpetuam et nunquam admittendam, ut ex ad Ephes. 1, colligitur. Respondet Turriam, opusc. de Electione, suo modo accommodando prædestinationis nomen. Nam interdum (ait) significat tantum decretum efficax dandi gloriam, quæ in libro de Prædestinatione et Gratia Augustino attributo, cap. 3, vocatur prædestinatio gloriæ et remunerationis. Aliquando vero significat decretum dandi gratiam perseverantem et stabilem, juxta illud ad Eph. 1 : *Qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum Dei.* Qua distinctione supposita, ait Turriam, prædestinationis ad gloriam dari causam ex parte hominis, ut probat objectio facta, non vero prædestinationis ad gratiam. Qui auctor in re nihil differt a Gabriele et aliis, quos in num. 4, retuli, sed solum in usu illius vocis. Et præterea consequenter loquendo, posset et deberet distinguere prædestinationem ad gratiam sanctificantem, et ad gratiam vocantem, et admittere causam respectu prioris, et maxime respectu prædestinationis ad perseverantem et stabilem sanctitatem usque ad mortem, quia illa (juxta hanc sententiam) non prædestinatur, nisi post prævisum aliquod meritum hominis, saltem de congruo : vel certe (secundum alios) non præfinitur absolute ante prævisam totam liberam cooperationem hominis, per quam cum effectu perseverandum est. Relinquitur ergo, ut juxta hanc sententiam et divisionem, solius prædestinationis ad primam vocationem congruam non detur causa ex parte hominis.

8. Alii vero (quibus hæc distinctio necessaria non videtur, et ideo illa uti nolunt) respondent simpliciter negando sequelam : quia prædestinatio simpliciter dicta non significat unum aliquod singulare decretum Dei, prout a nobis ratione distinguitur a reliquis, sed significat quasi collectionem omnium illorum decretorum a decreto vocationis, usque ad decretum gloriæ absolutum et efficax. Hujus autem collectionis non datur causa ex parte hominis,

cum non detur causa illius primi decreti, quod est quasi fundamentum cæterorum. Ideoque simpliciter negandum esse dicunt, dari causam prædestinationis, licet facile admittant dari causam electionis ad gloriam, vel ad unam aut alteram gratiam, quæ aliam gratuitam electionem ad priorem gratiam supponat. Putantque hujus sententiæ defensores, hanc fuisse mentem Augustini et D. Thomæ, imo et debere esse auctorum omnium, qui fatentur dari posse ex parte hominis causam omnium gratiarum, et effectuum prædestinationis usque ad ipsam gloriam, præterquam primæ vocationis, seu primæ gratiæ auxiliantis. Quia sicut nos supra dicebamus, bene sequi negative, non datur causa effectus talis gratiæ : ergo nec datur causa prædestinationis, ut terminatæ ad talem effectum : ita putant recte sequi affirmative, datur causa talis effectus gratiæ, ac prædestinationis, ergo etiam datur causa prædestinationis ut terminatæ ad talem gratiam, quæ proprius vocatur electio ad tale donum gratiæ, vel gloriæ.

9. Ratio vero hujus illationis redditur, quia electio, vel prædestinatio non potest habere causam, vel rationem divini decreti secundum se, sed solum ratione effectus, vel mediante effectu : ergo si datur causa effectus, datur causa prædestinationis DEI, quatenus ad talem effectum terminatur. Antecedens declaratur, quia in divino proposito, quo prædestinat, duo possunt considerari. Unum est actus realis et increatus Dei, et hujus clarum est non posse dari causam, vel rationem aliquam extra Deum, quia, ut sic est simpliciter necessarius. Aliud est libera determinatio talis actus ad talem effectum, et hæc non addit Deo, nisi respectu rationis, qui in Deo resultat ex tali effectu : ergo si aliqua potest in homine dari causa, cur actus Dei habeat talem respectum, solum est, quatenus potest dari aliqua causa talis effectus. Sicut in creatis nihil potest esse causa relationis, nisi quatenus potest esse causa fundamenti, aut termini relationis : ergo quidquid est causa alicujus effectus prædestinationis, est causa ipsiusmet prædestinationis, seu voluntatis Dei ut terminatæ ad talem effectum. Ex Scriptura etiam afferuntur multa in favorem hujus sententiæ, sed illa omitto, quia nihil aliud probant, quam posse nos mereri gloriam et augmentum gratiæ. Citantur etiam nonnulla ex Patribus Græcis, quæ partim in superioribus declarata sunt, partim inferius breviter attingentur. Si quis autem recte consideret, etiam hic dicendi modus nihil in re differt a præcedentibus, quatenus non admittunt decretum Dei efficax circa gloriam, vel perseverantiam et sanctificantem gratiam, nisi post prævisa absoluta merita, vel dispositionem liberam hominis et ratione illius ; solumque differt in usu vocis prædestinatio.

10. Est denique alia opinio, quam etiam in solo modo loquendi, a superiori differre censeo. Convenit enim cum illa in hoc, quod ponit totam rationem gratuitæ prædestinationis in gratuita vocatione, quam non potest esse ex ullis meritis, convenit etiam in modo loquendi, quoad hoc, ut prædestinationis, simpliciter loquendo, nulla detur causa ex parte hominis. Differt tamen in duobus aliis, quia imprimis non admittit in prædestinatione distinctionem illam decretorum, etiam secundum rationem, sed dicit esse unum simplex decretum constituendi hominem in tali ordine rerum, in quo et vocationem congruam, et gratiam cum perseverantia usque ad terminum gloriæ inclusive consequatur. Cujus decreti evidens est, non posse dari causam ex parte hominis prædestinati. Quid enim in tali homine prævideri potest, ut absolute futurum prius, quam in aliquo ordine rerum constitui decernatur? In hoc autem decreto simplici includitur (juxta sententiam hanc) non solum prædestinatio, sed etiam electio ad gloriam et ad omnem gratiam : et ideo infert hæc opinio, quod sicut non datur causa prædestinationis, ita neque admittitur causa electionis, sive ad gloriam, sive ad gratiam, quia non sunt aliquid præter illud simplex decretum : nec in illo distinguuntur, ut aliquid prius vel posterius, quia nec ratione distinguenda sunt.

11. Sed ut dixi in primo libro non apparet, quomodo possit negari distinctio rationis inter illa decreta, cum non solum habeant materialia objecta distincta, sed etiam proxima motiva, ratione quorum unum est actus justitiæ reddentis præmium : aliud est specialis decentiæ, ac congruitatis dandi formam juxta dispositionem ; aliud est mere gratuitum et liberale ex sola bonitate divina. Nemo item negare potest, Deum in tempore collaturum gloriam propter merita : ergo nec potest negare habuisse aliquod internum decretum dandi gloriam propter futura merita, quæ necessario debuerunt esse prævisa ante tale decretum, cum talis determinatio decreti in meritis suo modo nitatur. Quis autem neget tale decretum distinctum ratione esse a decreto constituendi hominem in tali ordine rerum? cum

hoc nec supponat scientiam absolutam futuri meriti in tali homine, nec sit actus justitiæ, sicut est illud. Idemque argumentum fieri potest de decreto dandi quamcumque gratiam post primam, quam Deus in tempore dat ratione alicujus meriti, vel dispositionis : non enim potest negari, quin Deus habuerit æternum decretum dandi illam gloriam tali modo et tali titulo, cum tamen de prima gratia simile decretum non habeat.

12. Quod si hæc opinio non intendat negare hæc decreta, sed dicat, illam non pertinere ad prædestinationem, sed potius ad executionem prædestinationis, et prædestinationem solum constituat in illo primo decreto constituendi hominem in tali rerum statu, etc. In re quidem verum dicit, et ab ea quantum ad negandam causam prædestinationis non discrepabimus, non tamen videmus, cur negandum sit, in illo prædestinationis decreto contineri formaliter, et expresse voluntatem efficacem dandi prædestinato beatitudinem, ut finem ejus ultimum, et omnia dona gratiæ, ut media ad illum, cum ordine etiam eorum inter se in ratione finis proximi, et medii, cum ad hæc omnia formaliter et expresse, et cum tali habitudine seu motivo decretum illud determinetur. Quod si formaliter et simplicissime hæc omnia continet, necessario fatendum est, posse in eo distingui plura decreta ratione distincta pertinentia ad ordinem intentionis, non minus quam distinguatur decretum pertinens ad executionem, ab hoc decreto prædestinationis : vel non minus quam in executione distinguantur voluntas glorificandi, et sanctificandi, et remittendi peccata, vel pœnas, et vocandi, etc., vel denique non minus etiam quam distingui soleant plures ideæ et similia.

13. Quocirca in hac sententia hoc modo explicata nihil video, quod reprehendi possit, præter modum illum loquendi confusum et sine distinctione rationis inter illa decreta, quod parvi momenti est. Juxta alios vero explicandi modos. Unum est, quod a multis graviter, et cum censura reprehenditur, nempe, quod asseratur dari causam ex parte electorum suæ electionis efficacis ad gloriam, quod esse valde falsum, et contra Scripturam dixit Abulensis, Gen. 25, quæst. 3 et 4, et consentit Sotus, in cap. 9, epist. ad Rom. et alii. Ego vero, licet in illa sententia, ut est explicata, nihil inveniam ab Ecclesia damnatum, nec pertinens ad errorem Pelagii, vel reliquiarum ejus ; quia non tribuit meritum gratiæ, vel prædestinationis ejus, libero arbitrio solis viribus naturæ operanti, et ita non admittit meritum totius gratiæ, nec initii ejus : nihilominus non censeo illam esse veram, quia falso nititur fundamento, dum negat, ordine intentionis præcedere efficax decretum Dei, etiam quoad beatitudinem et perseverantiam, ac justitiam mediis liberis actibus prædestinato conferendam, de qua re satis in primo libro dictum est. Nec credo posse auctores hujus sententiæ sufficientem rationem reddere, etiam quoad modum loquendi, et explicandi, cur admitti non debeat causa prædestinationis quoad liberam determinationem divini actus. Quid ergo sentiendum nobis sit, magisque consentaneum Augustino et D. Thomæ videatur, sequentibus assertionibus explicabo.

14. *Prima assertio.* — Dico ergo primo. Prædestinatio non habet causam, vel rationem ex parte prædestinati, non solum quoad decretum dandi illi primam vocationem congruam, verum etiam, nec quoad decretum efficax dandi illi felicitatem, et sanctitatem æternam et consequenter censeo nec Scripturæ, neque Augustino satisfieri, si solum dicamus hominem non posse mereri vocationem congruam, sive prædestinationem ad illam, nullamque aliam specialem providentiam mere liberalem, et gratuitam habuisse Deum cum prædestinatis, quod necessario dicere cogitur illa sententia. Hoc probo primo ex frequenti, et usitato modo loquendi Scripturæ, unum enim vel aliud testimonium in particulari infra expendam, nunc in generali sufficit Scripturam dicere, Deum *Prædestinare* aut *eligere* (quæ in præsenti perinde est juxta primam suppositionem) *ad sanctitatem perpetuam coram ipso, præordinare ad vitam æternam, ita dilexisse prædestinatos, ut nemo rapiat eos de manu Christi.* Quæ omnia et similia et contra proprietatem verborum, et sine ullo fundamento limitantur ad solum beneficium vocationis.

15. Secundo esse hoc contra mentem Augustini imprimis ostendo ex Cælestino papa, in epistola ad Episcopos Galliæ, ubi postquam docuit, initium salutis non esse ex nobis, sed ex Deo contra Pelagianos et Semipelagianos subdit in fine epistolæ. *Profundiores vero, difficilioresque partes occurentium quæstionum, quas latius pertractarunt, qui hæreticis restiterunt, sicut non audemus contemnere, ita non necesse habemus astruere.* Quæ quæstiones sine dubio non sunt aliæ nisi hæ de prædestinatione et reprobatione, quas Augustinus quem ibi subintelligit latissime, et novissime dispu-

taverat. Unde licebit colligere, apud Augustinum diversam esse quæstionem de merito primæ gratiæ, et de merito prædestinationis, nam Pontifex approbando sententiam Augustini in priori quæstione, in posteriori abstinuit, quamvis neque ausus fuerit illi repugnare. Idem colligo ex epistola Prosperi ad Augustinum circa finem, nam postquam docuit, vel supposuit ut rem certam, non dari ex nobis initium gratiæ, postulat ab Augustino ut sententiam de prædestinatione absque præscientia operum magis explicet. Quia multis videbatur, antiquiores Patres docuisse Deum prædestinasse ad gloriam eos, quos prævidit bene operaturos cum adjutorio gratiæ, cujus contrarium docebat Augustinus, ut Prosper sentiebat. Et idem plane colligitur ex epistola Hilarii.

16. Possumus etiam afferre testimonia ex ipso Augustino, sed quoniam de illis dixi supra, libro primo, et latius libro tertio de Auxiliis, solum adnotabo unum ex libro de Bono persev., cap. 9, ubi Augustinus ponit duos homines vocatos vocatione congrua ad fidem, et sanctitatem æqualem pro aliquo tempore, quorum unus perseverat, et salvatur : non vero alius, sed damnatur, et primam radicem quærit, ac respondit : *Quoniam non erant alia quadam discretione discreti*, scilicet, *a massa perditionis*. Quæro igitur, quæ sit hæc alia discretio? Nam illa non potuit esse ex operibus illorum, quia si hoc Augustinus sentiret, facilius respondisset, rationem esse, quoniam unus cooperatus fuit, et non alius. Item quoniam omnia opera, quæ ante lapsum præcesserunt, supponuntur in illis æqualia : ergo habuit Deus circa unum aliquam gratuitam discretionem, seu prædestinationem, quam non habuit circa alium : ergo illa non fuit tantum ad vocationem congruam : nam ad similem alium etiam gratis prædestinaverat. Unde subdit ibidem Augustinus differentiam fuisse, quod *unus vocatus fuit ex proposito, non vero alius*. Inquiro ergo, quale, vel cujus rei sit illud propositum, non enim potest esse tantum propositum vocandi congrue in ordine ad præsentem fidem, vel sanctitatem, quoniam hoc modo utraque vocatio fuit ex proposito : ergo supponit Augustinus circa prædestinatum habuisse Deum aliud genus propositi, et prædestinationis ad æterna bona, ex quo orta fuit talis vocatio, quam Augustinus appellat *secundum propositum*. Illud ergo propositum non est, nisi gloriæ, vel perseverantiæ, de qua superius dixerit Augustinus comparans illos duos quos proposuerat. *Cur huic donetur perseverantia usque in finem, illi autem non donetur, inscrutabiliora sunt judicia Dei*, ergo sensit etiam quoad hanc discretionem, non dari causam ex parte hominis, quod necesse est, intelligi quoad prædestinationem, nam in executione dari aliqua ratio potest ex hominis cooperatione cum gratia. Et hoc est, quod supra dicit : *Non erant secundum propositum vocati, non erant in Christo electi.*

17. *Ratione adstruitur.* — Tertio ostendo, et declaro ratione, eamdem veritatem, quia non repugnat dari meritum, seu causam alicujus effectus, quæ non sit causa, neque meritum prædestinationis illius effectus : ergo sine fundamento dicitur, prædestinationem omnium effectuum, qui sub meritum cadere possunt, necessario cadere sub idem meritum. Antecedens patet exemplis, nam Christus meruit gloriam corporis sui, ut est certum, non autem prædestinationem ad illam. Similiter Beata Virgo juxta communem doctrinam meruit de congruo dignitatem matris Dei, non ante prædestinationem ad illam. Unus homo meretur alteri perseverantiam, et non prædestinationem ad illam, ut capite vigesimo-quarto ostendam. In aliis etiam modis seu generibus causarum reperiri possunt multæ causæ effectuum prædestinationis, ut mortis, aut nativitatis, aut similium effectuum, qui revera sunt ex prædestinatione, et media prædefinita in ordine ad illam : et tamen causæ talium effectuum, seu mediorum non sunt causæ prædestinationis eorumdem mediorum, sed potius illæmet causæ sunt effectus prædestinationis suorum effectuum, quatenus ex illa præparantur, aut permittuntur.

18. *Ratio a priori.*—Unde ratio a priori est, quia effectus est posterior prædestinatione ipsa et amplius, distinguendo secundum rationem in ipsa Dei voluntate voluntatem exequentem a prædestinante, voluntas exequens est posterior secundum rationem : ergo non repugnat aliquid esse causam, vel rationem posterioris et non prioris. Quod si hoc non repugnat : ergo existimandum est non omnes effectus gratiæ, qui prædestinato dantur ex merito, prædestinari etiam ex merito, quia hoc est magis consentaneum Scripturæ et divinæ gratiæ. Alias propria discretio inter prædestinatum et reprobum in negotio prædestinationis, meritis prædestinati esset tribuenda. Consequens autem videtur parum consentaneum Paulo 1, ad Cor. 4, dicenti : *Quis enim te discernit ?* et ad Ephes. 1, ubi vult prædestinationem esse perfectam gratiam, seu liberalem

benevolentiam, nam hic est sensus illorum verborum Apostoli, *elegit nos in ipso, ut essemus sancti in conspectu ejus, et sorte vocati sumus prædestinati secundum propositum ejus.* Et confirmat, quia præcipua differentia inter prædestinatum et reprobum est in dono perseverantiæ. Nam in reliquis antecedentibus bonis contingit esse æquales: imo interdum reprobus accipit majora, ergo illa etiam discretio est ex singulari benevolentia Dei et non ex hominis merito.

19. *Evasioni occurritur.* — Nec satisfaciet, qui dixerit, hoc ideo esse, quia ipsamet perseverantia non cadit sub meritum. Obstat enim imprimis, quia licet perseverantia non cadat sub meritum de condigno, tamen impetrari potest ab homine jam justificato, utrumque enim docuit D. Thomas 1, 2, q. 114, art. 8, in corpore, et ad 1, et est doctrina Augustini, de Bon. pers., c. 6 et 7, ergo totum illud, in quo unus excedit alium, esse poterit ex operibus ejus factis ex gratia. Et deinde, si perseverantia omnino gratis datur uni potius quam alteri: ergo jam prædestinatio non est ad solam vocationem congruam, sed etiam ad perseverantiam, idque non ex meritis, sed ex Dei electione, quod intendimus. Et confirmat optime Paulus, ad Rom. 11, ubi adducit illud 3, Reg. 19: *Reliqui mihi septem millia virorum,* et tacite expendit vim illius verbi, *reliqui,* id est, propria benevolentia custodivi. Unde infert: *Sic ergo in hoc tempore reliquiæ secundum electionem gratiæ salvæ factæ sunt.* De quo videri potest Augustinus, Ser. 7, de verbis Domini.

20. *Secunda assertio.* — Ex his ergo infero: et dico 2, ex parte prædestinati nullam dari causam prædestinationis quantum ad æternam prædestinationem ad gloriam, vel ad perseverantiam, vel ad gratiam sanctificantem, vel ad bonos actus supernaturales, etiamsi talium effectuum ut in tempore donantur, possit dari aliqua causa, vel ratio ex parte hominis. Hæc est sententia D. Thomæ, 1 part., q. 23, art. 5, ubi Cajetanus et alii moderni Thomistæ, idem 3, cont. Gent., c. 161 et 163, ubi Ferrarius, Magist. in 1, d. 40 et 41, ubi Scotus, Durandus, Gregorius, Capreolus, Ægidius, Richardus, Major Hispalensis, et alii frequentius, D. Antoninus, 4 p., tit. 14, c. 12, § 4, Abulensis, Matth. 20, q. 111, Expositores frequenter ad Rom. 9, Corduba, lib. 1, q. q. 56, opiniones et optime Bellarminus, l. 2, de Gratia, c. 14 et sequentibus. Estque sine dubio sententia Augustini in locis sæpe citatis, præter quæ videri potest, serm. 7, de verbis Apostoli et præfatione in Psal. ult., et enarrat., in Psal. 30, ubi exponit illa verba: *In manibus tuis sortes meæ,* de sortibus gratiæ et gloriæ juxta Paulum ad Ephes. 1, et ad Colossens. 1, dicitque Augustinus *sortem* esse electionem ad salutem, et concione 2, dicit esse voluntatem Dei dandi homini gratiam et charitatem perpetuam, quæ electio *sors* vocatur, quoniam contingit homini nulla ratione habita ex parte ejus.

21. Ex Scriptura multa in superioribus adduxi, quæ confimant hanc veritatem, nunc solum afferam celebrem in hac materia locum ad Romanos 9: *Antequam quidquam boni aut mali egissent, etc., Jacob dilexi.* Circa quem locum primo observandum est, dubium esse, quid nomine Jacob, et Esau Paulus intellexerit: Nam multi moderni existimant, non esse loquuntur de personis, sed de populis ab illis descendentibus, nam statim affert illud Genesis: *Major serviet minori.* Esau autem in propria persona nunquam servivit Jacob, sed populus Idumæus, qui fuit ex Esau, servivit Israelitico, qui fuit ex Jacob. Unde, Genes. 15, Rebeccæ revelatum est *Deo populi sunt in utero tuo,* etc. Sed, ut verum sit, et populos in hoc discrimine comprehendi, nullo tamen modo excludendæ sunt personæ Jacob et Esau, nam de illis præcipue dictum est, Malach. 1, *Jacob dilexi,* etc. Item quoniam inde infert Paulus inferius, Esau fuisse reprobatum. Et hoc etiam infert: *Cujus vult miseretur et quem vult indurat.* Ubi aperte loquitur de singularibus personis. Denique verba illa: *Rebecca ex uno concubitu habens,* ad litteram intelliguntur de personis, estque expositio communiter recepta, ut patet ex Chrysostomo et Græcis, Anselmo, D. Thoma, et latinis ibi Hieronymus, Malach. 1, Augustinus, q. 83, in Gen., et sæpe aliis locis. Anastasio, Nicæno, in q. Scripturæ, q. 59. Nec refert, quod Esau non serviret corporaliter Jacob, satis est enim, quod hic fuit illi prælatus in primogenitura: unde Isaac dixit ad Esau: *Dominum tuum illum constitui.*

22. *Aliquorum interpretatio.* — Deinde observandum est, nonnullos voluisse hæc verba interpretari de sola dilectione, vel prælatione ad bona temporalia, et paternam hæreditatem. Nam, Malach. 1, illud odium circa Esau explicatur per illa verba: *Posui montes ejus in solitudinem, et hæreditates ejus in dracones deserti,* quæ significant temporalem vastationem. Sed quidquid sit de loco Malachiæ, certum est, Paulum loqui de differentia divinæ gratiæ et electionis, quam illo exemplo con-

firmat: sive explicans, quod in figura continebat (sic enim sæpe citantur in testamento novo, quæ in veteri gesta sunt) sive declarans, in hoc etiam sensu dicta fuisse illa verba a Malachia propheta, ut egregie ibi exponit Franciscus Ribera.

23. *Expositio.*—Rursus nonnulli expositores, quamvis fateantur loqui Paulum de bonis gratiæ, et voluntate dandi illa, nolunt tamen loqui de prædestinatione et reprobatione, sed solum in generali de majori, vel minori abundantia donorum gratiæ, quam videmus Deum conferre diversis populis et nationibus, nam his prædicatur fides, et non illis, etc. Quam differentiam fatentur revocandam esse in divinam voluntatem, ex quo non sequitur prædestinationem, vel reprobationem singularum personarum eodem modo esse divinæ voluntati tribuendam. Neque hoc erat necessarium ad intentionem Pauli, qui solum contendebat contra Judæos, gentes fuisse ad fidem electas, et vocatas ex divino beneplacito, sicut ipsi electi fuerunt in Jacob ex pura dilectione Dei.

24. *Præcedens expositio rejicitur.—Vera et genuina interpretatio redditur.*—Sed hæc expositio supponit aliam rejectam in primo puncto. Unde sicut ibi ostensum est, Paulum non loqui tantum de populis, sed etiam de personis Jacob et Esau, ita est certum loqui non solum de discrimine inter populos (licet hoc etiam includat) sed maxime de prædestinatione unius, et non alterius. Quæ est communis expositio. Et patet ex illis verbis prioribus, ut *Secundum electionem propositum Dei maneret.* Nam his verbis solet Paulus explicare prædestinationem ipsam, ut patet ex capite octavo præcedenti, et ex primo ad Ephesios. Item quia dilectio, et odium respectu individuarum personarum, hoc in rigore significant. Non enim diceretur Esau odio habitus, si salvandus fuisset: ergo alter simpliciter dicitur dilectus, quia sicut in hac vita destinatus fuit, ut esset primogenitus, ex quo Christus nasceretur, ita pro alia fuit destinatus ad felicitatem æternam. Tandem hoc satis declaravit Paulus subjuncto exemplo figuli, qui quædam vasa facit in honorem, alia in contumeliam ex eadem massa. Nam his vocibus significari prædestinatos, et reprobos manifestum est. Alias, qui recipit magna gratiæ beneficia, quamvis tandem damnaretur, esset vas in honorem: et e converso, qui recipit pauca, quamvis cum eis salvaretur, esset vas in contumeliam, quod dici non potest. Atque idem constat ex locis, unde Paulus hoc sumpsit exemplum Isaiæ 45, Jeremiæ 18, maxime vero Eccles. 33, ubi Sapiens inducit aliud exemplum de differentiis dierum, quod ibi Jansenius ad rem, de qua agimus, optime declarat.

25. *Discrimen inter Jacob et Esau, et inter vasa iræ et misericordiæ a Patribus significatum.*—Ultimo vero observandum est, nonnullos ex Patribus antiquis, præsertim Chrysostomum et Græcos et Ambrosium, si ejus sunt Commentaria in Paulum et Hieronymum, significare, hanc differentiam Jacob et Esau, et inter vasa iræ et misericordiæ, quamvis facta sit ante merita ipsorum, in tempore mandata executioni, non tamen sine præscientia meritorum. Hæc vero interpretatio aut admittenda non est, aut explicanda de præscientia non antecedente, sed consequente ad divinam electionem: primo, quia alias sine causa esset admiratio Pauli, quid enim mysterii habet, quod dilecti Dei æternitate antecedat opera hominis? Mysterium ergo est, quod ante merita etiam præscita dilexit unum et non alium, ut recte expendit Augustinus, Epist. 105, et sæpe alias. Item, cur Paulus respondet: *Tu quis es, qui respondeas Deo?* cum facile posset rationem reddere ex operibus prævisis. Præterea quomodo verum esset illud, *Non est volentis*, etc., *sed Dei miserentis*, quod Augustinus, d., q. 2, ad Simplicianum recte declarat, intelligendum esse, quod sit solius Dei miserentis, nam id confirmant verba sequentia, *Miserebor, cui miserebor.* Si autem misericordia illa esset ex operibus prævisis, jam non esset solius Dei. Item ideo absolute dixit non ex operibus. Tandem alias non formarentur vasa ex eadem massa, qui per opera haberet diversitatem, variamque dispositionem: et ideo Paulus totum tribuit potestati et voluntati figuli, quod necessario intelligendum est, quantum ad æternam dispositionem et præparationem ex parte Dei, nam in executione verum est, hanc differentiam non fieri sine diversitate meritorum. Sed quia hæc dantur et consequuntur ex gratuita prædestinatione, ideo totum tribuitur misericordiæ Dei.

26. *Ratio assertionis redditur.*—Ratio denique assertionis sumenda est ex principio supra posito, quod dilectio ad gloriam antecedit ad omnia media prædestinationis, tanquam efficax intentio finis. Ex quo aperte sequitur, prædestinationem ad gloriam ipsam non habere causam ex parte prædestinati, cum nulla præscientia absoluta meritorum illam antecedat. Deinde ex vi hujus intentionis præparantur omnia media congrua: ergo etiam prædestinatio illo-

rum antecedit præscientiam absolutam eorum: ergo, etc. Neque contra hanc veritatem occurrit nova difficultas, præter eas quæ pertinent, vel ad reprobationem, vel ad concordiam prædestinationis cum libero arbitrio, de quibus infra dicetur.

27. *Tertia assertio stabilitur.—Hæc assertio communi doctrinæ conciliatur.*—Hinc ergo tandem concluditur et dicitur tertio. Non solum non dari causam vel rationem ex parte hominis totius prædestinationis, quoad decretum prædefinitivum voluntatis DEI, prout terminatum ad omnes effectus prædestinationis, sive distributive, sive collective, verum etiam neque dari talem causam in ordine ad actum illum, ut terminatum ad aliquem effectum prædestinationis. Hæc videri potest contra communem doctrinam, quæ habet non dari causam prædestinationis, quoad totam collectionem effectuum, idque potissimum ratione primi effectus: tamen dari posse in ordine ad singulos effectus et ad omnes usque ad ultimum, præter primum. Sed revera non est assertio huic doctrinæ contraria, nam hæc intelligitur de executione prædestinationis: assertio vero de præparatione ex parte voluntatis Dei: sicut enim in gloria duo distinguimus, scilicet collationem gloriæ et præparationem ex parte Dei per actum efficacis dilectionis, quæ se habet per modum intentionis respectu mediorum, licet vocetur electio comparatione personarum non sic dilectarum: ita illa duo distinguimus in collatione gratiæ et singularum gratiarum inter se subordinatarum. Unde sicut non datur causa prædestinationis ad gloriam, licet detur ipsius gloriæ, ita non datur causa prædestinationis ad perseverandum in gratia, licet detur aliqua impetratio, vel alia causa similis talis effectus. Est enim eadem proportionalis ratio, quia sicut gloria est prima in intentione, per quam suo modo prædestinatur seu prædefinitur: ita sanctificatio est prior in intentione, quam dispositio vel meritum illius: et ipsa dispositio est prior in eodem ordine intentionis, quam vocatio ad illam, et sic de cæteris: ergo est eadem ratio.

28. *Fundamentum.*—Quod facile declaratur et probatur inductione quadam, sive incipiamus a vocatione et procedamus usque ad glorificationem, sive e converso. Nam imprimis propositum, quod Deus habuit dandi homini vocationem primam congruam, non habuit fundamentum in meritis hominis, ut omnes convenimus. Hinc vero sequitur, etiam propositum æternum, quo Deus primo decrevit, dare huic homini actum fidei, non fuisse ex merito præviso ejusdem ordinis, quia tale meritum debuisset in fide fundari, quia ante fidem non est meritum: in fide autem fundari non potuit, quia ipsa fides manat ex proposito dandi fidem, non e converso. Idemque cum proportione est de cæteris actibus supernaturalibus, qui sunt media efficacia, per quæ prædestinatus salvatur. Quæ ratio supponit, Deum prædefinisse hos actus in seipsis per absolutum decretum, non tantum ex æternitate, sed etiam prius ratione, quam in eadem æternitate præsciret illos esse absolute futuros. Quod verum esse, magisque consentaneum perfectioni divinæ providentiæ, in libro tertio de Auxiliis ostendimus. Non potest autem hoc sustineri juxta contrariam sententiam, quæ necessario dicere cogitur, Deum ex se non prædefinisse absolute hos actus, sed voluntate antecedenti illos optasse et dedisse media de se accommodata, ut fierent, ac tandem prævidisse liberum arbitrium ad illos fore cooperaturum, et tunc quasi approbasse seu acceptasse illos. Atque ita non esse hominem prædestinatum ad habendam fidem vel contritionem, nisi jam prævisa ejus cooperatione, etiam ut absolute futura: atque adeo tales actus non esse futuros, quia præfiniti sunt: sed potius quia sunt futuri, ideo esse præfinitos absolute in seipsis. Quæ omnia nobis non probantur, nec videntur satis consentanea Scripturæ et Augustino, ut citato loco de Auxiliis, et in primo hujus operis libro ostendere conati sumus.

29. Præterea idem sentimus de infusione gratiæ et aliorum supernaturalium habituum, et de perseverantia in illa usque ad finem vitæ. Quamvis enim in tempore Deus infundat hanc gratiam disponenti se, et quia se disponit cum auxilio, tamen non ita ex æternitate prædestinavit, sed potius e contrario: quia Deus prædestinavit sanctificare hunc hominem jam adultum in tali ætate, tempore, etc., ideo præordinavit etiam dare illi dispositionem sanctificationi accommodatam. Atque ita, licet consecutio justitiæ sit ex dispositione, tamen prædestinatio justitiæ non est ex dispositione prævisa, sed potius est origo talis dispositionis. Et simili modo, quia Deus voluit, ut homo prædestinatus præsentem vitam in gratia finiret, ideo illi præparavit per absolutum decretum et gratiam ipsam, et media congrua ad perseverandum infallibiliter in ipsa pro aliquo tempore usque ad mortem. Quod si fortasse homo mereatur de congruo tale perseverantiæ donum, illud meritum non est causa, sed potius effectus prædestinationis hominis ad perseve-

randum in gratia, licet sit aliquo modo causa executionis, nam ideo Deus dedit homini tale meritum, quia prædestinaverat illum, et ad perseverandum, et ad obtinendum perseverantiæ donum per tale medium. Ac tandem, eodem modo de gloria philosophamur: decrevit enim Deus ante omnia prædestinatum salvare, et beatum efficere, et ideo cætera media a primo usque ad ultimum per certa et infallibilia decreta præparavit, ideoque nec prædestinationis ad gloriam causa dari potest ex parte prædestinati, licet glorificationis detur. Et ratio omnium est, quia ordo intentionis est prior ordine executionis, et prædestinatio, ut ad voluntatem spectat, in decretis pertinentibus ad ordinem intentionis posita est.

30. *Quo sensu loquantur auctores in hac difficultate.* — Quocirca, quando auctores dicere solent, posse dari causam prædestinationis quoad singulos, seu posteriores effectus ejus, non vero quoad totam collectionem seu primum effectum, loquuntur de effectibus tantum in executione consideratis, non vero secundum ordinem intentionis: seu (et in idem redit) loquuntur de illis effectibus quoad esse illorum, non vero quoad formalem eorum prædestinationem. Sic enim potius dicendum est, non dari ex parte hominis causam dispositivam aut meritoriam præordinationis alicujus effectus prædestinationis, sed solum rationem finalem: sicque prædestinari merita, quia prædestinatur gloria: et præfiniri gratiam, ut ab illa nascantur merita quæ prædestinata supponuntur, et sic de cæteris. Neque illatio illa, qua nonnulli moderni utuntur, bona est, scilicet, datur ex parte hominis causa meritoria alicujus effectus prædestinationis, ergo datur causa prædestinationis talis effectus seu divinæ electionis prout terminata ad talem effectum. Sicut non sequitur, datur meritum gloriæ, ergo datur meritum prædestinationis ad gloriam: quia (ut dixi) effectus in se, seu in executione, est quid posterius quam ejus prædestinatio: ex eo autem quod detur causa posterioris, non sequitur dari etiam prioris, cum illamet causa possit originem ducere ex illo priori: sicut ex prædestinatione ad gloriam ducunt originem merita, quæ sunt causa gloriæ.

31. *Difficultas contra hanc sententiam.* — *Fit satis.*—Solum superest difficultas in nostra sententia, quia prædestinatio dicit providentiam infallibilem mediorum, quibus electi certissime, atque ita efficaciter, id est, cum effectu perducantur ad regnum cœlorum. At talis providentia non potest esse infallibilis, nisi supposita præscientia cooperationis liberæ hominis: quia sine illa non salvabitur homo, et consequenter nec media erunt efficacia sine illa: ergo non possunt infallibiliter præordinari, nisi ex prescientia infallibili talis cooperationis: ergo cooperatio illa supponitur, ut conditio necessaria ad prædestinationem illius effectus, qui per illam futurus est: ergo supponitur, ut aliquale meritum prævisum, quod saltem de congruo possit esse causa unius, vel alterius effectus prædestinationis. Respondeo, si argumentum esset validum, etiam procedere de prædestinatione quoad primam vocationem. Nam talis vocatio, ut cadit sub prædestinationem, præordinatur formaliter ut congrua, seu efficax, et consequenter ut infallibiliter habitura effectum (quia in hoc respectu maxime distinguitur ordinatio prædestinationis a communi providentia): ergo etiam prædestinatio illius vocationis, ut talis esse possit, supponit præscientiam futuræ cooperationis libere, ut supra ostensum est: ergo idem inconveniens sequitur de illo primo effectu, ut per prædestinationem ordinato, vel si de illo non sequitur, nec de aliis recte infertur.

32. Dicendum ergo est, inde solum inferri, supponi præscientiam conditionatam liberæ cooperationis, quæ non sufficit, ut illa cooperatio sit ratio meritoria, vel dispositiva, sed solum ut sit intenta per modum finis proximi respectu aliorum mediorum, quæ ante illam præcedere debent in executione, id est, respectu ipsius vocationis et excitationis. Vocat enim Deus prædestinatum, ut cum effectu convertatur, atque ut libere cooperetur, nam sub conversione hæc cooperatio includitur, ut partialis actio: et consequenter etiam sequitur, ut sit a Deo electa, et prædefinita eadem cooperatio, ut medium, vel pars medii necessarii ad finem gloriæ, qui jam supponitur intentus. Hæc autem habitudo finis aut medii non tollit gratuitam prædestinationem quia ordinatio DEI dandi tale medium, prout futurum est efficax, et ex sola gratuita voluntate Dei. Quia (ut supra diximus) cooperatio illa solum sub conditione prævisa, non potest inducere debitum, sed solum est conditio necessaria, ut tale medium constituatur in ratione medii infallibilis, et consequenter per prædestinationem eligibilis, quamvis electio semper maneat in sola liberalitate Dei, ut recte Augustinus docet, lib. 1, ad Simplicianum, quæstione 2, et libro de Bono perseverantiæ, cap. 14, Prosper ad Object. 8, Genuensium.

33. *Urgetur amplius difficultas.—Respondetur.*—Sed instabis, quia licet ante decretum, quo Deus definit, verbi gratia, ut Petrus credat, vel de peccato doleat, cooperatio libera solum sit sub conditione prævisa, tamen posito illo decreto, jam scientia illa transit in absolutam, præscitque Deus hunc hominem habiturum aliquod meritum per talem fidem, vel pœnitentiam : ergo illud meritum sic prævisum erit ratio dandi illi talem vocationem, et prædestinandi illam, nam prius ratione est illud decretum, et illa præscientia, quam decretum de tali vocatione danda. Respondetur, hoc genus præscientiæ etiam non sufficere, saltem secundum ordinariam legem ad causalitatem meritoriam, vel dispositivam, sed solum ad rationem finis, vel medii, quia per scientiam illam non prævidetur homo, ut jam operans in se, nec ut habens omnia principia, et dona necessaria ad merendum, sed solum præcognoscitur ille effectus ut futurus ex efficacia divinæ voluntatis, a cujus liberalitate adhuc expectantur (ut sic dicam) dona illa, quæ sunt futura principia talis meriti, vel dispositionis. Et ideo decretum, quod Deus habet in posteriori signo rationis de danda homini tali vocatione, nullo modo nascitur ex merito ipsius hominis, quamtumvis Deus jam præsciat in suo decreto, habiturum hominem talia merita, quia nondum videt talia merita, ut facta, et exhibita ab ipso homine in præsentia æternitatis, imo nec videt hominem ut sibi jam gratiosum vel ut elevatum ad supernaturaliter operandum : solum ergo decretum illud, et præscientia in illo movet, ut intentio finis ad danda media præstituto fini consentanea.

CAPUT XXIV.

POTUERIT NE HOMO PURUS, VEL ETIAM CHRISTUS DOMINUS MERERI ALIIS PRÆDESTINATIONEM, QUOAD LIBERAM DETERMINATIONEM ELECTIONIS DIVINÆ.

1. *Opinio affirmans. — Jacitur fundamentum.* — Non desunt moderni theologi docentes, sicut potest purus homo justus mereri alteri dona gratiæ, ita etiam posse mereri alteri prædestinationem totam, etiam quoad ipsam electionem ad gloriam. Fundamentum eorum ex nonnullis principiis conficitur. Primum est, electionem efficacem prædestinati ad gloriam non esse primum actum divinæ voluntatis circa prædestinatum, sed potius esse ultimum. Secundum est, unum hominem mereri alteri primam vocationem gratiæ, et consequenter decretum Dei de illa vocatione congrua conferenda, saltem quoad liberam determinationem divinæ voluntatis ad talem effectum. Tertium est, eadem ratione posse unum hominem mereri alteri omnes alios effectus prædestinationis posterioris vocatione, etiam quoad præfinitionem illorum in voluntate Dei, tum quia sicut potest unus homo mereri alteri vocationem congruam, ita et perseverantiam, et consequenter cæteros effectus : tum etiam, quia esto non immediate cæteros effectus mereatur, tamen virtute omnes meretur, vel omnium est aliquo modo origo et causa, nam merendo vocationem congruam, virtute meretur actualem conversionem, quæ est præparatio ad subsequentes effectus et sic consequenter usque ad glorificationem. Quartum principium est, orationem, vel meritum unius pro alio prædestinato, non computari inter effectus prædestinationis ejus, nec esse gratiam, quæ illi fit pro quo oratur, sed oranti. Quia oratio alterius non est alteri prædestinato principium bene operandi, sed impetrat illi tale principium : solum autem id quod est principium bene operandi, est propria gratia et prædestinationis effectus. Ex quibus principiis concluditur, posse mereri unum hominem alteri totam prædestinationem quoad effectus ejus et consequenter etiam quoad electionem ad gloriam, vel gratiam : quia electio ad gloriam non supponitur ante prævisos alios effectus gratiæ : et electio ad gloriam non est nisi voluntas efficax dandi illam congruam, quam plane meretur, qui meretur vocationem congruam.

2. *Prædicta opinio enervatur.* — Hæc opinio et nova et singularis est, et ideo, sicut supra diximus, non posse unum hominem purum mereri alteri omnes effectus prædestinationis ejus, ita etiam nunc de eodem homine dicimus non posse mereri alteri divinam prædestinationem quoad efficacem præordinationem ad gloriam, vel gratiam, quoad absolutum decretum dandi illam. Hæc est aperta sententia D. Thomæ, dict., q. 23, art. 8, et communis interpretum ibi, et Durandus, in 1, dist. 41, q. 3, num. 4; eamque docet expresse Gregorius, lib. 1, Dialog., cap. 8, ubi explicat, prædestinationem juvari precibus sanctorum, non quia oratio sit ratio vel motivum, propter quod Deus alium prædestinat, *sed quia ipsa quoque perennis regni prædestinatio, ita est ab omnipotenti Deo disposita, ut ad hoc electi pio labore perveniant, quatenus postulando mereantur ac-*

cipere, quod eis Deus ante secula dare disposuit. Quod probat exemplo Isaac, qui pro conceptione Rebeccæ Deum oravit, illamque impetravit, quamvis propagatio generis Abrahæ per Isaac promissa jam esset, ac proinde prædestinata.

3. Idem sentit Prosper, lib. 2, de Vocat. Gent., cap. ult., alias penult. Ubi cum dixisset, electionem prædestinatorum esse secundum propositum et gratiam Dei, subdit : *Contra hanc invictæ veritatis splendidissimam lucem, solent quidam non sobrie dicere, superfluo ad acquirendum bonorum operum merita laborari, frustra etiam orationibus, quibus Deus orandus speratur, insisti, si ex incommutabili proposito ejus, Christianæ gratiæ subsistit electio.* Cui objectioni in summa respondet, divinam electionem non excludere media, quæ in sua præscientia prænovit, et eadem electione ad gratiam, seu prædestinationem præparavit : *Deus ergo* (inquit) *iis quos elegit sine meritis, dat unde ornentur et meritis. Et frustra dicitur, quod ratio operandi non sit electis, cum ad hoc operentur, ut electi fiant,* id est, ut tales fiant, quales esse per electionem ordinati, seu præfiniti sunt. Idemque de orationibus respondendum putat : nam orationes etiam supponit electionis propositum et ex illo manant, ut illis mediantibus executioni mandetur. Unde subjungit inferius : *Orationum vero sollicitudinem divinæ electionis proposito non resolvi, uno testimonio evidenter probabo, ut cætera studio brevitatis omittam.* Est autem exemplum de Tobia juniore, de quo supponit a Deo fuisse prædefinitum, ut Saram in uxorem haberet, nihilominusque ab angelo admonetur, ut eam petat, etc., Tobiæ, sexto, ac tandem concludit : *Quamvis ergo quod statuit Deus nulla possit ratione non fieri, studia tamen non tolluntur orandi, nec per electionis propositum, liberi arbitrii studium relaxatur, cum implendæ voluntatis Dei, ita sit præordinatus effectus,* etc. Hoc denique aperte supponit Augustinus, libro de Bono persever., cap. 22, cum ait : *Si qui sunt nondum vocati, pro eis ut vocentur, oremus, fortasse etiam sic prædestinati sunt, ut nostris orationibus concedantur.*

4. *Scripturæ testimonia adducuntur.*—Præterea, si testimonia Sacræ Scripturæ expendantur, quibus Augustinus, Prosper et alii Patres gratuitam prædestinationem et electionem probant, non solum demonstrant esse gratuitam respectu ejus, qui prædestinatur, sed etiam respectu aliorum (Christum nunc excipio, de quo statim dicam). Probatur, quia imprimis Christus nulli alii, præterquam sibi tribuit hominum electionem, cum ait : *Nos vos me elegistis, sed ego elegi vos.* Illa ergo verba ostendunt plane omnes esse electos ex sola Dei voluntate. Ergo, sicut hinc recte colligitur, Deum neminem elegisse propter bonam voluntatem et petitionem in eo prævisam, ita etiam nec propter petitionem alterius, alias non sola sua voluntate, nec primario ex se id fecisset. Idem ad Ephes 1, ait Paulus : *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem,* etc., et infra : *Prædestinati secundum propositum ejus:* tota ergo hominum electio est ex solo proposito et beneplacito Dei. Quod si respectum aliquem habuit ad merita, vel actiones alicujus hominis, soli Christo id tribui potest, de quo Paulus singulariter ait (*in ipso*) non ergo elegit Paulum in Stephano, id est, propter orationem Stephani, sed tantum in Christo. Imo etiam in ipso Christo nos elegit *secundum consilium voluntatis suæ,* ut mox explicabimus : non ergo elegit Paulum ex consilio voluntatis, aut orationis Stephani, sed potius ex eodem consilio voluntatis divinæ Stephanus oravit, ut Paulus consequeretur beneficium gratiæ, ad quam fuerat electus.

5. *Ab incommodis roboratur.* — Ab incommodis etiam potest hoc confirmari, nam sequitur, Beatam Virginem et antiquiores Patres meruisse prædestinationem Christi Domini et electionem illius humanitatis ad unionem hypostaticam, quod dici non potest, ut pro certo supponit Augustinus, libro de Prædestinatione Sanctorum, cap. 24, et in materia de Incarnatione ostenditur. Sequela patet, quia illi Patres suis orationibus Incarnationem illam impetrarunt, et plura media antecedentia ad illam ut parentes Virginis, illius conceptionem impetrarunt, et Abraham meruit procreationem Isaac, et sic de aliis. Unde in universum ex illa sententia sequitur, quoties quis impetrat alteri aliquod donum, vel beneficium Dei, impetrare etiam prædestinationem ad illud, ac proinde parentes Virginis meruisse illi saltem remote et mediate electionem ad maternitatem Dei, quia non est prius electa in matrem, quam præordinata fuerit ad existendum. Si ergo parentes impetrarunt, ut prædestinaretur ad esse ; ergo saltem remote, et in fundamento meruerunt cætera, quæ inde secuta sunt. Atque eodem modo meruisset Stephanus Paulo electionem ad Apostolatum : nam si meruit illi electionem ad gloriam, quid mirum, quod ad Apostolatum etiam meruit, quæ posterior est.

5. Unde ulterius sequitur, unumquemque sibi mereri electionem ad omnia illa bona, vel ad quamcumque dignitatem, quam sibi, vel orationibus impetrat, vel per priorem gratiam sibi aliquo modo meretur : Ut, verbi gratia, Beatam Virginem meruisse sibi electionem ad dignitatem matris Dei, quia illa dignitas ut in re exhibita supponit gratiam in Virgine, per quam gratiam sibi aliquo modo meruit illam dignitatem, ergo et electionem ad illam. Et sic Abraham impetrasset sibi electionem in Christi progenitorem, quia illius beneficii promissionem sibi promeruit. Sequela patet, quia si propter aliquid asseritur, eum, qui alteri meretur vocationem, mereri etiam electionem, solum est, quia vocatio unius supponit gratiam in alio, per quam possit mereri aliquo modo alteri vocationem, quæ habet rationem primæ gratiæ respectu ejus, qui vocatur : tamen respectu alterius est quasi secunda : at simili modo dignitas matris supponit gratiam in Virgine, respectu cujus dignitas illa est gratia secunda. Hæc autem et similia falsa sunt, ut ex aliis locis suppono : satisque nobis est esse a communi Doctorum sententia aliena.

6. *A priori ratio redditur.* — Ratio denique a priori est, quia illa oratio, per quam unus alteri impetrat vocationem, est effectus prædestinationis, non solum ipsius orantis, sed maxime illius, pro quo oratur : non est ergo causa totius prædestinationis. Antecedens in libro sequenti generaliter probatur, ostendendo non solum actiones prædestinati, vel principia earum, sed etiam omnem actionem cujuscumque hominis, quæ specialiter cooperatur ad salutem alterius, esse effectum prædestinationis illius, qui per alium salvatur. Nunc vero duobus modis breviter ostenditur. Primo ex principio posito in primo libro, quod electio ad gloriam est primus actus voluntatis divinæ circa prædestinatum, ac proinde prædestinatos omnes in eodem signo rationis fuisse ad æternam salutem electos. Hinc enim aperte sequitur, et non potuisse unum hominem mereri alteri electionem, quia electio omnium simul facta est, ante omnia eorum opera prævisa : et subinde quidquid unus pro alio meretur, impetrat, aut operatur, quod cum effectu conducat ad executionem electionis, esse ejusdem electionis effectum, eo modo, quo media sunt effectus intentionis finis. Quin potius licet illa intentio dandi gloriam Paulo non præcederet per efficax et absolutum decretum : nihilominus negari non potest, quin Deus inspiraverit Stephano, illam orationem ex intentione et affectu salvandi Paulum, qualiscumque ille affectus fuerit, id est, sive fuerit per voluntatem efficacem, sive tantum per simplicem et antecedentem. Quia illa oratio sine dubio fuit ex Spiritus sancti inspiratione, et effectus conversionis et salutis Pauli erat optimus : ergo incredibile est non fuisse a Spiritu sancto intentum, saltem simplici effectu. Eo vel maxime, quod ipse deprecator, ut, verbi gratia, Stephanus, id solet intendere et desiderare, et hæc ipsa intentio a Spiritu sancto est, ergo multo altius habet illam Spiritus sanctus. At hoc est satis juxta horum doctorum sententiam, ut vocatio ipsa Pauli sit effectus prædestinationis ejus, videlicet quod procedat ex affectu simplici Dei salvandi Paulum : ergo idem sufficiet in oratione, quæ pro illo ab alio fit : nam quod hæc oratio sit in alio, non impedit, quin esse possit effectus prædestinationis Pauli.

7. Quod secundo probatur, quia gratia alicui facta non solum est beneficium ejus, sed etiam est beneficium alterius, si propter eum, et in ejus utilitatem detur. Nam gratia, quæ datur prædicatori, verbi gratia, Philippo, ut congruo modo alium illuminet, scilicet Eunuchum Æthiopem, sine dubio est beneficium Eunucho factum et supernaturale, ac gratuitum : fuit ergo gratia, et si ille Eunuchus prædestinatus erat, ut credendum est, plane ille fuit effectus prædestinationis ejus. Ergo similiter oratio unius pro alio est beneficium gratiæ a Deo collatum ei, pro quo oratur, etiam si illi non inhæreat. Quia gratiæ beneficia latius patent : unde si talis, pro quo oratur, electus est et oratio illa cooperatur efficaciter ad ultimum effectum electionis, sine dubio non est electio ex oratione, sed potius oratio ex electione. Idemque est de quocumque alio merito unius pro alio. Non ergo potest esse talis oratio, vel meritum, ratio totius prædestinationis alterius : nec quoad omnes effectus ejus, nec quoad liberam determinationem divinæ electionis.

8. *Fundamentum contrariæ sententiæ explanatur.* — Ad fundamentum contrariæ sententiæ facilis est ex dictis responsio. Nam ex quatuor principiis, quæ assumit, primum et falsum est, et non recte, nec consequenter ex illo arguens infert, ut vidimus. Secundum autem principium, licet sit verum quoad meritum vocationis alterius, non tamen quoad decretum, ex quo talis vocatio prædestinata est, nam ut sic, comparatur ut finis proximus, propter quem spiritus talis orationis alteri da-

tur. Neque illa consecutio bona est, meretur quis vocationem alterius, ergo meretur primam determinationem divini decreti præfinientis talem vocationem, ut jam satis tractatum est. Tertium autem principium, licet admittatur, quoad executionem, de effectibus prædestinationis, qui sunt in executione posteriores vocatione, nihil refert, quia illi sunt prædestinatione priores in præordinatione divina : et ita non sequitur, quod talis oratio sit ratio prædestinationis quoad ipsam determinationem actus Dei. Et præterea non sunt illi omnes effectus prædestinationis talis hominis : nam ipsa oratio alterius, et gratia ad illam, est etiam effectus : et ita nec omnium effectuum simpliciter, prout in executione conferuntur, potest illa oratio esse causa. Unde quartum principium simpliciter falsum est. Et ratio, qua probatur, nullius est momenti. Cur enim tanta principia bene operandi sunt effectus prædestinationis ? oppositum itaque infra ostendemus. Aut cur etiam illa oratio non dicitur principium bonæ operationis alterius, saltem remote, eo modo quo dici solet, quod est causa causæ, esse causam causati ? quæ causalitas licet physice sit per accidens, tamen moraliter est magni momenti et quasi per se reputatur.

9. *Nova difficultas suboritur. — Ratio dubitandi. — Probabilis opinio.* — At vero hinc nascitur alia difficultas pertinens ad alteram partem in titulo capitis propositam. Nam sequitur etiam ex parte Christi Domini non dari rationem, aut causam electionis prædestinatorum, prout est decretum liberum determinatum ad salutem talium hominum efficaciter volendam. Consequens videtur esse contra Paulum ad Ephes. 1, dicentem : *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem* : ergo. Sequela probatur, quia etiam Christi meritum, vel ratio ejus pro electis est effectus electionis et prædestinationis eorum. Cur enim oratio Stephani pro Paulo est effectus prædestinationis Pauli et oratio Christi pro Paulo non est effectus prædestinationis Pauli ? Ergo sicut Stephanus non meruit Paulo electionem, ita neque Christus. Et confirmatur, quia supra dictum a nobis est, electionem omnium prædestinatorum factam esse ante prævisum originale peccatum : at de Christo Domino probabilis sententia est, quæ affirmat non fuisse prædestinatum ante originale peccatum prævisum, ergo plane sequitur, reliquos homines, nec electos, nec prædestinatos fuisse propter merita Christi prævisa ; et quamvis Scotus, et alii sentiant, Christum ut hominem fuisse prædestinatum ante prævisum peccatum originale, nihilominus idem Scotus 3, d. 19, quæstione prima, dicit non fuisse præordinatum ad merendum, ante prædestinatorum electionem : atque ita non potuisse hanc prædestinatorum electionem esse ex meritis Christi prævisis. Quod etiam videtur in nostra sententia dicendum, qua supra asseruimus, electionem hominum factam esse ante prævisum originale peccatum : at inde sequitur Christum non fuisse ante alios homines electum, sed ad summum simul cum illis in eodem signo rationis. Ex quo etiam sequitur, electionem hominum non supposuisse præscientiam meritorum Christi : sicut electio ipsiusmet Christi non supposuit merita ejus prævisa.

10. De hac quæstione obscure loquuntur antiqui scholastici. Nam licet fere omnes doceant, Christum fuisse causam prædestinationis nostræ, statim hoc declarat, distinguendo de prædestinatione quoad effectus ejus, vel quoad actus divinæ voluntatis vel intellectus et priori modo declarant intelligendum esse, cum dicitur, Christum esse causam prædestinationis aliorum hominum : nam quoad actum ipsum Dei, putant non posse esse causam. Ita processit D. Thomas, 3 part., quæst. 24, art. 4, et in 3, d. 10, quæst. 3, art. unico, quæst. 3, et sane, si doctrina ejusdem sancti in 1 part., quæst. 23, art. 8, attente inspiciatur, præsertim in solutione ad 1, licet generalis sit, videtur etiam Christi meritum et orationem complecti. Proposito enim argumento, quod prædestinatio est æterna et orationes sanctorum temporales, ideoque non posse prædestinationem orationibus sanctorum juvari ; respondet, hoc argumento bene probari, quod prædestinatio non juvatur precibus sanctorum quantum ad ipsam præordinationem. At si hoc de aliis sanctis verum est, eamdem rationem habet in Christo, cum ejus orationes etiam temporales fuerint.

11. Eodem fere modo procedit Alensis, 3 part., quæst. 3, memb. 5, et Bonaventura, 3, d. 11, art. 1, quæst. 3, Albertus, d. 10, art. 3, Richardus, art. 4, quæst. ult., Durandus, q. 3, qui in sol., ad. 2, addit, non fuisse Christum causam nostræ prædestinationis quoad effectus omnes illius, quia inter hos effectus ponit ipsammet incarnationem. Gabriel item in. 3, d. 19, art. 2, conclus. 4, licet ab Scoto dissentiat in assignatione instantium, seu signorum rationis in ipsa æterna prædestinatione, aut electione : tamen convenit in conclusione, quod

Christus non est causa nostræ electionis ex parte divini actus. Quia ille, inquit, adeo simplex est, ut nec re, nec ratione possint in eo plures distingui, ideoque nulla potest causa, vel ratio habere locum in illo, ut terminatur ad unum objectum potius, quam ad aliud. Unde etiam ille utitur vulgari illa distinctione theologorum, de causa prædestinationis quoad actus, vel quoad effectus, et convenit cum aliis in neganda causa ex parte actus, licet propter diversum fundamentum. Nec videtur opinio hæc sèu distinctio satis exponi de voluntate solum quoad actum ipsum realem, quia hoc modo insufficiens esset distinctio et resolutio. Ratio etiam, qua multi utuntur, quod temporale non potest esse causa æterni, non esset adeæquate, quia temporale ut ab æterno præcognitum, potest esse causa, id est, ratio æternæ determinationis liberæ, si aliunde propter identitatem actus, vel prioritatem, aut simultatem in signo æternitatis, non repugnat.

12. Ex modernis vero nonnulli clarius docent, electionem hominem factam esse ex meritis Christi prævisis. Quorum sententiam in 1 t., 3 p., disp. 41, sect. 4, secutus sum, juxta illam simul exponens fere antiquorum dicta, ita tamen illam sententiam declarans, ut soli divinæ voluntati reservandam duxerim optionem (ut ita dicam) electorum, id est, quod hi præ illis prædestinentur, nam hoc non putavi posse attribui Christi meritis, etiamsi illa electio prout est benevolentia et beneficium electorum illis attribuenda sit. Et hoc ipsum non ut fide certum, nec ut constantem theologorum, vel Patrum sententiam, sed ut piam et probabilem opinionem defendi. Idemque nunc fere sentiendum judico: aliquid vero amplius explicandum est, et aliquibus objectionibus satisfaciendum.

13. *Duo in sententia proxima animadvertuntur.*—Duo enim in his, quæ proxime retuli, a posterioribus Scriptoribus animadversa esse video, ut correctione digna. Asserunt enim imprimis electionem prædestinatorum, non solum ut est dilectio et beneficentia illorum, sed etiam ut est electio ex massa perditionis (utique comparatione aliorum, qui non ita diliguntur) esse ex meritis Christi. Deinde censent, assertionem hanc non solum esse probabilem opinionem, sed etiam Catholicam doctrinam, in quo significant esse rem de fide certam. Fundanturque maxime in loco Pauli ad Ephesios primo: *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti, etc.* Nam cum in his verbis clare doceat Paulus, nos esse electos in Christo, negari (inquiunt) non potest, electionem nostram fuisse ex meritis Christi. Nec licere putant interpretari locum illum de electione, quatenus dilectio est, sine relatione, vel comparatione ad alios: tum quia id est vocabulo abuti: tum etiam, quia oppositum sentiunt Græci Patres, præsertim Photius apud Œcumenium ad Ephesios 1, ubi exponens id: *Benedixit nos omni benedictione spirituali*, ait: *Benedixit per filium, elegit per filium, charos effecit per filium.* Idemque confirmant verbis illis ejusdem Pauli, *Prædestinavit nos in adoptationem per Jesum Christum.* Et ex illo 2, ad Timotheum: *Vocavit nos vocatione sua sancta, non secundum opera nostra, sed secundum propositum suum et gratiam, quæ data est nobis in Christo Jesu ante tempora secularia.* Ex quo loco etiam ratio sumitur. Quia Deus in tempore dat electis omnem gratiam usque ad gloriam inclusive (ut sic dicam) propter Christi merita: ergo ab æterno definivit illam eis dare propter Christi merita: ergo elegit illos et prædestinavit propter Christi merita. Nam quæ Deus in tempore exequitur et modum quo exequenda sunt, ab æterno prædestinat.

14. *Assertio examinatur.* — *Duplex sensus particulæ* propter merita, *aperitur.*—Sed prius assertionem ipsam examinemus, deinde gradum certitudinis ejus inquiremus. Et in assertione quidem duplex verborum ambiguitas, et æquivocatio aperienda est et cavenda, ne forte dum exaggeramus electionem nostram in Christo et per Christum, eam potius e medio tollamus. Nam imprimis supra, libro primo, et in hoc secundo notavimus, esse in hac illatione magnam æquivocationem: Deus ab æterno voluit dare in tempore gratiam, vel gloriam propter merita: ergo prædestinavit, dilexit, vel elegit propter merita. Nam si sensus sit, ut particula *propter merita* referatur ad objectum, seu effectum prædestinationis, optima est illatio, nam sensus est, DEUM ab æterno prædestinasse, ut talis gratia, vel gloria in tempore non daretur, nisi propter talia merita. Alius vero sensus est, ut particula *propter*, referatur ad voluntatem ipsius prædestinantis, ut ab æterno terminatam ad talem gratiam, vel gloriam tali homini conferendam efficaciter; ita ut ipsamet terminatio voluntatis divinæ, ut præfinientis seu intendentis efficaciter talem effectum, fuerit propter meritum. Et hoc modo illatio non est bona, ut supra ostendi: Nam Deus in tempore non dat electis adultis gloriam, nisi propter illorum merita, nec gratiam

sanctificantem, nisi media libera, dispositione eorum. Unde certum est ab æterno decrevisse ita dare in tempore, et non aliter. Et nihilominus verissimum, satisque certum est, primum decretum efficax Dei, quo dilexit, elegit, ac prædestinavit homines ad gloriam, non fuisse ex eorum meritis, et primam intentionem sanctificandi illos non fuisse ex prævisa eorum dispositione, sed potius quia illos Deus elegerat ad veram sanctitatem, et ejus dispositionem præparasse, ac tandem præbuisse.

15. *Declaratur cujusdam consequentiæ vis, seu robur.*—Cum ergo simili consecutione infertur, propter merita Christi prævisa habuisse Deum æternam voluntatem salvandi in tempore prædestinatos et gratificandi illos, quia in tempore dat hæc omnia propter Christi merita et ab æterno non solum disposuit effectus, sed etiam modum exequendi illos: in hoc quidem sensu illatio bona est, et doctrina merito potest Catholica appellari: nam evidenter sequitur ex duobus principiis certis. Unum est, gratiam et gloriam dari nobis in tempore propter Christi meritum: aliud est, quidquid Deus in tempore facit, et modum et rationem faciendi, esse ab æterno per voluntatem Dei statutam, seu decretam, eo modo, quo effectus postulat. Unde, si nostra gratia et gloria in tempore est præmium meritorum Christi, profecto ab æterno Deus voluit, ut esset præmium talium meritorum, et ideo disposuit, ut ea nobis Christus mereretur. Hunc ergo sensum intendunt, dicti auctores, et omnem aliam electionem hominum propter Christi merita negant: quia absolute nullam aliam gratuitam electionem, vel prædestinationem hominum admittunt. Unde fit, ut soli Christo et meritis ejus immediate solum tribuant vocationem congruam, et consequenter voluntatem illam Dei, qui decrevit ab æterno, dare homini talem vocationem. Nam cætera dona gratiæ et gloriæ, non solum propter Christi merita prædestinavit, et dare decrevit, sed etiam propter ipsius hominis recipientis merita: quod maxime de gloria, et de augmento gratiæ consequenter dicere debent, sic scilicet Deum ab æterno non prædestinasse proxime et immediate aliquem ad gloriam, vel tantam gratiam sanctificantem propter solum Christi meritum, sed propter meritum ipsius hominis, quia ita datur in tempore, et eodem modo prædestinatur ab æterno, quo in tempore datur.

16. *Propria conclusio. — Ratio pro conclusione.* — Nos vero non tantum hanc veritatem admittimus, quatenus ad rem ipsam attinet, sed addimus præterea non solum illam electionem ad gloriam, quam ex justitia supra appellavimus, sed etiam illam, quæ mere gratuita est respectu hominis electi, fuisse ex meritis Christi, quatenus benevolentia est et dilectio talis hominis, ut mox explicabimus. Idemque dicimus de omni decreto gratuito Dei dandi gratiam prædestinato a prima usque ad ultimam. Et in hoc sensu probabiliter intelligimus citata testimonia Pauli, quæ ultima sententia afferebat, circa quæ paulo post pauca addemus. Ratio vero sic reddi potest. Quia vel ponimus electionem prædestinatorum factam esse post prævisum originale peccatum, eligendo et separando illos ex massa perditionis: vel censemus homines fuisse electos ante prævisum omne peccatum, sicut et sancti angeli electi fuerunt. Juxta priorem sententiam facile est intelligere, Christi merita fuisse prævisa ante hominum electionem, sive Christus ipse ponatur prædestinatus ante præscientiam originalis peccati, sive post illam. Quia utroque modo Christus est primus omnium prædestinatorum in mente Dei et primus dilectus et electus, ideoque potuerunt merita ejus prævideri ante electionem aliorum hominum.

17. Si vero aliam sententiam magis probemus, quæ a nobis supra tradita est, homines, qui salvandi sunt, fuisse a Deo præelectos ante prævisum originale peccatum, multo majori ratione fateri debemus, idque verum esse credimus, Christum Deum hominem fuisse per se primo prædestinatum ante omnem occasionem futuri peccati prævisam. Nam Paulus ad Colos. 1, plane docet, ipsum Christum fuisse primum omnium electorum et dilectorum Dei, et in omnibus primatum tenere, etiam in mente et intentione Dei. Estque hoc valde consentaneum excellentiæ et majestati ejus, ut 3 part., quæst. 1, art. 3, latius tractatur. Hoc autem posito, est etiam facile intellectu, Christi merita præcessisse in præscientia Dei ad electionem aliorum hominum: quia in ipsa prædestinatione, seu dilectione Christi, merita ejus præfinita intelliguntur, ac proinde in eodem signo prævisa sunt ut absolute futura. Si ergo in eo signo, in quo Deus elegit prædestinatos, jam habeat præsentia Christi merita futura: ergo propter illa potuit diligere, quoscumque dilexit: ergo ita factum est, quia illa merita sunt digna quocumque præmio possibili secundum legem ordinariam Dei: et quia hoc modo ipsum divinum opus altiori modo sit et in majorem etiam gloriam Christi et hominum redundat.

18. *Alia difficultas.—Enodatur difficultas.*—Restabat autem ibi alia difficultas, quia illa Christi merita non potuerunt prævideri ut fundata in Christi passione : quia in eo signo nondum præintelligitur Christus ut ordinatus ad mortem : hæc enim ex peccato, vel occasione peccati traxit originem : Christus autem solum per passionem et opera, quæ ad illam ordinantur, nobis meruit. Dicendum autem breviter est, in eo signo vel prævisa fuisse Christi merita simpliciter et absolute, neque includendo, neque excludendo passionem, sed quatenus esse possunt in quolibet opere talis personæ; vel certe prævisa esse, ut fundata in eximio amore Christi ad Deum et homines, qui amor et in carne passibili et in impassibili haberi poterat : et per illum de facto Christus nobis meruit, et non tantum per propria opera passionis : quamvis per hæc fuerit redemptio consummata.

19. *Secunda conclusio. — Christus vere et proprie meruit nobis prædestinationem.—Probatur a simili.* — Dicimus vero ulterius, ut Christus vere et proprie dicatur meruisse nobis prædestinationem et electionem, vel dilectionem ad gloriam, et ad sanctificantem gratiam in tali gradu et cum perseverantiæ dono non satis esse quod meruerit nobis primam gratiam vocationis congruæ, quam in nobis recipimus, nec determinationem liberam illius æterni decreti, quo voluntas divina hunc effectum in tempore confert : sed necessarium esse, ut illa prima intentio efficax salvandi et glorificandi electos, quam Deus respectu illorum mere gratis decrevit, habuerit respectum ad merita Christi prævisa. Quod si Deus hanc non habuit, profecto nec prædestinavit homines ad gloriam propter Christum : licet per Christum illam dare decreverit. Probatur primo a simili, quia Deus per orationem Stephani dedit in tempore talem vocationem Paulo, et consequenter propter eamdem rationem prævisam habuit ex æternitate decretum, quo effectum illum in tempore mandavit executioni : et nihilominus id satis non est, ut Stephanus dicatur meruisse electionem, vel prædestinationem Pauli, ut visum est : ergo nec in præsenti sufficiet : est enim eadem ratio, quam statim explicabimus.

20. *Ratio a priori.* — Secundo est ratio a priori, quia ad merendum id, quod est prius, non satis est mereri id, quod est posterius : sed voluntas vocandi etiam tali modo est posterior electione ad gloriam : ergo solum meritum illius voluntatis non satis est ad meritum hujus electionis. Declaratur minor, quia ante voluntatem dandi homini talem vocationem, præcedit ordine rationis intentio efficax dandi gloriam, per quam intentionem peculiariter diligitur homo, et in illa consistit vel formalis prædestinatio, vel certe radix totius prædestinationis : ergo si Deus non habuit illam intentionem erga me ex meritis Christi, etiamsi voluerit me ita vocare ex meritis Christi prævisis, non me prædestinavit ex illis, quoad totam prædestinationem, nec quoad id, quod in ea est formale, ac præcipuum. Eo vel maxime, quod illa vocatio non est proprie effectus prædestinationis, nisi quatenus ex tali intentione procedit, propter quod solet Augustinus illam appellare vocationem ex proposito : nam alioqui solet similis vocatio congrua quoad proximum effectum reprobo dari, tamen quia non est ex proposito, non est effectus prædestinationis. At vero ad merendam prædestinationem, necessarium saltem est mereri illam vocationem, non solum materialiter (ut sic dicam) sed formaliter sub illo respectu, ut effectum prædestinationis : ergo ut procedentem a tali proposito, ergo necesse est mereri propositum illud quoad determinationem liberam ad talem hominem eligendum in vitam æternam. Unde evidentius constat, quod, ut Christus dicatur causa nostræ prædestinationis, vel electionis ad gloriam, non satis est, quod nobis meruit illam voluntatem exequentem, qua Deus decrevit dare homini gloriam propter ejus merita jam prævisa, quia ante illam voluntatem erat homo electus, et consequenter etiam prædestinatus ad gloriam, saltem ordine intentionis.

21. *Tertia conclusio. — Prima comprobatio.* — Tertio dicimus, non esse verisimile, electionem hominum prædestinatorum factam esse ex meritis Christi prævisis, sub formali respectu; et comparatione electionis, et dilectionis horum præ illis, et separationis horum in particulari de massa corruptionis. Probatur primo, quia ut electio in hoc sensu facta sit ex meritis Christi, necesse est ut Christi merita jam essent prævisa ut applicata speciali modo his hominibus potius, quam illis : at hoc dici non potest probabiliter, ergo. Major probatur, quia si solum prævidebantur in communi, ut merita pro salute hominum offerenda, ex vi illorum non determinabatur voluntas Dei ad hos, potius, quam ad illos. Imo ex vi illorum meritorum posset homines ad beatitudinem efficaciter ordinare, nullam electionem inter eos faciendo : et e converso, stante illo merito

Christi sic præviso, potuisset Deus neminem efficaciter præordinare ad gloriam, sed omnes tantum sufficienter : quia nec tale meritum, nec aliud quidpiam, necessitatem talis electionis illi imponebat. Denique non solum quoad exercitium (ut sic dicam) sed etiam quoad specificationem, seu determinationem ad hos potius, quam illos eligendos, erat electio illa libera Deo, non obstante tali præscientia meritorum Christi : quia meritum ut sic prævisum, est in se indifferens. Ergo oportuisset, prævidere meritum, ut applicatum his potius, quam illis. At hoc dici non potest, quia hoc ipsum maxime pendet ex divina vocatione : ergo.

22. *Responsum.* — *Diluitur.* — Respondent negando majorem, quia ad merendam electionem et separationem, satis est, quod absolute fuerit Christi meritum prævisum ut oblatum Patri pro salute hominum, et quod intuitu ejus aliquos elegerit Pater. Quia hoc sufficit, ut gratia electionis detur propter Christum, et quod Christi meritum fuerit causa necessaria ut eligerentur. Sed hæc altera æquivocatio, ob quam de solo nomine in hoc puncto disputatur. Nam in hac assertione jam non tractamus de electione, quatenus respicit beneficium factum ei, qui eligitur, sed formaliter tractamus de comparatione illa, et de determinatione voluntatis divinæ ad hunc potius, quam ad illum. Ut, verbi gratia, si testator præcipiat hæredi, ut centum virgines hujus civitatis suis expensis in matrimonium det, clarum est donationem illam esse effectum talis testamenti, et voluntatem illam, qua hæres præceptum exequitur, esse effectum voluntatis testatoris, et hoc sensu simpliciter dici posse, tales virgines debere testatori tale beneficium. Nihilominus tamen aliquid liberalitatis, et gratiæ ibi contulit hæres, quod non manavit ex voluntate testatoris, nimirum, quod illæ centum virgines sint hæ potius, quam aliæ, hoc enim ex sola hæredis voluntate dependet. Unde, si testator non absolute legasset ut centum virgines, sed ut tales nuptui darentur, etc., sine dubio majorem illis gratiam contulisset, fuissetque tota causa electionis earum, ut cum aliis comparantur, eisque præferuntur: quod in priori modo testandi dici non potest. Ita ergo in præsenti dicendum est, si Pater æternus in eo signo, in quo elegit prædestinatos, solum habebat præscientia Christi merita, ut offerenda pro salute hominum absolute, et non pro his potius, quam pro illis, propter Christum quidem habuisse decretum illud quod tales homines dilexit, et re ipsa elegit, tamen peculiarem determinationem ad hos potius, quam ad illos non habuisse ex Christi meritis, sed sola sua voluntate. Sicut posito eodem principio optime sequitur, non fuisse ex Christi merito, sed ex Dei voluntate, quod multitudo electorum fuerit in tanto numero, et non in majori, vel minori, et quod fuerit ad tales gradus gratiæ et gloriæ, et non ad alios, et similia, quorum omnium eadem ratio est.

23. *Evasio quæritur.* — *Sed non invenitur.* — Aliter vero respondent, negando minorem, videlicet in illo signo non fuisse merita Christi prævisa, ut ab ipso applicata, et oblata specialiter pro his hominibus, ut illi eligerentur ad talem vocationem, et gratiam congruam : nam in tempore ita factum legimus Joann. 17, dum Christus peculiariter petiit pro discipulis perseverantiæ donum : addiditque, *Non pro mundo rogo, sed pro his, quos dedisti mihi,* significans suam peculiarem voluntatem, et applicationem suorum meritorum. Et simile est quod Lucas 22, dixit Petro: *Ego rogavi pro te Petre, ut non deficiat fides tua.* Sed in hac responsione semper laboratur in æquivoco, et hæremus in eodem dogmate, quod electio ad gloriam non præcedit exequentem voluntatem in ordine intentionis, et prædestinationis. Quamvis ergo verum sit, Christum in tempore peculiariter orasse pro prædestinatis, eisque ad executionem electionis eorum singulari modo sua merita applicuisse : recteque inde inferatur, hanc Christi orationem, vel applicationem fuisse ex æternitate prævisam, ante decretum executivum prædestinationis : nihilominus non recte infertur, meritum Christi applicatum fuisse prævisum ante electionem prædestinatorum. Nam est argumentari ab æternitate, ad primum signum æternitatis, quod frivolum est : nam etiam ipsius prædestinati merita fuerunt ab æterno prævisa, et non inde sequitur, fuisse prævisa in primo signo, antequam prædestinatus eligeretur ad gloriam.

24. Declaratur item ratione, quia, quod Christus peculiari modo oraverit pro talibus hominibus, illisque sua merita applicuerit efficaciter, primam causam et originem habuit in divina voluntate, ita ut non fuerit arbitrium humanæ voluntatis Christi. Quis enim vel cogitare audeat, profundum mysterium electionis hominum, totamque rationem, et modum prædestinatorum quoad numerum eorum, et differentiam mansionum, et gradum in gratia et gloria, fuisse ordinata a voluntate Dei ut ap-

probante, seque confirmante voluntati humanæ Christi, et non potius Christum applicasse specialiter sua merita ad executionem talium effectuum, et ad consummationem sanctorum talium, et in tanto numero, pondere, et mensura, quia cognovit ita esse voluntate Dei prædefinitum, et præordinatum ? Certe Apostolus in *consilium divinæ voluntatis hoc refert*, ad Ephesios 1, et ideo ad Romanos 8, exclamat : *O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei.*

25. *Effugium.* — *Diluitur.* — Sed, aiunt, etiamsi prædestinatorum electio non præcesserit in præscientia, ante prævisum Christi meritum pro illis specialiter applicatum : nihilominus Christum in illa applicatione conformasse voluntatem suam voluntati divinæ, quia prænovit illam esse Dei voluntatem, ut pro illis sic oraret. Sed interrogo, de qua Dei voluntate loquantur : aut enim de solo simplici affectu, et desiderio inefficaci, aut de voluntate beneplaciti et efficaci. Primum dicere non possunt cum probabilitate, et consecutione doctrinæ. Aut enim ille affectus est liber in Deo, vel naturalis : si naturalis, cur ad hos potius ponitur ille affectus simplex, quam efficax ? vel quam mutationem causat in creatura ille affectus simplex, ut resultet specialis relatio rationis in divino affectu, magis ad has personas quam ad illas : Hoc enim argumento uti maxime solent contra decretum efficax eligendi prædestinatos absque meritis, ut superioribus visum est. Si autem voluntas illa Dei, quam Christus ut homo cognovit, fuit voluntas beneplaciti, illa supponit electionem prædestinatorum, vel ad minimum inchoat eorum prædestinationem : quia præparat illis unum ex primis, et supremis beneficiis, quibus certissime liberantur, scilicet peculiarem Christi orationem, et applicationem suorum meritorum. Ergo talis voluntas Dei oriri non potuit ex speciali oratione, vel applicatione meritorum Christi, ut est ab humana voluntate ejus, quia potius est causa talis orationis, et applicationis : ergo ante totam prædestinationem electorum non supponitur prævisa illa peculiaris oratio Christi.

26. *Corroboratio.* — Confirmatur, quia quando Christus pro his potius, quam pro illis efficaciter oravit, id sine dubio fecit ex peculiari motione Spiritus sancti, ut auctores etiam contrariæ sententiæ negare non audent : quia in omnibus negotiis, et præsertim tam gravibus, Christus ex peculiari et efficaci, seu congrua motione Spiritus sancti operabatur : cur ergo Spiritus sanctus ita Christi animam movit, nisi quia jam decreverat illos homines salvare ? Ergo decretum illud non fuit, intuitu illius peculiaris orationis Christi, sed potius fuit causa illius. Item, illa inspiratio facta animæ Christi, beneficium maximum fuit hominis prædestinati, et effectus prædestinationis ejus, ut probatum est, sed illa non fuit ex oratione Christi peculiari : ergo nec electio ad gloriam, vel ad omnia beneficia gratiæ supponit præscientiam illius peculiaris orationis, vel applicationis : ergo quod Deus hos præ illis elegerit, non potest in Christi meritum, et humanam voluntatem referri.

27. *Alia confirmatio.* — Confirmatur præterea, nam hæc negatio, nimirum quod Deus non præelegerit efficaciter omnes homines, seu quod aliqui prædestinati non sint, nullo modo potest attribui Christi meritis, aut in ejus voluntatem, tanquam in primam radicem, etiam negativam, referri : ergo nec electio hominum, ut est formaliter electio, est ex Christi meritis : ergo multo minus ut est electio horum præ illis est ex eisdem meritis. Antecedens quoad priorem partem per se notum est, quia Christus non venit homines perdere, vel a salute retardare, sed venit, *ut vitam habeant, et abundantius habeant.* Unde non meruit eis, nisi quod bonum est, et utile ad æternam salutem : at non præeligi, et non prædestinari non est bonum homini, nec utile ad salutem, imo de se potius removet certa, et infallibilia media salutis, vel saltem illa non præbet, neque illa negatio ad illa media confert : non est ergo apta ut sub meritum Christi cadat. Unde etiam facile patet altera pars, scilicet, illam negationem non esse reducendam ad humanam Christi voluntatem : quia illa carentia, et effectus ejus principaliter pendet ex divina voluntate. At vero illa, quæ a divina voluntate pendet, solum potest pendere etiam ex voluntate Christi, mediante merito, vel impetratione, aut alia simili causalitate, seu ratione, quæ tali effectui, seu privationi accommodari non potest : ergo non potest illa negatio in voluntatem humanam Christi, ut in causam reduci. Et confirmatur, quia illa negatio non pertinebit ad munus Christi, quod fuit universalis redemptoris, sed ad superiorem providentiam universalem Dei : ergo ex divina, non ex humana Christi voluntate traxit originem et rationem. Prima consequentia principalis argumenti probatur : quia electio, ut electio, dicit habitudinem ad illam nega-

tionem : nam si omnes diligerentur efficaciter ad gloriam, non esset electio, sed tantum dilectio. Et similiter, si Deus decrevisset, ut omnes non solum sufficienter, sed etiam efficaciter redimerentur, non esset separatio quorumdam ex massa perditionis, sed restauratio omnium : ergo quod illud decretum Dei fuerit per modum electionis et separationis, secundum hanc habitudinem, et formalitatem, non est ex meritis Christi. Et inde facile patet altera illatio, quæ rationem electionis supponit.

28. *Urgetur.* — *Respondetur ad primam.* — Sed urgent : Christus Dominus meruit, ut hi efficaciter redimerentur, aliis vero non meruit, ut illis efficaciter applicaretur sua redemptio : ergo sicut affirmatio illa est causa affirmationis, ita hæc negatio est causa hujus negationis : ergo accommodando singula singulis, ex meritis Christi, et ex modo, quo obtulit sua merita ortum est, ut hi fuerint prædestinati, et non illi, et consequenter quod hi præ illis fuerint electi. Respondeo primo ad primam partem antecedentis, distinguendo illam, de redemptione efficaci quoad executionem, vel quoad præparationem, seu prædestinationem. In priori sensu concedo illam partem, et fateor illam affirmationem meritorum Christi fuisse causam talis præparationis. Addo vero ideo Christum meruisse his hominibus efficacem applicationem suorum meritorum, quia a Deo erant electi : et quia cognovit Christus, voluntatem Patris esse, ut illos benevolentia speciali prosequeretur. Quod significavit Christus in tota illa oratione, in qua speciali modo pro prædestinatis rogavit, Joan. 17 : *Manifestavi nomen tuum hominibus, quos dedisti mihi de mundo : tui erant, et mihi eos dedisti*, et infra : *Non pro mundo rogo, sed pro his, quos dedisti mihi*, et infra : *Pater sancte serva eos in nomine tuo, quos dedisti mihi.* Ubi sæpe repetit illa verba, *Quos dedisti mihi*, ut significet ideo se pro illis orare, speciali efficacique oratione, quia intelligebat, illos esse specialiter dilectos, et electos a Patre. Ratio etiam generalis hoc postulat, quia Christus ut homo in omnibus actionibus sequebatur Patris voluntatem : ergo multo magis in gravissimo hoc negotio salutis hominum procurandæ cum majori, vel minori efficacia.

29. *Altera argumenti pars explanatur.* — Ad alteram vero argumenti partem negativam, concessa illa parte antecedentis, negatur consequentia : quia *perditio tua ex te, tantummodo in me auxilium tuum.* Quod, sicut est verum respectu Dei, ut Deus est, ita respectu meriti Christi : ipsum enim est causa totius boni usus gratiæ, qui est in nobis : tamen illud, vel carentia ejus non est causa nostri abusus gratiæ, sed nos sumus prima origo, et causa illius. Unde illa affirmatio non est ita adæquata causa affirmationis, ut negatio sit etiam negationis, quia ad negationem boni usus gratiæ, sufficit libertas arbitrii, cui auxilium sufficiens in Christi merito fundatum nunquam deest, et quod non sit efficax, non est quia Christus illud meruit, quantum ex se est, sed quia homo impedit. Ac denique quod Christus sua merita non ita efficaciter obtulerit pro his hominibus, fundamentum habet in priori negatione Dei, quia scilicet ipse non eos specialiter præelegit.

30. *Amplius confirmatur.* — Instare autem ulterius possumus. Quia sequitur, Christi Domini meritum pro electione esse effectum electionis et prædestinationis eorum, ac proinde non esse Christum causam meritoriam prædestinationis electorum, sicut paulo antea dicebamus, orationem Stephani non fuisse causam prædestinationis Pauli, quia fuit unus ex effectibus ejus. Sequela patet, quia Christus tali modo meruit prædestinatis, quia novit, ita esse beneplacitum Patri, sicut ipse alibi profitetur dicens : *Confiteor tibi Pater, Domini cœli et terræ, etc.* Ideo autem hoc fuit beneplacitum Patri, quia ex sua libera voluntate tales homines elegerat, simul volendo, ut illa electio per hoc medium meritorum CHRISTI executioni mandaretur, ergo fuit illud meritum CHRISTI effectus talis electionis.

31. Propter hoc argumentum negant dicti auctores illud meritum Christi supponere electionem hominum in mente Dei, vel processisse ex peculiari ordinatione voluntatis divinæ, sed tantum ex humano beneplacito Christi. Et consequenter negant, orationem Stephani esse effectum electionis Pauli. Sed hoc posterius jam satis impugnatum est, et illud prius (ut paulo antea dicebam) per se est incredibile, et alienum a modo loquendi ejusdem Christi et a perfectione operum ejus, quæ maxime sumitur ex conformitate ad divinam voluntatem: et videtur etiam esse contra altitudinem divinæ providentiæ. Quia enim credibile est, æternam dispositionem cœlestis beatitudinis et mediorum omnium, per quæ illa cum effectu comparanda est, non fuisse divina ratione inventam (ut sic dicam), et voluntate præfinitam prius ratione, quam voluntas aliqua creata, etiam Christi, ad illius providentiæ executionem accersita sit?

32. Respondeo igitur distinguendo consequens: est enim considerare in CHRISTO summam DEI dilectionem et generalem affectum ad quærendum in rebus omnibus gloriam Patris: et est considerare speciales actiones orandi pro hoc, vel illo, hoc, vel illo modo, et offerendi aliquam actionem suam pro hoc beneficio his hominibus potius, quam illis præstando. Si ergo consequens illud intelligatur de merito fundato in prioribus actibus Christi, sic negatur sequela: nam tale meritum non est effectus specialis electionis prædestinatorum, sed est innatus et connaturalis (ut sic dicam) ipsi Christo. Unde, eo ipso, quod DEUS prædestinavit CHRISTUM, ut esset filius Dei naturalis et caput omnium angelorum et hominum, prædestinavit illum ut Deum ipsum summe diligeret, ac bene de ipso infiniteque mereretur, pro omnibus angelis et hominibus, ex quibus, quos Deus voluit propter tale meritum Christi ad æternam salutem efficaciter destinavit in priori quodam signo rationis: in alio vero posteriori ordinavit, ut Christus pro talibus hominibus, eorumque efficaci salute specialius oraret, aut simile quidpiam faceret. Atque ita, si consequens illud de hac speciali ratione Christi intelligatur, concedimus esse effectum prædestinationis talium hominum, vel angelorum. Negamus tamen alteram sequelæ partem, nimirum, inde sequi, Christum non esse causam prædestinationis electorum, quia ante hunc effectum supponitur in Christo meritum prævisum sufficiens ad talem prædestinationem, seu electionem. Et ideo non esse simile de oratione Stephani pro Paulo.

33. *Ultima confirmatio nostræ sententiæ.* — *Evasio.* — Tandem confirmatur hæc nostra sententia, quia sicut Christus Dominus meruit omnem gratiam et auxilia omnia supernaturalia data antiquis sanctis, qui ante Incarnationem præcesserunt, ita etiam meruit eis prædestinationem et dilectionem efficacem eorum ad gloriam, et non meruit illis electionem eorum præ aliis secundum propriam habitudinem et comparationem, quam hæc verba important: ergo eodem modo se habuit circa cæteros justos et sanctos, qui post adventum suum in carne fuerunt. Ad hoc videntur dicti auctores respondere admittendo antecedens et negando consequentiam. Redduntque rationem, quia Christus potuit mereri posterioribus sanctis illam præelectionem, seu prælationem ad alios, specialiter orando et deprecando pro illis: non potuit autem hoc modo mereri Christus sanctis, qui eum præcesserunt, quia non potuit hoc modo orare pro illis per modum petitionis, seu deprecationis, quia hoc modo oratio non fit pro re jam facta et præterita. Neque etiam id mereri potuit per gratiarum actionem pro tali beneficio eis præ aliis collato: quia hæc gratiarum actio supponit beneficium factum, et est quodam modo effectus illius, quia merita circa quam, et objectum movens ad illam gratiarum actionem est beneficium jam factum.

34. *Oppugnatur.* — *Responsum.* — Sed contra primo, quia si quis decernat alicui conferre aliquod anticipatum beneficium, quia prævidet, illum futurum esse gratum, jam gratiarum actio prævisa, ut futura esset ratio volendi dare tale beneficium; ergo eodem modo gratiarum actio Christi prævisa a Patre, potuit esse ratio eligendi illo modo antiquos Patres, si aliunde non repugnabat. Respondent, potuisse quidem gratiam, et auxilia dari antiquis Patribus propter meritum Christi prævisum fundatum in gratiarum actione futura pro eodem beneficio, quia non est proprie effectus ejus, sed solum supponit illud ut objectum, vel conditionem necessariam. Tamen non potuisse Christum ita mereri, ut pro eadem gratiarum actione daretur huic potius, quam illi talis gratia, quia ad hoc necessarium erat prævidere Deum, fore, quod Christus Dominus potius gratias acturus esset pro tali beneficio collato Petro, quam si collatum fuisset Paulo: alioqui non esset ratio ex parte Christi, ob quam Petro potius daretur, quam Paulo, si Christus æque gratus pro utroque prævisus fuisset. At non potuit in hoc præsciri inæqualitas ex parte Christi, quia Christus æque gratus futurus fuisset pro simili beneficio præstito quibuscumque aliis hominibus: non ergo potuit gratiarum actio prævisa esse ratio illius comparationis. Ut si ego prævideren, vel sperarem, comparatione facta inter Petrum et Paulum, Petrum futurum mihi gratiorem, posset quidam illa spes me movere, ut illi potius, quam Paulo beneficium conferrem: at si nihil tale sperarem, sed potius eamdem spem de utroque conciperem, non possem inde rationem sumere ad beneficium uni potius, quam alteri præstandum: sic ergo de Christo dicendum est.

35. *Diluitur.* — At enim, licet verum sit gratiarum actionem futuram fuisse ex parte Christi æqualem, supposita æqualitate beneficii et personæ: nihilominus cogitari posset aliqua inæqualitas in ipsomet affectu humano, et libero Christi, ita ut prænosset Deus, gra

tius fuisset futurum Christo homini ut sic, ut Jacob sanctificaretur, quam Esau, id est, quod futurum esset magis conforme voluntati ejus, quia ipse ut homo magis esset afficiendus ad Jacob, quam ad Esau. Video sane, absolute consideratum videri posse absque ratione dictum : tamen argumentando ad hominem, non video, cur is, qui opinatur voluntatem Christi humanam fuisse primam radicem et causam, cur Deus hunc latronem elegerit ad vocationem efficacem potius quam illum, quia Christus ipse majorem quemdam affectum ad hunc habuit, quam ad illum, cur (inquam) non idem dicere possit, et debeat de affectu Christi ad homines, qui ante ipsum fuerunt, nimirum per modum desiderii, seu simplicis affectus voluisse ex se huic potius, quam illi efficacia auxilia, et Deum inde motum per præscientiam fuisse, ad illam differentiam faciendam. Quod si hoc probabiliter cogitari non potest, non ideo est, quia Christus per libertatem voluntatis humanæ non potuerit habere hunc varium affectum, sed quia non illa esse prima radix mysterii divinæ electionis, et prædestinationis quoad determinationem personarum. Vel etiam, quia non debuit ille effectus esse in Christo mere humanus, sed ex altiori motivo divinæ voluntatis, quæ ita res disposuerat, ut volebat : atque ita semper electio quoad illam comparativam reducitur ad solam divinam voluntatem.

36. *Objectio ex Paulo ad Ephesios.— Tres expositiones.* — Sed objiciunt nobis testimonium Pauli ad Ephesios primo : *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.* Hoc vero testimonium vel nimium probat contra eosdem auctores, vel nihil refert ad punctum præsentis assertionis. Agit enim ibi Paulus non solum de hominibus, qui post Christum fuerunt, sed simpliciter de omnibus, qui per Christum salutem consecuturi sunt, quos dicit *fuisse electos in Christo ante mundi constitutionem.* Ergo verba illa de sanctis veteris testamenti verificanda sunt : ergo vel de illis etiam probant Christum meruisse, ut hi potius, quam illi fuerint electi, vel si de illis non probant, nec de cæteris probant, quia sunt universalia, et æque comprehendunt omnes. Tres ergo sunt expositiones de illis verbis, etiam supponendo, quod particula illa, *in ipso,* referatur ad Christum, ut hominem, causalitatemque aliquam significet, quod longe verius est, et conforme sententiis Patrum, ut contra Adamum ostendimus loco citato.

37. *Prima expositio.—Non placet.*—Prima expositio est, ut significetur per illam particulam solum causa finalis et exemplaris, ita ut sensus sit, elegit nos ad Christi gloriam, vel in illo tanquam in capite et exemplari perfectissimo. In quo sensu non solum non probatur ex illo verbo, quod Christus fuerit causa meritoria electionis quoad comparationem unius cum alio, verum etiam nec quoad liberam determinationem efficacis dilectionis Dei ad talem personam. Non tamen placet nobis hæc expositio, quia magis usitatum est apud Paulum significare illo dicendi modo causam meritoriam, ut ibidem ostendimus.

Secunda expositio.—Denique altera expositio est odiosa. — Secunda expositio est, ut illa particula *in ipso,* non referatur ad electionem ex parte actus divini, sed ex parte objecti talis actus, ita ut sensus sit, non habuisse Deum respectum ad merita Christi in illa determinatione actus sui ad eligendos tales homines, sed sua voluntate elegisse illos, simul tamen voluisse, ut illa electio, tam ad gratiam, quam ad gloriam, in Christo et per Christum impleretur. Quo sensu videntur verba illa interpretari Patres Græci et scholastici non dissentiunt, dum aiunt meruisse nobis Christum prædestinationem ex parte effectus et mediorum, non tamen ex parte actus.

Tertia expositio est, propter Christi merita prævisa Deum voluisse efficaciter dare gloriam talibus hominibus, quæ voluntas est maxima eorum dilectio, et reipsa est electio eo ipso, quia non extenditur ad omnes, sed ad hos tantum, aliis in massa perditionis relictis. Et hac ratione dicitur Deus elegisse homines in Christo, etiamsi vel aliorum derelictionem, vel amorem horum præ illis quoad illam comparativam habitudinem non meruit.

38. *Quem gradum certitudinis assertio habeat, explanatur.— Qui contra hanc veritatem sentiret, non solum temerarium, sed erroneum aliquid affirmaret.*—Ex his facile est expedire, quod secundo loco supra propositum est, videlicet, quem gradum certitudinis habeat hæc assertio : *Christus fuit causa meritoria electionis et prædestinationis hominum.* Nam prædicti auctores asserunt esse catholicam doctrinam, quia loquuntur de electione ad gloriam ex meritis jam prævisis, unde merito id asserunt, quia hæc est electio justitiæ, de qua certissimum est esse propter Christum, et id negare non solum temerarium, sed etiam erroneum mihi videtur. Nam velle dare tale præmium homini habenti talia merita, propter Christum est, et respectu Christi est actus ille

de rigore justitiæ. Alias non posset effectus ipse dari propter Christum, quod tamen secundum fidem negari non potest. Unde nullus Catholicus, quod ego sciam, hoc unquam negavit. Nam Adamus, et alii qui negant electionem prædestinatorum ad gloriam factam esse intuitu meritorum Christi, loquuntur de electione gratuita et liberali respectu eorumdem electorum, quam cum Augustino credunt antecedere per modum intentionis ad totam prædestinationem.

39. *Idem de assertione negante Christum meruisse nobis prædestinationem judicandum est.* — Idemque dicendum est de electione ad gratiam totam, a prima vocatione usque ad ultimam perseverantiam. Nam in quo gradu certum est, omnem hanc gratiam dari prædestinatis in tempore propter Christum, in eodem gradu certum est habuisse Deum aliquam æternam voluntatem intuitu meritorum Christi, per quam voluit hujusmodi gratiam dare suis electis : quia (ut supra ostensum est) non potest effectus hic a voluntate Dei separari. Unde qui negat electionem ad gratiam simpliciter esse ex meritis Christi, ex illo fundamento, quod prima vocatio, vel aliæ dispositiones ad gratiam non datur nobis propter merita Christi, non solum temerariam, sed etiam erroneam assertionem docent contra Paulum supra, et contra doctrinam Conciliorum, ut dicto loco ostendi. Et quoad hanc partem merito reprehendi potest Adamus, qui ad Philippenses 1 et 2, Petri 1, suam sententiam ita explicavit. Atque eodem modo judicandum est de assertione negante, Christum meruisse nobis prædestinationem. Nam si loquatur de prædestinatione quoad effectus, et in illo errore nitatur, quod Christus non meruit nobis peculiares et internas gratias, quæ in electis sunt prædestinationis effectus, erronea est doctrina et plusquam temeraria : si autem solum id negetur, quia inter effectus prædestinationis ponunt etiam Incarnationem ipsam, vel alia similia beneficia, sic non est res digna censura, sed opinabilis et fere de modo loquendi, quamvis affirmans sententia longe probabilior sit.

40. At vero, si sermo sit de electione ad gloriam mere gratuita respectu hominis electi, ut intelligitur in Deo ante præscientiam operum et meritorum ejusdem electi, sic nulla est in illa assertione major certitudo, quam probabilioris opinionis. Nam imprimis doctores, cum quibus disputamus, defendunt constantissime nullos esse sic electos ad gloriam sola Dei voluntate liberali et gratuita : ergo non possunt ipsi asserere Christum meruisse illis electionem talem ad gloriam, quæ fuerit ante prævisa eorum merita, cum nulla talis sit : ergo nulla ratione possunt damnare eos, qui licet in Deo ponant talem electionem, negant fuisse ex meritis Christi. Deinde assertio non est definita, nec ex Scriptura satis certo colligitur, ut proxime visum est, et statim iterum dicetur. Nec denique desunt auctores graves, qui ita senserint ex probabili fundamento. Nec contraria assertio est ita recepta, ut tanquam certa ab aliis theologis asseratur, sed solum, ut magis pia et probabilior. Tandem illa sententia pendet ex principiis incertis, quæ omnino sub opinione sunt, videlicet, an electio prædestinatorum facta sit ante, vel post prævisum originale peccatum, et an Christi prædestinatio præcesserit originalis peccati præscientiam : item, an omnes prædestinati simul cum Christo fuerint sine ulla prioritate rationis, vel quamvis prædestinatio Christi præcesserit in aliquo signo, an id sit satis, ut in eo prævisa fuerint merita ante nostram electionem, quæ potuerint esse causa, vel ratio nostræ electionis, quæ omnia in dicto primo tomo, latius tractata et explicata sunt.

41. *Objectioni aditus præcluditur.* — Neque huic censuræ obstat illud, *elegit nos in ipso* : quia ut dixi, illa particula, *in ipso*, vel dicere potest aliam rationem causæ finalis, vel exemplaris et non meritoriæ : vel potest dicere causam, per quam electio implenda est, non propter quam primo sit. Et illud: *Prædestinavit nos per Jesum Christum*, intelligi potest, ut illud inter objectum prædestinationis, non quod sit ratio illius. Potuit enim Deus hominis salutem mera sua voluntate prædestinare, licet prædestinaverit dandam per Jesum Christum : sicut gratis, et sine meritis propriis prædestinavit homines ad gloriam obtinendam per merita. Et sic etiam optime dicitur Deus 2, Tim. 1 : *Vocare nos vocatione sua sancta secundum suum propositum* (qui ex mera voluntate illam distribuit) *et gratiam*, (quam nobis gratis dat) quamvis ex Christi meritis det, et ex æternitate ita dare decreverit, propter quod concludit Paulus de illa gratia, quod *data est nobis in Christo ante tempora secularia.* Et quamvis duo priora loca melius et probabilius exponantur de meritoria causa ipsiusmet electionis et prædestinationis nostræ ex parte Christi : tamen cum ille sensus non sit ab Ecclesia definitus, nec communi Patrum consensu receptus, non facit rem certam, sed ad summum

probabiliorem. Ultimus autem locus satis congruenter sic exponitur, et aliunde satis probat distributionem vocationis congruæ, quantum ad illam comparationem, quod huic potius, quam illi detur non esse ex meritis Christi, sed ex liberali proposito Dei.

CAPUT XXV.

DETUR NE ALIQUA CAUSA, VEL RATIO EX PARTE DEI ELECTIONIS PRÆDESTINATORUM.

1. *In hac difficultate quatuor distinguenda sunt.—Ratio dubii.* — Hactenus dictum est de causis hujus electionis quæ extra Deum, ut Deus est, excogitari possunt: nunc superest brevissime inquirendum, an ex parte ipsiusmet Dei, ac sapientiæ et bonitatis ejus ratio aliqua hujus electionis dari, aut excogitari possit. In qua re quatuor distinguenda sunt. Primum est, quod Deus efficaciter elegerit aliquos, ut infallibiliter salventur: secundum est, quod non ita elegerit omnes creandos, sed quosdam tantum ex illis: tertium, quod illi fuerint in tanto numero et non in majori: quartum, quod fuerint hæ personæ et non illæ. De singulis breviter dicam, advertendo hic a nobis quæri rationem aliquam præter solam libertatem divinæ voluntatis: nam quod Deus pro sola sua libertate, etc., consilio voluntatis suæ, hæc omnia fecerit, manifestum est; an vero pura libertas fuerit, unica ratio omnium justorum decretorum, vel ultra illam aliam habuerit Deus, hoc inquirimus; videtur enim spectare ad summam sapientiam et bonitatem, ut in omnibus determinationibus liberis, et circumstantiis earum aliqua speciali ratione ducatur et quod non sit sola pro ratione voluntas, nam hic videtur esse rationabilior et prudentior operandi modus. In contrarium vero est, quia non videtur talis ratio posse semper reperiri, aut excogitari.

2. *Prima assertio.* — Circa primum dicendum est, non defuisse Deo rationes plures, ob quas sua voluntate efficaci aliquos ad consecutionem gloriæ infallibiliter destinaverit ex se, et ante prævisa eorum merita. Qui existimant, hanc electionem in angelis factam non esse, nec in hominibus pro statu innocentiæ futuram fuisse, totam rationem hujus assertionis reddunt ex lapsu naturæ humanæ per peccatum originis, et ex debilitate, ac fragilitate virium, quam inde contraxit. Quia nisi ex massa corrupta Deus elegisset aliquos infallibiliter salvandos in tali, ac tanto perfectionis gradu, pauci, vel nulli salvarentur, et cum multis imperfectionibus, et lapsibus, vixque ullus perveniret ad excellentem gradum sanctitatis, et ideo convenientissimum fuit, ut Deus pro ratione sapientiæ suæ, et copiosum numerum elegerit, et gradus gloriæ distribuerit, cum varietate, et excellentia decentissima et convenientissima. Quæ ratio contemnenda non est, estque consentanea Augustino, lib. de Correptione et Gratia, cap. 11 et 12.

3. *Electio per se habet locum in angelis.* — At vero supponendo (ut nos credimus) electionem per se habere locum in omni statu, tam angelorum, quam hominum, rationes ejus sumere necesse est ex aliis attributis divinis, quæ per se relucent et manifestantur in operibus Dei, eas vero tetigimus supra, libro primo, explicando necessitatem divinæ prædestinationis. Præcipua vero est ostensio divinæ gratiæ, libertatis, et dominii. Quam attingit Paulus verbis illis. *In laudem gloriæ gratiæ suæ.* In nulla enim re magis ostendit Deus, se non ex debito aliquo, vel merito hominis hæc supernaturalia dona conferre, quam eligendo, quos vult efficaciter ad gloriam. Deinde, quia dicebat ad perfectionem, et pulchritudinem regni cœlestis ut ex directa, et efficaci intentione divina in tali numero, pondere, et mensura totum constitueretur ex talibus membris, sub tali capite, in talibus gradibus, seu mansionibus constitutis, *ut ostenderet Deus divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ,* ut ait Paulus ad Rom. 9. Præterea, ex parte divinæ misericordiæ, et bonitatis potest reddi ratio, quia hic actus est maximæ misericordiæ, et ostendit valde divinam bonitatem: nam ordinatur ad magnam communicationem illius. Item declarat magnam perfectionem divinæ sapientiæ et prudentiæ, dum infallibilitatem divini decreti, cum mutabilitate humanæ libertatis ita conjungit, ut illud hanc non destruat, et hæc illud non impediat.

4. *Secunda assertio.* — Circa secundum dicendum est, ex parte Dei, ejusque infinitæ reddi posse aliquas causas seu rationes, ob quas non omnes homines, vel angelos ad æternam salutem consequendam efficaciter præordinavit, sed solum ex omnibus aliquos elegerit. Ita docet D. Thomas, dicta quæst. 23, art. 5, ad 3. Sufficitque nunc ratio illa generalis de ostensione gratiæ, et summi dominii, ac liberalitatis Dei. Nam hæc omnia non tam evidenter, et mirabiliter ostenderentur in dilectione omnium quam in dilectione quorumdam, præ aliis, absque ratione ulla, vel inæ-

qualitate ex parte ipsorum. Accedit, quod ad specialem ostensionem vindicativæ justitiæ necessarium fuit, non omnes sic diligere: Sed hoc jam magis spectat ad rationes reprobationis, quam prædestinationis, et ideo inferius libro quinto melius tradetur.

5. *Tertia assertio.*—Circa tertium, et quartum dicendum est, nullam posse a nobis reddi rationem etiam ex parte Dei sumptam præter ejus liberam voluntatem, cur elegerit homines, vel angelos in tanto numero salvandos, et efficaciter vocandos, potius quam in majori, vel minori: et cur potius in his numero personis, quam in aliis, vel ex possibilibus, vel ex his, quas nunc creat, et reprobæ sunt. In hoc etiam conveniunt theologi, nam licet in verbis fortasse differant, vel in modo explicandi hanc electionem immediate in ordine ad gloriam, vel ad gratiam efficacem seu congruam: nihilominus absolute in hoc conveniunt, quod illa electio gratuita, quæ ex parte hominum non habet rationem, ex parte etiam Dei non habet aliam, quæ nobis nota sit, præter divinam voluntatem. Nullus enim hactenus illam reddidit: signum ergo est, non posse ab hominibus cognosci. Item, quæ ratio potest ab hominibus reddi, cur Deus ex infinitis angelis, quos creare potuisset, hos potius voluerit creare, quam alios? Item, cur ex infinitis humanitatibus possibilibus hanc potius elegerit ad unionem hypostaticam, quam aliam? Numquid non erat possibilis alia tam perfecta in naturalibus, et tam capax illius beneficii, et tam apta, et idonea ad omnes fines illius mysterii, sicut illa? Item, cur Deus creando homines, et angelos, illos potius creare voluit in hoc momento, quam in alio, in hoc ordine rerum magis quam in alio? Vel cur (quod est D. Thomæ exemplum) ex duabus portionibus materiæ primæ, in prima creatione hanc creavit sub forma ignis, et illam sub forma aquæ, magis quam e contrario? Certe sicut in his et similibus non potest ratio ab homine reddi, ita nec de Prædestinatorum gratuita electione, quoad numerum personarum, tam formali, quam materiali.

6. Dubitari autem potest, an hoc ideo sit, quia in re ipsa nulla est alia ratio, vel proveniat ex debilitate humani ingenii, quod non omnes rationes divinæ providentiæ comprehendit. Aliqui enim existimant, revera non deesse rationem aliquam ex parte Dei, etiamsi nunc nos lateat. Augustinus enim in Enchiridio, cap. 95: *Tunc* (inquit) *non latebit, quod nunc latet,* id est, in beatitudine, *cur*, scilicet, *ille potius quam iste fuerit assumptus, cum causa una fuerit ambobus.* At divus Thomas, 1 part., quæst. 23, art. 5, ad 3, plane docet, in re nullam subesse aliam causam vel rationem, præter voluntatem Dei. Quia ratio et exempla adducta videntur ostendere, non solum non esse nobis notam aliam rationem, verum etiam in re ipsa inveniri non posse. Quia, si ex parte eorum, inter quos fit electio, est omnimoda æqualitas in ordine ad omnes fines possibiles divinæ providentiæ, etiam ex parte omnium attributorum Dei erit æqualitas, sola voluntate excepta, quia sola libera est. Et non est dubium, quin Deus pro sua libertate possit ex duobus objectis omnino æqualibus sub omni ratione, unum pro sua libertate eligere, et non aliud, quia hoc spectat ad perfectionem libertatis, et non est irrationabile, quia ratio ipsa dictat, non posse, nec debere aliter fieri. Unde mihi probabilissimum est, in negotio divinæ prædestinationis ita accidisse. Nec Augustinus oppositum significat, sed solum ait, hoc ipsum, quod nunc latet, vel obscure cognoscitur, quod scilicet sola Dei voluntas fuerit hujus varietatis ratio, tunc clare videndum esse, et sine dubitatione.

FINIS LIBRI SECUNDI.



INDEX CAPITUM LIBRI TERTII

DE PRÆDESTINATIONE.

LIBER TERTIUS.

DE PRÆDESTINATIONIS

EFFECTIBUS, EORUMQUE CONCORDIA CUM ARBITRII LIBERTATE.

Post disputationem de causis, convenienti ordine sequitur disputatio de effectibus prædestinationis: per quam etiam clariora fient, quæ de causis dicta sunt. Nam cognitio causarum in nobis magna ex parte fit ex effectuum cognitione. Dicemus ergo prius generatim de effectibus, deinde sigillatim de singulis, prius de supernaturalibus effectibus gratiæ et gloriæ, postea de bonis naturæ ac tandem de malis, seu permissionibus eorum, si quo forte modo possunt ex prædestinatione provenire. Ac tandem falsos effectus excludemus, veramque concordiam prædestinationis cum libertate declarabimus.

CAPUT I.

HABEAT-NE PRÆDESTINATIO ALIQUOS EFFECTUS, ET IN QUO GENERE CAUSÆ.

1. *Conclusio D. Thomæ.—Ratione adstruitur. — In duobus manet difficultas.* — Hanc quæstionem tractat D. Thomas, 1 p., quæst. 23, art. 2, sub alio titulo, scilicet, an prædestinatio ponat aliquid in prædestinato et respondet, formaliter nihil ponere, causaliter autem po-

nere aliquid: quarum partium prior in lib. 1 satis explicata est, posterior vero ad præsens spectat. Nam sensus illius est, prædestinationem esse causam aliquorum effectuum, quos Deus facit in ipso prædestinato. Et in hac assertione conveniunt theologi omnes in 1, d. 40 et 41, et est expressa D. Augustini de Prædestinatione Sanctorum, c. 10, et de Bono persever., c. 14. Et omnes illam sumunt ex Paulo ad Rom. 8, ut in sequentibus latius explicabimus. Ratio autem est, quia ut homines consequantur salutem æternam, plura beneficia eis conferri, multosque effectus in eis fieri, necessarium est, ut per se notum est. At Deus est causa horum effectuum per intellectum et voluntatem, sicut et omnium aliorum: ergo est causa per eos actus in quibus prædestinatio consistit. Nam ostensum est, prædestinationem consistere in actibus intellectus et voluntatis, per quos Deus efficaciter decernit aliquid futurum in ordine ad supernaturalem Beatitudinem: recte igitur prædestinatio dicitur causa talium effectuum. Duo vero supersunt declaranda, unum ex parte causæ, aliud ex parte effectus. Ex parte quidem causæ explicandum est, in quo genere causæ prædestinatio sit causa eorum effectuum qui illi tribuuntur: ex parte vero effectus, quas conditiones requirat, ut sub prædestinationem cadat.

2. *Circa primum est assertio prima.*—Circa primum advertendum est, posse nos loqui de prædestinatione quoad effectus ejus, vel quoad actum scientiæ et voluntatis Dei, in quibus ipsa formaliter consistit. Priori modo dicendum est, unum effectum prædestinationis posse esse causam alterius, secundum omnia causarum genera, juxta exigentiam donorum seu rerum ipsarum quæ per talem causalitatem conferuntur. Probatur facile inductione, quia gloria, quæ est ultimus prædestinationis effectus, est causa finalis aliorum effectuum: et justificatio est finis vocationis: at e contrario merita sunt causa suo modo efficiens glorificationis, et gratia est causa finalis justificationis ac remissionis peccatorum, et contritio, ut est dispositio ad justitiam, reducitur ad materialem causam, et sic de aliis: ergo in effectibus prædestinationis omne genus causalitatis intervenit: ergo ex parte effectuum, prædestinatio habet effectus in omni genere causæ. Ratio autem est, quia sicut ad naturales effectus concurrunt omnia causarum genera, ita etiam ad effectus gratiæ et gloriæ. Et ideo, sicut Deus providit in naturæ ordine effectus omnium causarum, et omnes causas necessarias ad effectus tales, ita in ordine gratiæ similes effectus et causas cum proportione præordinavit: omnia ergo illa sub prædestinationem cadunt: habet ergo prædestinatio effectus secundum omne genus causæ.

3. *Circa alterum secunda assertio.—Objectio.—Excluditur.*—Circa posteriorem partem dicendum est, prædestinationem, prout in Deo formaliter existit, esse causam suorum effectuum in genere causæ efficientis. Probatur, quia Deus ipse est causa horum effectuum in genere efficientis primi ac præcipui: sed est talis causa per eos actus, per quos tales effectus præordinat seu prædestinat: ergo illi actus sunt principium efficiens talium effectuum: at in illis actibus posita est prædestinatio: ergo. Item prædestinatio non est causa intrinseca, ut per se constat, ac proinde nec formalis, nec materialis est. Ex causis vero extrinsecis, finalis non potest tribui prædestinationi, nam Deus non confert tales effectus, ut prædestinet illos seu propter prædestinationem ut propter finem: ergo solum relinquitur causa efficiens. Dices, etiam efficere Deum effectum prædestinatum, ut impleat voluntatem suam, et sub ea ratione habere rationem finis. Respondeo, impleri voluntatem Dei non pertinere ad prædestinationem formalem, sed ad effectum prædestinationis, et ita solum inde probari, prædestinationem esse causam efficacem effectus prædestinati. Præterquam quod ille finis videtur magis reflexus, quam directus, nisi reducatur ad generalem finem divinorum operum, qui est manifestatio et ostensio divinæ potentiæ et aliorum attributorum: ideo enim vult Deus prædestinationem suam infallibiliter impleri, ut ejus potentia et bonitas ostendatur: hæc autem ostensio prædestinationis effectus est, non ipsa prædestinatio. Non est ergo prædestinatio finis, sed efficiens causa suorum effectuum.

4. *Proponitur quædam difficultas. — Ratio dubii. — Decisio. — Prior pars explanatur.* — Dubitare autem potest aliquis, quomodo hoc conveniat voluntati prædefinienti actus liberos, vel effectus ab eis pendentes, ad quam diximus proprie pertinere prædestinationem, eamque a voluntate exequente distinximus. Estque dubitandi ratio, quia efficere ad extra, pertinet ad voluntatem exequentem. Respondeo breviter, utramque voluntatem ad completam prædestinationem pertinere, et utramque habere suo modo causalitatem effectivam circa prædestinationis effectus. Primum patet, quia licet prædestinatio inchoetur, nostro loquendi et intelligendi modo, a voluntate prædefiniente secundum ordinem intentionis, tamen etiam

requirit voluntatem exequentem, qua Deus ex æternitate paratus est ad producendum infallibiliter in tempore talem effectum, seu quantum est in se jam producit illum, quamvis productio ad extra in tempore incipiat.

5. *Posterior declaratur.*—Secundum autem declaratur, quia in causalitate Dei effectiva intelligere debemus, quidquid est perfectionis in causalitate physica, morali et artificiosa, quæ omnes ad genus efficientiæ spectant. Voluntas ergo exequens, quasi proxime applicat vel influat causalitatem physicam. Voluntas autem præfiniens, quatenus intendit finem et eligit media, pertinet ad causalitatem moralem: quia (ut supra declaravi) hæc voluntas requiritur ex parte operantis, ut convenienti modo operetur propter finem. Unde ex vi illius voluntatis sequitur mediorum executio, quamvis magis remote seu mediate. Sicut in nobis, intentio finis habet quamdam efficaciam: etiam circa ipsam executionem, quatenus efficit electionem, et media electione progreditur usque ad usum. Denique artificiosa causalitas pertinet ad scientiam, ut applicatam per voluntatem, quam etiam diximus suo modo sub prædestinatione concludi.

CAPUT II.

QUÆ CONDITIONES NECESSARIÆ SINT, UT ALIQUOD BENEFICIUM SIT PRÆDESTINATIONIS EFFECTUS.

1. *Duplex ratio quæstionem reddens dubiam.* —*Prior.* — *Evasio.* — *Contra hanc evasionem insurgit posterior ratio dubitandi.*—Ut certum fundamentum generale habere possimus ad præfiniendum in particulari, quænam beneficia Dei prædestinato collata sint prædestinationis effectus, oportet prius universaliter inquirere conditiones omnes, per quas valeat ratio propria talis effectus cognosci, et consequenter discerni possit effectus a non effectu prædestinationis. Ratio autem difficultatis duplex esse potest. Prima, quia vel omnia beneficia, quæ Deus prædestinato confert, sunt effectus prædestinationis ejus, vel non. Primum dici non potest, quia alias creatio, conservatio et omnes effectus providentiæ circa prædestinatum essent effectus prædestinationis, quod dici non potest, ut suppono: si autem dicatur secundum, oportet assignare conditiones, in quibus prædestinationis effectus ab aliis beneficiis distinguuntur. Dicunt aliqui, omnia quidem beneficia gratiæ collata prædestinato esse prædestinationis effectus, non tamen beneficia naturalia. Contra hoc vero insurgit secunda difficultas, quia multa beneficia gratiæ communia sunt reprobis et prædestinatis: ergo per se non sunt prædestinationis effectus, ergo nec in prædestinatis erunt.

2. *Prima conclusio.*—*Nihil prædestinationis effectum, quod non sit effectus Dei esse potest.* — Principio statuendum est nihil esse posse prædestinationis effectum, quod non sit effectus Dei. Itaque prima conditio ad effectum prædestinationis necessaria est, ut inter proprios Dei effectus comprehendatur. Probatur primo ex Augustino sæpissime dicente prædestinasse Deum, quæ fuerat ipse facturus de prædestinatione sanctorum, c. 10. Ubi consequenter ait, latius patere præscientiam quam prædestinationem: quia Deus præscit etiam illa, quæ ipse non facit, ut peccata: non autem prædestinat nisi quæ facit. Ratio autem est, quia prædestinatio vel est actus absolutus, et efficax divinæ voluntatis, et beneplaciti, vel talem actum includit: quod ergo procedit a prædestinatione, ut effectus ejus, procedit ab illa voluntate Dei: ergo est effectus Dei: quia Deus per hujusmodi voluntatem causat suos effectus. Igitur effectus prædestinationis esse debet effectus Dei.

3. *Secunda assertio.*—*Effectus prædestinationis pertinet ad supernaturalem Dei providentiam.* Dico secundo. Effectus prædestinationis pertinere debet ad supernaturalem providentiam et consequenter sub ordine gratiæ aliquo modo contineri. Hoc sumitur ex eodem Augustino, loco citato, dicente: *Prædestinatio est gratiæ præparatio, gratia vero est ipsius prædestinationis effectus.* Probarique sufficienter potest ex definitione prædestinationis data, libro primo. Diximus enim prædestinationem includere ordinationem ad supernaturalem finem, juxta peculiarem usum illius vocis in hac materia: ergo causalitas ejus est in ordine ad eumdem finem: ergo effectus ejus pertinere debent ad ordinem gratiæ. Qualiter autem rationem gratiæ participare debeat, ex sequentibus capitibus constabit.

4. *Duo in quæstionem vocantur.*—Hic vero duo inquiri solent, unum est, an necesse sit tale effectum pertinere ad gratiam redemptionis Christi, id est, esse effectum mortis ejus, aliud est, an sit ex merito Christi. Nam quidam primum putant esse necessarium, quia ubicumque Augustinus tractat de effectibus prædestinationis, illos attribuit gratiæ Christi, ut videre licet, libro de Prædestinatione Sanctorum, et de Bono perseverantiæ, et clarissime epistola 95. *Hanc* (inquit) *Apostolica doctrina*

gratiam hoc nomine appellat, qua salvamur, et justificamur ex fide Christi. Et in Conciliis Milevitano et Arausicano eodem modo sermo est, de necessitate gratiæ per Christum, ergo de ratione effectus prædestinationis est, ut sit beneficium gratiæ per Christum conferendum. Apud Augustinum autem idem est quod effectus aliquis sit ex Christi meritis, et quod sit ex morte et redemptione ejus, quia per illam, vel in ordine ad illam omne suum meritum complevit.

5. *Conclusio dubii incidentis.* — Dico tamen non esse necessarium ad effectum prædestinationis, quod sit effectus mortis, passionis aut redemptionis Christi, formaliter loquendo. Multum enim distinguendum puto inter Christi meritum simpliciter dictum, et inter mortem, passionem, sanguinem, et redemptionem ejus. Existimo enim non solis illis meruisse, quos redemit, vel pro quibus mortuus est, et consequenter meritum ejus, non limitari ad mortem, vel passionem ejus, ut tales sunt, sed inveniri etiam in actibus, qui a statu mortali abstrahunt ut sunt amor, oratio, misericordia et similes. Unde licet necessitas mortis et passionis ex peccato orta fuerit, sicut et necessitas redemptionis, ut redemptio est : at utilitas, et excellentia meriti per se spectari potuit, et latius extendi. Sic ergo existimo gratiam, et justitiam datam Adæ in statu innocentiæ fuisse effectum prædestinationis, licet non fuerit ex Christi morte aut redemptione ut sic : nam ut Augustinus ait, libro de Correptione et Gratia, cap. 11. *Adam, in illis bonis status innocentiæ Christi morte non eguit.* Idemque de angelis dicendum est, quos prædestinatos esse supra ostensum est : fuerunt ergo in illis prædestinationis effectus, cum tamen illi non fuerint redempti, nec pro illis proprie mortuus fuerit Christus. Deinde supra est ostensum, prædestinationem ut sic, non supponere culpam, quam supponit redemptio, et mors : ergo nec prædestinationis effectus ut sic, id est, in sua formalitate, et generalitate sumpti, non dicunt ordinem ad Christum ut redemptorem. Quamquam respectu hominis lapsi tales effectus ex redemptione sint, de quo homine agebat Augustinus, dicta Epist. 95, et aliis locis.

6. *Alterum quod in dubium vertitur.—Dubii decisio.*—Aliud vero dubium est, an saltem abstrahendo a morte, et redemptione, et loquendo simpliciter de merito, sit de ratione effectus prædestinationis, quod sit gratia, non tantum Dei, sed etiam Christi, id est, ex fide in Christum, vel ex meritis ejus proveniens : hoc enim frequentius legitur apud Augustinum ita ut sæpius vim faciat contra Pelagium, ut non solum gratiam, sed gratiam Christi, et per Christum fateatur. Dicendum vero est, aliud esse loqui formaliter de ratione prædestinationis secundum se, seu ut possibilis, aliud vero loqui de facto. Priori modo non est de ratione effectus gratiæ per Christum datæ. Quia satis est, quod sit effectus providentiæ supernaturalis, in ordine ad consecutionem vitæ æternæ, cum effectu obtinendam, ut mox dicemus. Nam potuisset Deus homines, vel angelos prædestinare, eisque dare effectus illi fini consentaneos ex sua mera voluntate, sine ordine ad meritum Christi. Imo in angelis ita de facto accidisse multi opinantur. Et de Adamo verius existimo, primam gratiam, quam in statu innocentiæ habuit, fuisse effectum prædestinationis ejus : cum tamen de illa controversum sit, an fuerit ex meritis Christi. At loquendo de facto probabilius credimus omnem effectum prædestinationis, tam in angelis, quam in hominibus esse effectum meritorum Christi, vel ut redemptoris quoad effectus reparationis, qui hominibus lapsis conferuntur, vel ut capitis, et universalis justitiæ fontis, quoad omnes, ut supra tactum est, et latius in primo tomo tertia parte est probatum. Igitur de facto recte dicitur, ad effectum prædestinationis necessarium esse, ut sit aliquo modo gratia Christi, seu ex illa.

7. *Tertia conclusio.—Ratio conclusionis.*— Tertio dicendum est. Non omnes effectus gratiæ seu providentiæ supernaturalis esse effectus prædestinationis, sed oportet, ut ex intentione efficaci perducendi talem hominem ad vitam æternam conferatur. Itaque hæc est prima differentia inter gratiam, seu vocationem collatam prædestinato et reprobo, quod respectu reprobi non datur ex intentione efficaci salutis ejus : in prædestinato vero inde habet originem. Hoc significat Augustinus quoties differentiam constituit inter vocationes, quarum una nascitur ex proposito Dei, et non alia, nam per Dei propositum dictam intentionem intelligit, ut libro primo ostendimus. Ratio vero est, quia primum fundamentum totius prædestinationis est illa intentio, ut supra vidimus : ergo necesse est, ut omnes effectus prædestinationis ab illa proficiscantur. Item hac ratione dicunt theologi, finem, licet sit ultimus in executione debere esse in intentione primum, quia intentio finis est radix totius providentiæ, quæ ad consecutionem

talis finis ordinatur : ergo effectus illius providentiæ necessario esse debent effectus illius intentionis. Hæc autem providentia in negotio salutis electorum est prædestinatio : et effectus hujus providentiæ sunt illi, per quos talis intentio executioni mandatur : ergo necesse est, ut effectus prædestinationis supponant illam intentionem, et ab illa procedant.

8. *Generalia media et beneficia, et gratiæ causæ quæ communia sunt prædestinationis et reprobis non sunt prædestinationis effectus.* — Unde obiter intelligitur, generalia media, beneficia, et causas gratiæ, quæ communia sunt prædestinatis et reprobis, ut sic non esse prædestinationis effectus. Hujusmodi sunt Christi Incarnatio, Passio, Sacramentorum institutio, et similia. Ratio est, quia hæc non sunt peculiariter ordinata ex intentione efficaci salvandi prædestinatos, sed ex generali providentia gratiæ, et antecedenti voluntate salvandi omnes. Secus vero est de particulari applicatione horum mediorum, cum peculiari utilitate, et actuali efficacia ad comparandam ultimam salutem, talis enim applicatio ex peculiari intentione efficaci dandi gloriam procedit, et ideo est prædestinationis effectus.

Ultima conclusio. — Ultimo dicendum est, de ratione, ac necessitate effectus prædestinationis esse, ut cum effectu conferat aliquo modo ad æternam salutem consequendam. Nam si collatio gratiæ non attingat usque ad consecutionem gloriæ, non est effectus prædestinationis propriæ et perfectæ, de qua nunc agimus, ut in reprobis videre licet, qui veram justitiam interdum consequuntur, ut definit Concilium Tridentinum, sessione 6. Non est autem necesse, ut ipsemet prædestinationis effectus in gloria perpetuo maneat : alias tantum habitus gratiæ, qui cum illa in hac vita infunduntur, essent effectus prædestinationis : quia in hac vita vix dantur alia dona gratiæ, quæ in beatitudine perpetuo durent : illud autem est plane falsum, ut videbimus. Satis ergo est quod beneficium gratiæ cum effectu conferat ad gloriam obtinendam, sive immediate, ut donum perseverantiæ et gratia finalis, sive mediate, quatenus unus effectus gratiæ est medium ad alium, et sic consequenter usque ad obtinendam gratiam, quæ pervenit usque ad statum gloriæ. Sic vocatio efficax, verbi gratia, in se quidem non durat perpetuo : tamen quia confert ad effectum perpetuum, est effectus prædestinationis. Si autem prædestinato daretur aliquod auxilium gratiæ, quod de facto nullam haberet efficaciam, nec fructum in ordine ad gloriam propter resistentiam liberæ voluntatis, ille non esset effectus prædestinationis, sed communis providentiæ gratiæ, ut est in reprobo.

Objectio. — Rejicitur. — Dices. Fieri potest, ut hoc ipsum auxilium detur prædestinato ex speciali Dei providentia et intentione : ergo esse non potest ex prædestinatione. Respondeo, si Deus non daret hæc auxilia cum certa præscientia de efficacia, seu effectu eorum, id quidem fieri posse : nam tum oporteret, ita Deum applicare unum medium ad consequendum finem intentum, ut si illud non succederet, adderetur aliud. In nostra vero sententia id locum non habet, quia Deus in prædestinatione sua ex intentione absoluta finis applicat media certa et infallibilia, quæ habet in sua præscientia conditionata : ergo quando media talia non sunt, non procedunt ex illa intentione, ideoque non sunt prædestinationis effectus. Hoc autem intelligendum est, quando medium omnino frustratur omni effectu, qui efficaciter ad gloriæ consecutionem conferat : nam si non omnino frustretur, dummodo aut virtus ejus in alio maneat, aut si aliqualis ratio, vel moralis occasio alterius gratiæ producentis hominem cum effectu ad vitam æternam, id satis est, ut sit prædestinationis effectus. Quæ omnia descendendo ad particulares effectus clariora fient.

CAPUT III.

SINT-NE GLORIA ET PERSEVERANTIA PRÆDESTINATIONIS EFFECTUS.

1. *Effectus gloriæ est ultimus in executione, primus vero in intentione.* —Incipimus ab effectu gloriæ, quia licet sit ultimus in executione, est tamen intentione primus et dignitate excellentior : conjungimusque cum illo perseverantiam, quia hæc duo ita inter se conjuncta sunt, ut disjungi non possint. Durandus ergo in 1, d. 14, quæst. 2, n. 10, existimavit gloriam et beatitudinem non esse prædestinationis effectum. Ratio est, quia prædestinatio est tantum de mediis, non de fine : gloria autem est finis, non medium prædestinationis. Unde sicut hac ratione credidit (ut supra retuli) beatitudinem, seu gloriam non comprehendi sub objecto, seu materia, circa quam versetur prædestinatio, ita in præsenti ob eamdem causam excludit beatitudinem ab effectibus prædestinationis.

2. *Assertio astruitur.—Jacitur fundamen-*

tum.— Aliquorum expositio.— Dicta expositio rejicitur. — Dicendum vero est primo, Gloriam essentialem et consequenter bona omnia, quæ ad illam consequuntur in æterna vita esse effectus prædestinationis. Hæc assertio est D. Thomæ, dicta quæstione 26, articulo 2 et 8 et communis theologorum in 1, distinctione 40 et 41. Fundamentum ejus primo sumitur ex verbis Pauli ad Romanos, octavo : *Quos prædestinavit, hos et glorificavit.* Quæ sola lectio retenta est in vulgata latina nuper edita auctoritate Pontificia : nam alia lectio habebat, *Magnificavit.* Et ideo aliqui exposuerunt illum locum non de gloria beatitudinis, sed de claritate quadam per famam et bonum nomen. Sic enim orabat Christus : *Clarifica me Pater.* Joann. 17. Et verbum Græcum utrique loco respondens est idem. Sed est expositio contra Patres et contra intentionem Pauli, tum quia loquitur de gloria, quæ est per se debita justificationi estque maxime intenta per prædestinationem : illa vero accidentalis gloria et extrinseca, vel per se non spectat ad ordinem prædestinationis, quia et potest esse in reprobis, et potest non esse in aliquibus prædestinatis : vel si sumatur, ut pertinet ad accidentalem gloriam beatitudinis, supponit gloriam essentialem, et ex illa nascitur : et ideo si accidentalis gloria est effectus prædestinationis, multo magis essentialis.

3. *Alia expositio.* — Alii vero exposuerunt hunc locum de augmento gratiæ et virtutum, et adoptione divina, quia Græci, ut Chrysostomus, homilia 15, Theophylactus, Œcumenius et Theodolus in expositione illius Epistolæ, quæ habetur tom. 1, Bibliotheeæ Sanctorum, ita exponunt : *Magnificavit per charismata et dona, et per adoptionem.* Nullus tamen ex his Patribus exclusit glorificationem ; imo cum de *adoptione* loquuntur, intelligere videntur adoptionem perfectam, quæ est per gratiam consummatam. De qua Paulus eodem loco ait : *Intra nos gemimus, adoptionem filiorum Dei expectantes.* Nam adoptio inchoata (ut sic dicam) per justificationem fit, et jam fuerat a Paulo nominata. Et ideo Anselmus et D. Thomas, expresse conjungunt utrumque, scilicet augmentum virtutum, cum perseverantia usque ad glorificationem. Et specialiter de beatitudine exposuit Augustinus, lib. 1, de Prædest. Sanctorum, cap. 17, et serm. 17, de Verbis Apostol., et Fulgentius, lib. 1, ad Monimum, cap. 8 et 11. et sequuntur Cajetanus, Adamus, et cæteri expositores. Denique consonant alia verba ejusdem Pauli statim, cap. 9, ubi prædestinatos vocat : *Vasa, quæ Deus præparavit in gloriam.* De qua 1, Corinth. 2, dixit : *Oculus non vidit, etc., quæ præparavit Deus diligentibus se.*

4. *Ratio assertionis adstruitur.* — *Adhibetur exemplum.*—Ratio vero est, quia in omni consultatione consecutio ipsius finis est ultimus effectus, et maxime intentus per totum progressum, seu executionem mediorum electorum : ita vero se habet in præscientia gloria ipsa Quod exemplo facile ostendi potest in homine intendente et quærente sanitatem, nam ipsa sanitas est potissimus effectus illius inquisitionis. Item quia gloria est effectus gratiæ et meritorum, et hæc proficiscuntur ex prædestinatione, ut statim dicemus, ergo et ipsa gloria. Unde quamvis Durandus negaverit gloriam contineri in objecto prædestinationis, quia prædestinationem ponit in sola providentia mediorum ; tamen negare non debuit esse effectum, quia licet providentia sit de mediis, tamen hæc ipsa media operantur consecutionem finis : ergo inde necessario fit, ut talis providentia sit causa consecutionis ipsius finis : sicut ars medici est causa sanitatis applicando media ad illam, etiamsi intentionem sanitatis non faciat, sed supponat. Eo vel maxime, quod supra ostensum est, glorificationem cadere sub objectum et materiam prædestinationis.

5. *Secunda assertio.* — Secundo dicendum est, gratiam finalem, ut finalis est, esse prædestinationis effectum. Hæc assertio sequitur ex præcedenti, nam gloria est gratia consummata ; ut autem gratia consummetur, necesse est, ut usque ad finem vitæ præsentis duret, quod est esse gratiam finalem : ergo sicut ex prædestinatione nascitur gloria, ita etiam nascitur, quod gratia hujus vitæ usque ad finem ejus duret, quod est finalem esse. Potestque hoc confirmari ex Paulo ad Ephes. 1, dicente : *Elegit nos in ipso, ut essemus sancti et immaculati in conspectu ejus in charitate.* Sumus enim sancti et immaculati in conspectu Dei per gratiam, quæ tunc maxime incipit habere statum illum et perfectionem, quando finalis est : hoc autem habet in termino vitæ præsentis, quod est initium futuræ. Nam quamdiu hæc vita durat, non omnino facit nos gratia immaculatos in conspectu Dei. Denique gratia finalis, ut sic est beneficium gratiæ et providentiæ supernaturalis, et non est commune reprobis, sed proprium prædestinatorum, multumque confert, imo et necessarium est ad æternam vitam et consequendam efficaciter : ergo confertur hoc beneficium prædestinato virtute et

beneficio illius dilectionis, qua Deus illum ad beatitudinem præelegit, est ergo prædestinationis effectus. Solent vero contra assertionem hanc referri Gabriel et Ocham, quia prædestinationem ponunt in sola voluntate efficaci dandi gloriam, et ideo nullum alium cognoscunt prædestinationis effectum, præter beatitudinem. Sed illa sententia plane est falsa, ut in sequentibus videbimus. Et fortasse in hoc puncto non est contraria, quia (ut dicebam) sub gloria gratiæ finalis necessario comprehendi debet, nam in fine consummatur.

6. *Tertia assertio. — Sine dono perseverantiæ nullus æterna gloria frui potest.* — Dico tertio, perseverantiæ donum esse unum ex potissimis prædestinationis effectibus. Hæc assertio sequitur etiam ex præcedentibus, eamque potissimum intendit Augustinus in libris de Prædest. Sanct. et de Bono persever., et de Correp. et Gratia, cap. 12 et 13. Eamdemque supponunt Prosper et Hilarius in dictis Epistolis. Et ratio est, quia hoc est supernaturale medium et prorsus efficax ad consequendam æternam gloriam : nam (ut Augustinus ait) per illud non solum datur posse perseverare, sicut datum fuit Adamo, sed datur perseverare : qui autem perseveraverit usque in finem, hic salvus erit. Addo etiam esse medium necessarium, sine quo nullus salvatur, ut sumitur ex Concilio Tridentino, sess. 6, cap. 13, et canon. 22. Ergo huic dono conveniunt maxime omnes conditiones necessariæ ad effectum prædestinationis. Et confirmatur, quia donum hoc ultra gratiam sanctificantem consistit in specialibus auxiliis gratiæ internis et externis, quibus Deus custodit et dirigit electum, ut non declinet a via salutis, saltem finaliter : sed ostensum est, gratiam finalem esse effectum prædestinationis, et infra ostendemus hæc auxilia esse effectus prædestinationis : ergo.

7. *Objectio. — Responsum.* — Dices, hanc assertionem solum habere locum in adultis : nam infantes, cum nec moraliter operari possint, nec peccare, non videntur capaces similium auxiliorum, nec dono perseverantiæ indigere. Respondeo, juxta captum eorum etiam hoc illis accommodari, quia rationem perseverantiæ in eis habet ipsa mors in gratia, juxta illud : *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum ejus.* Nam illa etiam procedit ex illo amore, quo Deus hujusmodi personas dilexit ad talem beatitudinis gradum, et non fit circa illas sine speciali Dei cura et providentia, et ideo ad effectum prædestinationis earum pertinet.

CAPUT IV.

AN PRIMA JUSTIFICATIO, OMNISQUE GRATIA HABITUALIS, QUÆ IN HAC VITA DATUR PRÆDESTINATO, SIT EFFECTUS PRÆDESTINATIONIS EJUS.

1. *Primum placitum.—Munitur hæc opinio.* — Qui prædestinationem ponunt in sola voluntate efficaci dandi gloriam, absolute negant, justificationem esse prædestinationis effectum. Sic necesse est sentire omnes, qui putant justificationem et gratiam futuram supponi prævisam ante prædestinationem, ut de Gabriele, Ocham, Majore et aliis supra retulimus. Hæc vero sententia et falso nititur fundamento, ut supra probatum est et generaliter defendi non potest. Nam Paulus ad Rom. 8, expresse ponit justificationem inter effectus prædestinationis, dicens : *Quos prædestinavit, hos et justificavit.* Et Augustinus, de Prædest. Sanct., cap. 10 et de Bono persever., cap. 14, gratiam dicit esse prædestinationis effectum : quod maxime intelligit de sanctificante gratia.

2. *Duplex prædestinatorum justificatio. — Prior stabilis. — Posterior temporalis. — Prior est effectus prædestinationis.* — Ut ergo quid certum videatur, quid vero possit in controversiam vocari, apertius constet, distinguamus duplicem justificationem prædestinatorum. Una dici potest stabilis et firma , juxta Phrasim Pauli, quia semel facta nunquam amplius amittitur : alia temporalis vocari potest, juxta modum loquendi Augustini, quia pro aliquo tempore durat ejus effectus, sed tandem amittitur. Prior necessaria est in omni prædestinato, quia necesse est, ut gratiam aliquando consequatur in hac vita, quam pro aliquo tempore usque ad mortem conservet, alias non salvabitur. Alia vero justificatio, licet ita necessaria non sit, tamen sine dubio etiam in prædestinatis locum habet, quia gratiam semel comparatam perdere possunt, juxta certam fidei doctrinam. De priori ergo justificatione et gratia ad minimum certum est, esse prædestinationis effectum, quia saltem de illa necesse est verba Pauli verificari. Item, quia illud est, singulare et proprium beneficium prædestinatorum, et simpliciter necessarium ad executionem electionis eorum (unde ex illa procedit) : est ergo effectus prædestinationis eorum. Denique rationes, quas in sequenti puncto afferemus, hoc a fortiori convincunt : tandem licet daremus, electionem

efficacem, ad gloriam non præcedere ordine intentionis, nihilominus voluntas dandi homini talem justificationem, ut ab illa non cadat amplius, est virtualis voluntas dandi ei gloriam et sufficiens, ut ad prædestinationem pertinere merito censenda sit, ergo hoc satis est, ut pertineat ad prædestinationis effectum.

3. *De altera justificatione est anceps quæstio. — Quorumdam opinio.* — De altera ergo justificatione et gratia, quæ per peccatum amittitur, difficultas superest, an illa etiam sit prædestinationis effectus in omnibus electis. Et quidem, si verum esset, gratiam per peccatum amissam non restitui per pœnitentiam, probabiliter dici posset, non deesse effectum prædestinationis, quia tandem et ultimate non confert ad gloriam, vel augmentum cum effectu consequendum: sed ita se habet, sicut gratia, quæ ad tempus datur reprobis. Nos autem supponimus, totam illam gratiam reparari per pœnitentiam (non loquimur de eadem numero, sed de gradu) et adhuc facta illa suppositione procedit difficultas posita. Nam quidam dicunt, licet gratia illa, ut reparata per pœnitentiam, sit effectus prædestinationis, hoc enim evidens est ex dictis, non tamen ut præcessit et perdita est.

4. *Fundamentum.—Exemplum pro hac sententia adhibetur.*—Fundamentum eorum est, quia prædestinatio ex parte effectuum consistit in serie quadam mediorum, per quæ electus infallibiliter perducitur ad vitam æternam: ergo de ratione illius est, ut hæc series mediorum sit continua, ut sic dicam, id est, ut per mortale peccatum non interrumpatur: ergo quidquid gratiæ prædestinatus obtinuit, si illud per peccatum amittat, non fuit effectus prædestinationis. Probatur prima consequentia, quia Deus non permittit peccatum prædestinati ex intentione reparandi illud, ut in superioribus tactum est, et dicetur etiam in sequentibus: ergo ex vi illius peccati et ex vi totius providentiæ, quæ præcessit, gratia illa omnino, amittitur et manet sine fructu vitæ æternæ. Quod autem reparetur, est quasi ex nova providentia, novaque voluntate divina, ergo ut præcessit, non est effectus prædestinationis, sed est mere temporalis gratia, sicut est illa, quæ interdum datur reprobis. Solum ergo est effectus, quatenus reparata est. Confirmant hoc exemplo Adami, nam gratia, quam habuit in statu innocentiæ, ut præcessit peccatum, non fuit effectus prædestinationis, licet fuerit, ut postea reparata. Assumptum patet, quia omnis effectus prædestinationis Adæ datus illi est ex Christi merito, quatenus habuit rationem redemptionis et fundatum fuit in ejus morte, gratia autem, quæ data est in statu innocentiæ, vel omnino non fuit effectus meritorum Christi, ut quidam volunt, vel saltem non ut redemptoris, quod certum est, ergo.

5. *Conclusio. — Communis expositio. — Ratione conclusio corroboratur.* — Nihilominus dicendum censeo, totam illam gratiam, etiam ut præcedit peccatum, dari ex prædestinatione, et esse effectum ejus. Quod imprimis est magis consentaneum Paulo dicenti: *Quos prædestinavit, hos et justificavit.* Quod Patres et expositores indistincte intelligunt de prædestinatorum justificatione, etiam de illa, quæ per baptismum in prædestinato fit: nam licet indefinite vocem illam *justificationis* accipiamus, æquivalet universali et indifferenter comprehendit omnem justificationem, quæ in prædestinato sit. Deinde argumentor ratione, quia gratia illa, quæ præcessit, in se vel in suis effectibus perpetuo manet, et habet effectum gloriæ: ergo nihil illi deest, ut sit effectus prædestinationis. Patet consequentia, quia reliquæ conditiones in illa non desunt, ut per se notum est. Antecedens vero probatur, quia illa gratia regulariter fuit principium meritorum, vel saltem contulit jus ad gloriam, quod jus non omnino amittitur per superveniens peccatum: sed impeditur, et ideo ablato peccato, illud idem jus, quod prius fuerat acquisitum et merita, si quæ erant viva, manent in divina acceptatione, et propter illa datur æternum præmium gloriæ: ergo fructus illius gratiæ prioris permanet in vitam æternam: ergo illa fuit effectus prædestinationis.

6. *Amplius confirmatur. — Effugium rejicitur.* — Confirmatur, quia ut aliqua gratia sit prædestinationis effectus, non est necesse ut ipsamet in se ipsa maneat in vita æterna, alioqui vocatio efficax non esset effectus prædestinationis, quia ipsa non durat in vita æterna, satis ergo est, quod duret effectus ejus, ut ipsa sit effectus prædestinationis, ut supra etiam diximus. Eo vel maxime quod talis gratia formaliter durat in perpetuum, quamvis enim non duret in eadem numero entitate, hoc materiale est, parumque refert ad effectum prædestinationis. Dices, non durat perpetuo nisi ut restituta. Sed contra, quia hæc restitutio non fit, per se loquendo, nisi virtute prioris gratiæ et infusionis ejus et meritorum, vel ipsius hominis, vel Christi, quæ illi applicata fuerunt. Nam pœnitentia peccati commissi so-

lum concurrit ad illam restitutionem, ut causa per accidens removens impedimentum : ergo hæc gratia restituta per se nititur in priori beneficio, vel merito : ergo illud etiam prius beneficium et consequenter prior etiam gratia, fuit effectus prædestinationis. Denique, intentio Dei producendi hunc electum ad tantum gradum gloriæ, non consequitur effectum absque illa gratia ut præcessit, quia nisi præcessisset, non daretur illi homini pœnitentiam agenti tanta gratia, quæ ad tantam gloriam sufficeret : ergo illa gratia concurrit ut medium ad ultimum effectum divinæ electionis consequendum, ergo est effectus ejus et prædestinationis.

7. Addo præterea, potuisse gratiam, et justitiam amissam esse effectum prædestinationis, etiamsi per pœnitentiam recuperanda non esset, dummodo aliquo modo conferret ad consequendum illum beatitudinis gradum, qui de facto comparatur. Hoc facile patet ex principio posito, quod prædestinationis effectus non est sola gratia, quæ permanet in æterna vita, sed etiam quæ quocumque modo confert ad æternæ vitæ consecutionem, etiamsi ipsa gratia in se transeat. Potest autem intelligi, quod gratia semel habita multis modis confeferat vitæ æternæ consecutionem, etiamsi non reparetur. Primo enim potest conferre tanquam occasio excitans hominem ad habenda, quando postea resurgit, plura merita permanentia in vitam æternam, vel quia inde excitatur ad graviorem dolorem, et pœnitentiam, vel ad majorem gratiarum actionem pro tantis beneficiis susceptis, vel ad alios actus similes : Præsertim vero posset deservire memoria illius gratiæ, et jacturæ factæ, ad serventius conandum resarcire damnum nova diligentia, et fervore : sicut solet mercator, qui divitias amisit, licet illasmet recuperare non possit, alias similes diligenter procurare : ad quod moveri potest ex amore, et æstimatione, ac memoria priorum divitiarum. Unde ad illam diligentiam adhibendam plurimum conferre solet aliquando expertum fuisse priorem statum et divitias : ad hunc ergo modum posset in præsenti intelligi. Præterea justificatio præterita confert sæpe, ut homo post lapsum facilius ad cor redeat, et ut in peccatis non obdurescat : relinquere etiam solet facilitatem aliquam in bonis operibus, vel propter acquisitum habitum, vel propter bona phantasmata, quæ permanent non obstante peccato : ergo ratione hujus utilitatis posset esse prædestinationis effectus : nam totum hoc tandem fructificat aliquo modo in vitam æternam. Hæc autem omnia nunc conjunguntur cum reparatione omnis præcedentis gratiæ, et meritorum: et hoc ipsum auget gratitudinem ad Deum : ergo multis titulis connumeranda est talis gratia inter prædestinationis effectus.

8. *Contrariæ sententiæ fundamentum exploditur. — Ad exemplum respondetur.* — Neque obstat fundamentum contrariæ sententiæ. Nam imprimis nego consequentiam : alias nec propria merita essent effectus prædestinationis, quod profecto verisimile non est, ut jam dicam. Nec video quæ sit necessitas illius continuationis mediorum in eo sensu explicatæ. Solum enim posset id esse necessarium, si peccatum superveniens omnino, et in perpetuum extingueret quidquid ædificatum fuerat : nunc autem (ut dixi) non ita est. Ergo facile intelligimus, Deum ex speciali providentia prædestinationis suæ dedisse electo talem gratiam : quia licet cognoverit fore impediendam per peccatum, tamen etiam prænovit habituram tandem fructum æternum. Unde licet concedamus, Deum non permittere peccatum prædestinati ex intentione reparationis (de quo postea), dicimus tamen, non permittere illud sine proposito reparationis. Non enim permittit illud malum, quod futurum sit æternum, sed ut temporale, semper enim retinet voluntatem formalem, vel virtualem tollendi illud : quod satis est, ut priorem gratiam dederit ex prædestinatione. Ad confirmationem seu exemplum, negatur assumptum. Supra enim dixi, et verum est, primam gratiam Adæ in statu innocentiæ fuisse effectum prædestinationis ejus, quod rationes hic facte æquæ probant. Dixi etiam non esse de ratione prædestinationis, quod sit ex redemptione formaliter, sed satis esse, quod sit ex gratia CHRISTI, quæ latius patet quam redemptio : et talis fuit illa prima gratia Adæ, de qua alibi.

CAPUT V.

AN OMNES SUPERNATURALES ACTUS QUOVIS MODO MERITORII, QUOS PRÆDESTINATUS FACIT, SINT EFFECTUS PRÆDASTINATIONIS EJUS.

1. *Prima opinio.—Ratio.*—Prima opinio absolute negat, actus humanos, quantumvis supernaturales, et utiles sint ad vitam æternam cum effectu consequendam, esse prædestinationis effectum. Ratio reddi potest, quia illi tantum sunt prædestinationis effectus, qui ex absoluta Dei præfinitione, et præordinatione prove-

niunt : sed actus humani, etiam supernaturales non proveniunt ex tali Dei intentione : ergo. Major patet, quia prædestinatio dicit efficacem, et infallibilem providentiam, non solum ex præscientia, sed ex præordinatione divina, ut docet D. Thomas, 1 parte, quæstione 23, articulo 7 et 8, et quæstione 6, de Verit., articulo 3, et sæpe alias : ergo effectus, qui non perveniunt ex hujusmodi providentia Dei, non possunt dici prædestinationis effectus : hujusmodi autem sunt effectus omnes , qui proveniunt sine speciali præfinitione Dei. Jam vero quod tales sint omnes effectus liberi, opinantur multi, quia putant talem præfinitionem repugnare libertati. Unde omnes, qui sententiam illam tuentur, videntur posse pro hac opinione allegari : quamvis revera omnes id asserant.

2. *Secunda opinio* —Secunda opinio distinguit inter actus, qui sunt dispositiones remotæ ad justificationem ex una parte, et eos, qui sunt vel ultima dispositio ad gratiam, vel fructus justitiæ jam comparatæ : et de prioribus negat esse prædestinationis effectus, affirmat autem de posterioribus. Cujus sententiæ videtur fuisse Bonaventura 1, disp. 41, art. 1, quæst. 2, nam solos duos effectus prædestinationis ponit, scilicet justificationem et glorificationem. Sub justificatione autem videtur comprehendere dispositionem ultimam ad illam et sequentia opera, quibus in adepta justitia perseveratur et crescitur. Priores vero dispositiones, etiamsi a gratia auxiliante procedere fateatur, sentit non esse effectum prædestinationis quia dicit esse causam ejus : saltem ut meritum de congruo, nam hoc modo potest homo ex gratia auxiliante mereri de congruo justificationem, et cætera omnia, quæ illam comittantur, vel consequuntur.

3. *Excluditur ab hac opinione D. Bonaventura.*—Non invenio tamen expresse in Bonaventura, vel alio auctore hanc sententiam, vel fundamentum ejus. Nam difficile est rationem reddere, cur ab hac vita effectus prædestinationis ab ipsa justificatione, prout includit infusionem gratiæ habitualis, inchoetur et omnes præcedentes gratiæ non sint prædestinationis effectus. Nam si quis dixerit, illos priores effectus esse communes reprobis, idem de justificatione ipsa dicemus. Quod si justificatio habet aliquid speciale in prædestinandis, ob quod esse possit prædestinationis effectus, idem in prioribus, ac remotis dispositionibus considerari facile potest. Quod si dixerit, ad effectus prædestinationis solum pertinere eas gratias, quas solus DEUS facit, sic nec dispositio ultima, nec merita, seu fructus justitiæ erunt effectus prædestinationis, quia non solus Deus ea facit, sed nobiscum : quo modo etiam se gerit in dispositionibus remotis. Dicere vero potest aliquis, effectum prædestinationis debere esse ex se permanentem, atque adeo in hac vita debere esse habitualem, aut saltem, qui habitum aliquem, seu argumentum ejus post se relinquat, quod non convenit remotis dispositionibus ; sed hoc satis infirmum fundamentum est, ut patebit.

4. *Tertia opinio. — Ratio.* — Tertia opinio aliter distinguit, non inter actus, sed in consideratione cujuscumque actus supernaturalis. Duo enim in illo considerat, scilicet concursum Dei seu influxum gratiæ et cooperationem liberi arbitrii. Dicit ergo, actus supernaturales prædestinatorum, quoad influxum gratiæ et Dei, esse effectum prædestinationis : quoad cooperationem vero liberi arbitrii non esse, imo inde posse aliquam prædestinationis rationem, vel conditionem assumi. Ita sentit Henricus, quodl. 4, quæst. 19, et quodl. 8, q. 5, et priorem quidem partem nunc ut veram supponimus, a fortiori enim probabitur ex dicendis. Ratio alterius partis esse potest, quia cooperatio liberi arbitrii ut sic non est effectus Dei : ergo nec est effectus prædestinationis. Consequentia ex dict. in primo capite nota est. Antecedens vero patet, quia illa cooperatio ut sic præcise dicit respectum ad liberum, arbitrium, et ab illo solo manat. Sicut e contrario influxus gratiæ a sola gratia est, et non a libero arbitrio : est enim eadem ratio.

5. *Verior opinio.*—Vera tamen sententia est, omnia opera supernaturalia electorum, quæ cum effectu aliquid conferunt ad consecutionem vitæ æternæ , esse effectum prædestinationis, quoad totum id, quod in ejusmodi operibus invenitur et sub omni habitudine, sive ad Deum, sive ad aliam priorem gratiam, sive ad liberum arbitrium. Hanc veritatem supponunt cæteri theologi, qui docent, non posse inveniri ex parte hominis prædestinati, rationem aliquam totius prædestinationis quoad omnes ejus effectus, fundatam in opere procedente a gratia, sub quacumque ratione spectato. Quod inde colligunt, quia omnis talis actus et quidquid in eo est, effectus prædestinationis existit. Ratione autem probanda est hæc veritas sigillatim et per partes.

6. *Fulcitur ratione.* — Et imprimis, quod non repugnet actum liberum ut sic esse prædestinationis effectum, facile probari potest contra primam sententiam. Primo quia non

repugnat libertati, tales actus præfiniri a Deo, imo verisimilius est, omnes actus, qui cum effectu conducunt ad vitam æternam, esse in se et antecedenter præordinatos a Deo, absoluto et efficaci decreto, ut in libris de Auxiliis ostendimus. Secundo, quia quidquid sit de prædestinatione speciali talium actuum in se ipsis, ut sint effectus prædestinationis, satis est, quod sint dona Dei data homini ex speciali intentione beatificandi illum, et ut talis intentio efficaciter impleatur. Esto enim vera esset sententia dicentium, ex tali intentione non sequi necessario prædestinationem talis medii in particulari, seu disjunctim hujus, vel illius, ut si unum non successerit, aliud habeat effectum, nihilominus quoties talis actus fieret, esset effectus prædestinationis, quia est effectus illius, intentionis dandi gloriam, mediante speciali gratia ab eadem intentione manante, quæ tandem efficax est et aliquid confert ad consecutionem vitæ æternæ: ergo hoc sufficeret in rigore, ut esset prædestinationis effectus. Unde formaliter loquendo, non dicitur aliquis prædestinationis effectus, quia procedit ex speciali voluntate absoluta, qua ille effectus, vel actus est in particulati prædefinitus cum omnibus circumstantiis suis, hæc enim alia quæstio est de prædestinatione ipsius actus, de qua nunc non agimus, sed de prædestinatione hominis. Dicitur ergo supernaturalis actus esse prædestinationis effectus, vel quia media, seu principia necessaria ad illum dantur ex intentione efficaci salvandi hominem, vel certe quia sunt ex tali providentia Dei erga hominem, qua tandem perducitur cum effectu ad ultimam salutem. Hæc enim providentia est prædestinatio et ab illa sine dubio procedunt tales actus quoad totum quod in eis est, ut ex sequenti puncto constabit.

7. *Secunda assertio.* — Dico ergo secundo. Actus supernaturales non solum sunt effectus prædestinationis quantum ad influxum gratiæ, seu Dei in ipsos, sed etiam quantum ad cooperationem liberi arbitrii. Probatur, quia illi actus simpliciter sunt dona Dei secundum totum quod in eis est: ergo in prædestinato eodem modo sunt effectus prædestinationis ejus. Consequentia est clara, quia hæc dona sunt media, per quæ salus ita præparatur prædestinato, ut infallibiliter eam consequatur. Sunt ergo prædestinationis effectus, juxta definitionem Augustini. *Prædestinatio est præscientia et præparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur,* de Bono persever., capite decimo quarto. Antecedens vero patet ex eodem Augustino passim dicente, cum Deus præmium confert nostris operibus, dona sua remunerare, de Prædestinatione sanctorum, capite vigesimo, de Bono perseverantiæ, capite decimo tertio, de Gratia et libero Arbitrio, capitibus 5, 15 et 16. Quem loquendi modum usurpavit etiam Cælestinus papa, Epistola prima, ergo ipsum meritum nostrum est Dei donum: at meritum ut sic, liberam hominis cooperationem includit. Quæ ratio procedit tam in merito de condigno, quam de congruo et in quacumque supernaturali dispositione libera; omnia enim hæc sunt dona Dei, et liberam cooperationem includunt.

8. Secundo, ipsamet cooperatio libera hominis est a Deo per se efficaciter intenta, ac prædefinita, et præparata per prædestinationem, ergo est effectus gratiæ per prædestinationem præparatæ, et accommodatæ ad talem cooperationem obtinendam, ergo est effectus prædestinationis. Consequentia est evidens ex dictis in capite primo. Major item est certa, quia Deus simpliciter vult prædestinatum convertere, vel ut credat, vel ut pœnitentiam agat: ergo directe vult, et efficaciter intendit cooperationem ejus, quia non potest aliter converti, nisi cooperando. Explicatur, nam in his actibus non solum vult Deus ad illos concurrere, sed simpliciter vult, ut homo illos habeat, et ut velit, et ut ad tale objectum tali modo et tali tempore determinetur, cooperando gratiæ suæ: ipsa ergo cooperatio prædestinati est a Deo intenta, et volita tanquam unum ex necessariis mediis ad finem prædestinationis consequendum. Minor item certissima esse debet, quia hæc ipsa cooperatio est effectus gratiæ efficacis, quæ sine dubio est prædestinationis effectus, ut mox dicemus. Assumptum declaratur primo de causalitate morali, nam Deus per vocationem, et auxilia excitantia trahit hominem moraliter, ut velit et cooperetur, et hoc modo facit, ut velimus et faciamus, ergo ipsamet cooperatio nostra est effectus gratiæ excitantis, quæ ex suo genere transit in adjuvantem, quando effectus consequitur. De physica vero causalitate probatur, quia illa cooperatio aliquid reale est ad pietatem pertinens, et ad salutem valde necessarium : ergo non potest esse a nobis sine Deo et gratia ejus, juxta illud: *Sine me nihil potestis facere,* et illud : *Quid habes quod non accepisti.* Quæ vera sunt etiam secundum realem, et physicam efficientiam.

9. *Fundamentum Henrici rejicitur.* — Quo-

circa (ut Henrico respondeamus) quamvis cooperatio illa a voluntate nostra sit, et sub illa voce, ac denominatione tantum dicat relationem ad nostram voluntatem : nihilominus tota illa relatio, si realis est, et fundamentum ejus est effectus gratiæ Dei, et consequenter in prædestinatis est prædestinationis effectus. Nam cooperatio illa aliquid est in rerum natura : ergo non potest esse sine Dei influxu : Unde cum sit ad supernaturalem actum, erit ille influxus gratiæ. Imo in illa cooperatione voluntas non operatur propria virtute naturali, sed per obedientialem potentiam et tanquam instrumentum liberum, divina virtute elevatum : ergo in illamet cooperatione Deus est principale operans, operatur autem supernaturalem providentiam cum certa et infallibili consecutione finis: ergo per prædestinationem.

10. *Objectio.* — *Respondetur.*—Dices, si cooperatio liberi arbitrii sit per actionem ipsiusmet Dei, ut auctoris, et provisoris supernaturalis : ergo antecedit ordine causalitatis, et naturæ actio Dei ad nostram cooperationem, quod nos non admittimus. Item si illa cooperatio est effectus gratiæ, ergo absolute verum est dicere, quod Deus facit nostram cooperationem, ergo facit, ut nos cooperemur, ergo determinat voluntatem nostram ad cooperandum: quæ omnia repugnant nostræ doctrinæ de auxiliis gratiæ. Respondetur ad priorem partem distinguendo consequens, habet enim duos sensus, et in altero admittenda est illatio, in altero vero neganda. Itaque (ut alibi diximus) duplex est gratia, quæ ad hominis actum concurrit : una est per modum principii, alia per modum concursus. De priori verum est, Deum per novam actionem efficere nostrammet cooperationem in nobis, et nobiscum : sic enim per vocationem facit Deus velle nostrum, seu ut velimus, ut sæpe dicit Augustinus. Quid enim est facere ut velimus, nisi facere, ut cooperemur? Item cooperatio nostra est res distincta a gratia operante, quæ est principium nostri actus, ergo est propriissime effectus ejus, per actionem distinctam ab ipsa operante gratia, per quam Deus operatur in nobis actum liberum. De altera vero gratia dicendum est in re non distingui a nostra cooperatione, sed solum ratione, et denominatione. Unde verum est, illammet cooperationem esse actionem Dei, et hoc sensu fieri per actionem Dei, vel potius esse actionem Dei, eo modo, quo actio fit se ipsa, et quo solet una, et eadem actio esse instrumenti et principalis agentis. Unde in forma respondetur, duplicem actionem intercedere in nostris operibus gratiæ. Unam pervenientem, et de hac verum est, antecedere ordine naturæ ad nostram cooperationem, alteram cooperantem, et de hac negamus esse priorem natura secundum propriam causalitatem, quia non est in re distincta a nostra cooperatione.

11. *Ad alteram objectionis partem respondetur.*—Ad alteram partem objectionis, cæteris omnibus concessis, negatur ultima consequentia : quia per gratiam prævenientem, seu quæ est principium actus liberi, Deus propriissime facit nostram cooperationem, quando illa sit, et similiter facit, ut cooperemur, non efficaciter prædeterminando, sed inducendo prius, et postea adjuvando. Per concursum autem non tam proprie facit, ut cooperemur, sed facit ipsammet cooperationem modo explicato. Quod satis est, ut illa cooperatio sit effectus prædestinationis, quia non oportet ut eamdem relationem habeat ad Deum, et ad voluntatem hominis, nec quod eamdem denominationem ab utraque recipiat, sed satis est, quod quidquid in illo actu est, sit aliquo modo a gratia per prædestinationem præparata.

12. *Tertia conclusio.* — *Probatur primo.*— Tertio dicendum est, omnem supernaturalem actum, qui cum effectu confert prædestinato, ut aliquam habitualem gratiam consequatur, esse prædestinationis effectum. Probatur primo, quia verisimilius est, omnem hujusmodi actum saltem in electis esse a Deo specialiter prædefinitum, quæ prædefinitio ad prædestinationem pertinet, et ab illa trahit originem cooperatio liberi arbitrii. Secundo, quia ostensum est, omnem gratiam habitualem prædestinati permanere in æternam vitam, ac proinde conferre, vel pertinere aliquo modo ad effectum ultimum prædestinationis : ergo si actus talis est, ut cum effectu conferat ad habitualem aliquam gratiam obtinendam, mediante illa confert ad consecutionem ultimæ felicitatis in eo gradu, in quo prædestinata est : ergo hoc est satis, ut sit effectus prædestinationis.

13. Unde constat, omnes actus meritorios de condigno augmenti gratiæ esse effectus prædestinationis : quia effectus talium meritorum in prædestinatis nunquam frustratur, quia in illis semper impletur illa conditio, quam Concilium posuit, *Si in gratia decesserint* : ac proinde semper illis respondet effectus semperque manent viva in Dei conspectu, nam licet ad tempus mortificentur, reviviscunt tandem in perpetuum. Quæ ratio probat

idem de ultima dispositione ad gratiam, per illam enim saltem de congruo eamdem gratiam meremur, et de condigno gloriam, et ille effectus infallibilis est. Idemque est de condigna receptione Sacramenti, nam illa etiam habet effectuum gratiæ perpetuum.

14, *De remotis dispositionibus ad gratiam idem dicendum.* — Addo insuper, idem dicendum esse de remotis dispositionibus ad gratiam, si tales sint, ut de facto aliquo modo cooperentur ad gratiæ justificantis consecutionem, vel impetrando a Deo majora auxilia, vel minores dispositiones, vel aliquo alio modo præparando viam, vel dando moralem occasionem, aut consequendi gratiam justificantem, aut proficiendi in illa. Quia non oportet, ut effectus prædestinationis immediate cooperetur ad ultimum effectum ejus, sed satis est, si immediate et quocumque modo conducat, nam hoc est satis, ut sit medium efficax, et consequenter ab intentione, et providentia efficaci proveniens et hoc est esse prædestinationis effectum.

15. Unde verisimile est, cum Paulus dixit : *Quos prædestinavit, hos et vocavit, et quos vocavit, hos et justificavit,* sub vocatione comprehendisse omnes dispositiones remotas, sub justificatione omnes proximas cum omnibus meritis, quibus homo in dies magis justificatur. Vel si per vocationem solum intelligamus primam vocationem, quæ est initium justificationis : sub justificatione comprehenduntur omnes actus pietatis ab illa vocatione manantes et parantes viam ad justitiam, illos enim omnes ad justitiam aliquo modo pertinere Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 5, 6 et 7, satis significavit.

16. Denique hinc verisimile est omnes actus supernaturales, quos prædestinatus in hac vita facit esse prædestinationis effectus, quia vel omnes conducunt aliquo modo ad beatitudinem essentialem obtinendam, secundum aliquem gradum ejus, vel certe illis semper respondet in gloria aliquod præmium accidentale, etiamsi fortasse extra statum gratiæ facti fuerint ; prædestinatio enim non solum est ad nudam gloriam essentialem, sed ut ornatam suis accidentibus, ac proprietatibus, ergo et omnes actus, qui ad gloriam conferunt, sunt prædestinationis effectus, maxime vero qui conducunt ad gloriam essentialem.

17. *Ultima conclusio.* — Ultimo dicendum est, interdum bonum actum unius personæ esse effectum prædestinationis alterius. Hoc facile constat ex his, quæ superiori libro tractata sunt. Potestque explicari ex illis verbis Pauli 2, Timoth. 1 : *Omnia sustineo propter electos, ut et ipsi salutem consequantur.* Nam patientia et voluntas, quæ Paulo dabatur ad sustinendos illos labores, effectus erant prædestinationis eorum, qui illis mediis proficiebant et salvabantur. Sic etiam applicatio Sacramenti, quatenus est actio ministri, esse potest, et frequenter est effectus prædestinationis ejus, qui per Sacramentum salvatur, ut per se satis constat. Hoc etiam modo dicunt theologi et tractat divus Thomas, dicta, q. 23, art. 8, prædestinationem juvari precibus sanctorum, quia precibus Stephani impetrata est a Deo efficax vocatio Pauli : illæ ergo preces fuerunt effectus prædestinationis Pauli : nam ex intentione salvandi Paulum DEUS inspiravit illam, et dedit auxilium ad illam necessarium. Neque obstat, quod etiam fuerit effectus prædestinationis Stephani : quia ex speciali providentia circa utrumque fieri potuit. Et confirmatur, quia illa oratio non fuit causa totius prædestinationis Pauli, ut supra ostendimus : ergo necesse est ut fuerit effectus. Patet consequentia, quia illa non esset effectus si prædestinatio Pauli quoad effectus suos inchoata fuisset ab ejus vocatione : ergo oratio Stephani fuisset causa primi effectus prædestinationis Pauli : ergo totius. Hæc enim consequentia vulgaris est apud theologos, quia ex primo effectu derivatur secundus, et ex secundo tertius, et sic usque ad ultimum, quando illi inter se habent connexionem causæ et effectus, quomodo comparatur vocatio ad conversionem.

CAPUT VI.

QUÆ VOCATIO ET PRÆVENIENTIA AUXILIA SINT PRÆDESTINATIONIS EFFECTUS.

1. *Ratio dubii.*—Vocationem esse prædestinationis effectum satis aperte docuit Paulus ad Romanos 8, dicens : *Quos autem prædestinavit, hos et vocavit.* Difficultas ergo solum est, de qua vocatione sit sermo et quid sub vocatione comprehendatur. Ratio dubitandi in priori puncto est, quia duplex est vocatio, una efficax seu congrua : altera inefficax. Utraque autem illarum habet locum in prædestinato et in reprobo. Cum ergo constet, neutram vocationem esse in reprobo prædestinationis effectum, videndum est, cur in prædestinato sit prædestinationis effectus, et an hoc sit verum de omni vocatione, vel de sola efficaci, et an de omni efficaci, vel tantum de aliqua.

2. Et quidem apud Augustinum sæpe invenimus, illam vocationem quæ est *ex proposito*, esse prædestinationis effectum, ut videre licet, lib. 2, contra duas Epist. Pelag., cap. 10, et de Prædest. Sanct., cap. 16 et 17, et lib. 1, ad Simplician., quæst. 2. Eumque imitantur Prosper in libris de Vocatione gentium, et Fulgentius, libro 1 ad Monimum, Anselmus, in ad Roman. 8, sumiturque ex verbis illis ejusdem capitis: *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, his qui secundum propositum vocati sunt sancti*. Intelliguntur enim hæc verba, non de proposito hominis, sed Dei, ut alibi latius dictum est: et clarius explicuit idem Apostolus 2, Timoth. 1: *Vocavit nos vocatione sua sancta, non secundum merita nostra, sed secundum propositum suum et gratiam.*

3. *Vera expositio.*—Quid autem sit hoc propositum Dei, nunquam satis Augustinus declaravit. Potest enim esse propositum dandi gloriam, vel dandi proximum effectum vocationis, ut fidem, vel pœnitentiam, etc., vel solum dandi talem vocationem, quam Deus per conditionatam præscientiam præviderat fore congruam, si daretur. Et ideo variæ sunt de hoc opiniones, quæ in superioribus tactæ sunt. Mihi tamen probabilius multo est, ex mente Augustini, citatis locis, intelligendum hoc esse de proposito electionis seu dilectionis ad gloriam. Vult enim Augustinus illam vocationem ex proposito esse propriam prædestinatorum: quod non potest esse verum, nisi ex tali proposito procedat. Nam propositum dandi vocationem, quæ ad proximum actum suum futura est congrua et efficax, commune est reprobis: sæpe enim Deus illos vocat isto modo, et certum est non vocare illos sine præscientia, nec sine illo proposito: similiter propositum de ipso actu libero, propter quem datur vocatio, in reprobis locum habet: nam licet aliquis non sit efficaciter ad gloriam præordinatus, sæpe est destinatus efficaciter ad temporalem justitiam et ad fidem, et ita sæpe vocatur ex proposito Dei efficaci, ut credat, vel pœnitentiam agat. Credibile enim est, quando Deus vocavit Judam ad Apostolatum, vocasse illum congruo modo ex proposito, ut consentiret et fieret cum effectu Christi discipulus, esto non esset effectus ad perseverandum in illo statu. Sola ergo vocatio ex proposito efficaci gloriæ seu gratiæ finalis (quod perinde est) est proprius prædestinationis effectus.

4. *Omnis vocatio prædestinati, quæ in ordine ad aliquem actum seu consensum est efficax prædestinationis ejus.* — Atque hinc ulterius sequitur, omnem vocationem prædestinati, quæ in ordine ad aliquem actum seu consensum proximum efficax est, esse effectum prædestinationis ejus. Probatur, quia talis vocatio semper est ex proposito, non tantum effectus proximi vocationis, sed etiam effectus ultimi totius prædestinationis, id est, proposito electionis ad gloriam. Quia ille consensus propter quem detur talis vocatio efficax, est etiam efficaciter præfinitus propter gloriam. Confirmatur, quia talis vocatio semper cum effectu confert saltem mediate ad effectum gloriæ consequendum: at hoc satis est, ut sit effectus prædestinationis, sicut jam declaratum est. Assumptum patet, quia omnis bonus actus prædestinati, præsertim procedens ex speciali vocatione supernaturali, semper habet aliquem fructum in vitam æternam, vel per modum meriti, vel per modum dispositionis proximæ vel remotæ, ut jam explicatum est. Atque hoc confirmat illud Pauli ad Roman. 8: *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, his qui secundum propositum vocati sunt sancti.* Nam si hæc sententia Pauli extenditur ad alia inferiora bona, imo etiam ad mala, ut multi sentiunt, multo certius habebit locum in omnibus supernaturalibus actibus qui ex vocatione procedunt, ac subinde in omni vocatione efficaci ad aliquem actum supernaturalem.

5. *Probabilis opinio.— Electi vocantur sæpe inefficaciter.—Inefficax vocatio in prædestinatis est effectus prædestinationis.—Probatur.*— Addo vero præterea, probabile esse, omnem supernaturalem vocationem prædestinati, etiam si reipsa non sit efficax in ordine ad obtinendum consensum seu actum, ad quem homo vocatur, esse prædestinationis effectum. Hoc videri potest difficile, quia Augustinus solam efficacem et congruam vocationem videtur ponere prædestinationis effectum. Hoc videri potest difficile, quia Augustinus solam efficacem, et congruam vocationem videtur ponere prædestinationis effectum. Sed imprimis certum est, electos et prædestinatos sæpe vocari inefficaciter: ut, verbi gratia, Paulus priusquam vocaretur vocatione illa efficacissima et congrua, sæpe forte vocatus fuerat communi et sufficiente vocatione: idem credibile est de multis Judæis qui Christum prædicantem et vocantem audierunt, eique resisterunt, et postea per Apostolos conversi sunt et salvati, quia prædestinati erant. Et in nobis quotidie contingit vocare nos Deum ad perfectionem vel statum religionis, et sæpius resistere, tandem vero consentire, vel alteri vocationi simili,

vel saltem alicui, quæ ad salutem æternam consequendam sufficit. Est ergo in prædestinatis sæpe inefficax vocatio. Quod autem nihilominus talis vocatio sit effectus prædestinationis, ostenditur primo, quia talis vocatio procedit etiam ex intentione efficaci dandi gloriam, atque adeo ex proposito: ergo est effectus prædestinationis. Consequentia patet ex dictis : quia electio ad gloriam est fons et origo totius prædestinationis.

6. Antecedens vero patet, ex quadam doctrina supra adducta ex D. Thoma, quod Deus sæpe vocat prædestinatum, ut non cadat, non absolute et determinate, sed quasi sub conditione, vel disjunctim, ut non cadat, vel si ceciderit, ut resurgat. Nam juxta hanc doctrinam, etiam tunc quando vocatio ad non cadendum non est omnino efficax et congrua, datur ex proposito prædestinationis, quia datur ex intentione ultimi effectus ejus, quantum est ex parte Dei, et cum animo supplendi defectum, si ex parte hominis positum fuerit impedimentum. Sicut in humana providentia, quando ex intentione efficaci salutis sumo medicinam, si forte prosit, quamvis non certo sciam esse profuturam, et licet cum effectu non prosit, nihilominus sumptio illius, effectus est talis intentionis. Deus autem licet non ignoret, an talis vocatio habitura sit effectum, sed præsciat fore impediendam a prædestinato, nihilominus ex parte sua dat illa ex absoluta intentione salvandi illum, cupiens quantum est in se, intentionem illam mandari executioni per talem vocationem.

7. *Argumentum efficax.*—Accedit præterea (et est efficax argumentum) quod talis vocatio in prædestinato nunquam est sine aliquo fructu in ordine ad consecutionem vitæ æternæ : et hoc satis est, ut sit prædestinationis effectus. Antecedens declaratur, quia licet illa vocatio non obtineat suum proximum finem, seu effectum, ut supponitur : nihilominus potest aliquo modo parare viam, ut illa vocatio, quam nunc prædestinatus contemnit, postea in memoriam redacta per aliam vocationem congruam, sit incentivum humilitatis, gratitudinis, vel alterius boni similis, quod illo modo efficaciter comparatur, et permanet in vitam æternam. His ergo, et similibus modis, etiam vocationes illæ, quæ videntur inefficaces, cooperantur in bonum æternum his, qui secundum propositum vocati sunt sancti, ac proinde sunt prædestinationis effectus. Jam vero talis vocatio sic considerata potest dici aliquo modo congrua, et efficax, quia licet non habet congruitatem in ordine ad proximum actum, propter quem data est : respectu alterius fructus, quem tandem obtinet, congrua est, et suo modo efficax : et sub ea ratione comprehendi potest sub vocatione ex proposito.

8. *Ultima resolutio.* — Unde ultimo concludo, omnia auxilia prævenientia et excitantia, quæ datur prædestinatis, quantumvis communia, et sufficientia tantum videantur, esse effectus prædestinationis, et electionis eorum. Probatur, quia hæc auxilia sunt divinæ illuminationis, in quibus divina vocatio posita est, ut Tridentinum Concilium, sess. 6, cap. 4, 5 et 7, declarat : si ergo talia auxilia sunt efficacia, pertinent ad vocationem congruam, si vero inefficacia, saltem pertinent ad vocationem in electis esse effectum prædestinationis : ergo idem est censendum de omnibus dictis auxiliis. Imo non solum de internis auxiliis, sed etiam de externis idem dicendum est, ut de prædicatione Evangelii, de externis signis, miraculis, exemplis, et applicatione bonorum objectorum, et alia quacumque divina custodia. Nam licet sine interno spiritu gratiæ hæc non sufficiant, ut contra Pelagium late tractat Augustinus, libro de Gratia Christi, et Epist. 90 et 95, et definit Concilium Milevitanum, cap. 4, nihilominus sunt supernaturalia beneficia, et necessaria in suo ordine ad pietatis opera : ideoque quando sic dantur, ut prosint cum effectu ad salutem, ex prædestinatione sunt, juxta regulam Augustini de Bono persev., cap. 14. Præterea, licet hæc non semper proxime, seu statim prosint, tandem aliquo modo fructificant in prædestinatis, quibus omnia cooperantur in bonum, et ideo verisimile est ista omnia esse in illis ex speciali providentia prædestinationis, ac proinde esse effectus illius.

9. *Objectio.* — *Responsum.* —Dices, non esse necessarium, ut omnia hæc beneficia habeant semper aliquem modum efficacis cooperationis in ordine consecutionem vitæ æternæ, etiam in prædestinatis. Cur enim non poterit esse in prædestinato aliqua vocatio, vel excitatio, quæ nec tunc cum datur, habeat aliquem effectum liberum et bonum, nec etiam postea ad illum cooperetur, sed ita transeat, et oblivioni tradatur, ac si nunquam fuisset ? Nulla enim ratione efficaci videtur posse oppositum probari. Respondeo concedendo, nos non posse certo demonstrare omnia hæc auxilia prævenientia, quæ prædestinatis dantur, esse effectus prædestinationis, proprie et in rigore sumptæ : quia non est impossibile, ut aliqua

proveniant ex sola generali providentia gratiæ, si nullo modo sint efficacia, id est, cum effectu conducentia ad fructum vitæ æternæ, quod in aliquibus non repugnat ut probat objectio facta. Dicimus vero non esse incredibile, omnia hæc auxilia esse aliquo modo utilia prædestinatis ad vitam æternam, non solum de se, quod est clarum, sed etiam cum effectu, quia hoc est facile Deo, et est consentaneum dilectioni, et providentiæ ejus erga prædestinatos, consonatque illi sententiæ Pauli: *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum.* Unde saltem videtur certam regulariter, et ordinarie hoc ita esse, ac proinde simpliciter statui posse generalem regulam, hæc auxilia esse effectus prædestinationis, sive hæc regula interdum patiatur raram aliquam exceptionem, sive non, quod est incertum.

CAPUT VII.

QUÆ BONA NATURÆ, ET QUOMODO SINT PRÆDESTINATIONIS EFFECTUS.

1. *Quarumdam placitum. — Suadetur primo.* — Nonnulli sentiunt, nullum naturale bonum, seu beneficium electis collatum, esse effectum prædestinationis eorum. Potestque hæc sententia suaderi primo ex Augustino, de Prædestin. Sanct., cap. 10. *Prædestinatio Dei, quæ in bono est, gratiæ est præparatio : gratia vero est ipsius prædestinationis effectus :* at bona naturæ distincta sunt a donis gratiæ : ergo. Accedit, quod Augustinus ad confutandum Pelagium, ubique distinguit beneficium creationis, a beneficio gratiæ et prædestinationis. Nam Pelagius ad occultandum errorem suum, ipsam naturam, si dona naturalia vocabat gratiam, quia gratis a Deo datur. Unde, licet, re ipsa diceret, omnia dona gratiæ supernaturalis, etiam primam vocationem cadere sub meritum procedens a solo libero arbitrio suis viribus naturalibus operante : nihilominus subterfugiebat dicendo, illud meritum esse ex gratia, quia ex voluntate libera, quam gratiam vocabat. Augustinus vero ad confutandum hunc errorem, illa duo distinguit, dicens, gratiam non esse subjiciendam naturæ, seu libero arbitrio, sed e converso, ut patet ex lib. de Prædest. Sanct, cap. 2, et Epist. 90, 95 et 105, et toto lib. 1 de Gratia Christi. Ex his ergo concludi videtur, nullum naturale beneficium posse inter dona gratiæ, et consequenter, neque inter effectus prædestinationis computari: quia totum illud pertinet ad dona naturalia, quæ cum ipsa natura dantur, vel concreantur.

2. *Corroboratur secundo.* — Secundo, quia alias ruit tota argumentatio Augustini : sequeturque, actus morales procedentes ex bona naturali dispositione esse meritorios totius gratiæ supernaturalis, etiam primæ vocationis ad fidem. Patet sequela, quia per actum procedentem a priori gratia, possumus mereri posteriorem, et per unum effectum prædestinationis prius nobis collatum possumus alium mereri : sed illi actus procedunt ex priori effectu prædestinationis, nimirum ex naturali dono bonæ indolis, aut facilis ingenii : ergo tales actus dici possunt hac ratione esse ex priori gratia : ergo possunt esse meritorii omnium sequentium effectuum. Quod tamen dici non potest, quia alias daret Deus homini vocationem efficacem ad fidem propter bonum ingenium, vel dispositionem aptam ad virtutem, quod est plane falsum, et late impugnatum ab Augustino, lib. 1, ad Simplicianum, quæst. 2, ex illo ad Philip. 2 : *Infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortia,* et aliis similibus. Sequela vero patet, quia effectus prædestinationis sunt ita inter se connexi, ut ratione unius detur alius : ergo, si dispositio illa naturalis, est effectus, cum sit prior via executionis, ratione illius dabuntur alii subsequentes.

3. *Contraria sententia aliis complacet. — Ratio stabilitur.* — Alii contrariam sententiam in universum veram esse censent, nimirum, bona omnia, quæ dantur prædestinato, si talia sint, ut quoquo modo conferant ad ejus æternam salutem, esse prædestinationis effectus, etiamsi ordinem naturalium bonorum non excedant. Hæc videtur esse communis theologorum sententia, quam docet divus Thomas exponens illa verba ad Roman. 8: *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum.* Et eodem sensu dixit, 1. part., quæst. 23, art. 8 : *Sub ordine prædestinationis cadit quidquid hominem promovet ad salutem.* Ratio vero est, quia hæc bona sub hac ratione spectata pertinent ad providentiam supernaturalem, ut per se constat, et in electis pertinent ad illa beneficia, quibus liberantur et salvantur, ergo præparatio talium bonorum sub ea ratione pars prædestinationis est : ergo illa bona executioni mandata sunt effectus prædestinationis.

4. *Hæc ut vera eligitur. — Bona naturalia ad quinque capita reducuntur.* — Atque hæc opinio absolute loquendo mihi probatur, indiget tamen aliqua declaratione. Quam, ut tradamus, reducamus naturalia bona ad quatuor,

vel quinque capita et de singulis dicamus. Primum est ipsum esse seu substantia hominis prædestinati, et consequenter creatio, vel generatio illius. Secundum est, habere tales naturales potentias, quæ inevitabiliter comitantur talem naturam et substantiam, in tali gradu perfectionis naturalis. Tertium est, recipere tale temperamentum corporis, cum tali complexione, vel humorum proportione, quæ magis vel minus ad virtutem juvet. In quo bono potest esse aliqua varietas, etiam servato naturæ ordine respectu ejusdem personæ individuæ. Quia, licet juxta principia Philosophiæ unumquodque individuum aliquid determinatum in hoc genere postulet : tamen non consistit in indivisibili, sed latitudinem habet intra quam potest idem homo habere magis, vel minus aptum temperamentum ad virtutem. Quartum genus bonorum naturalium continet varias hujus vitæ circumstantias, a principio ejus usque ad finem, ut nasci tali tempore, aut loco, aut ex talibus parentibus : item educari cum his, vel illis circumstantiis, conservari, vel mori hoc tempore potius, quam illo. Quintum denique genus bonorum est, ipsorum operum moralium honestorum et occasionum naturalium, quæ ad illa excitant. In quibus bonis est considerandum, duobus modis, vel alterutro eorum posse conferre ad finem prædestinationis, scilicet vel ut subjectum, in quo alii effectus prædestinationis recipiendi sunt, vel ut medium aliquo modo utile ad finem prædestinationis.

5. *De primo est conclusio.*—Dico ergo primo : totum esse hominis prædestinati, etiam quoad substantiam ipsam naturæ, et quoad suam creationem, vel generationem, est effectus prædestinationis. Hanc propositionem sumo ex D. Thoma, 1 part., quæst. 23, art. 8, quatenus dicit, Conceptionem Jacob fuisse effectum prædestinationis ejus, nam est eadem ratio de reliquis. Ratione item declaratur ex quodam principio supra posito. Dixi enim, eodem actu electionis divinæ, quo prædestinatus prædefinitur, ut beatus sit, præordinari etiam efficaciter, ut sit, et ut creetur, vel generetur, quia ipsum esse, vel creari talis personæ est volitum per talem finem efficaciter intentum : ergo sicut glorificatio est ultimus effectus talis prædestinationis, ita procreatio talis personæ est veluti initium executionis ejusdem prædestinationis : nam ipsamet creatio propter talem finem, et ex vi illius intentionis fit. Præterea non videtur dubium, quin generatio unius sit effectus prædestinationis alterius ut conceptio Virginis fuit effectus, prædestinationis Christi, quia per illam parabatur via ad executionem hujus. Ergo eadem ratione potest generatio unius personæ esse ex prædestinatione ejusdem. Denique verisimile est, alia etiam opera creationis, vel dispositionis, aut gubernationis universi esse effectum prædestinationis electorum, ut aperte sentit D. Thomas, citatis locis, et colligitur ex illo : *Propter electos breviabuntur dies illi.* Præterea mors et circumstantiæ ejus, vel nativitas, possunt esse effectus prædestinationis, ut mox dicam : cur ergo non erit etiam ipsa generatio, quatenus ad executionem prædestinationis deservit ?

6. *Fundamentum prioris sententiæ diluitur.* —*Opus creationis per se spectatum non pertinet ad prædestinationem.*—Neque contra hoc procedit fundamentum prioris sententiæ. Alias etiam probaret, nullum omnino naturale bonum esse prædestinationis effectum, quod plane falsum est, ut constabit. Dicendum est ergo, opus creationis per se spectatum non pertinere ad prædestinationem, et hoc potissimum intendere Augustinum, tamen ut fundat finem intentum prædestinationis, et alia beneficia gratiæ (non ut meritum, sed ut subjectum eorum) et quatenus ex illa speciali intentione fit, sub beneficio prædestinationis comprehendi. Sicut in actibus humanis, abstinentia, verbi gratia, secundum se non spectat ad religionem, tamen ut fit ex voto et ex intentione implendi illud, ad religionem spectat. Neque hinc sequitur, opus morale a sola natura profectum posse esse meritorium subsequentium donorum gratiæ, utpote jam præcedens ex quodam beneficio prædestinationis, quia non procedit ab illo, ut tale est. Quamvis enim procreatio naturæ ex tali fine ad prædestinationem pertineat, nihilominus ipsa natura secundum se non pertinet ad illum ordinem, et ideo si postea operetur, non secundum id, quod habet ex illo fine, neque ex aliquo auxilio dato in ordine ad illum, sed ex eo tantum, quod secundum se habet et haberet, etiamsi non esset creata ad illum finem, tunc non operatur ut pertinens ad prædestinationem, sed tantum, ut spectans ad ordinem naturæ.

7. *Secunda conclusio. — Ratione roboratur.* — Dico secundo, naturales perfectiones, quæ necessitate naturæ consequuntur ex tali corpore et anima, non sunt effectus speciales prædestinationis, aliter quam existentia, vel creatio talis personæ sit prædestinationis effectus, sed per reductionem, seu concomitantiam, quasi unus effectus cum ipsamet natura com-

putatur. Probatur, quia eodem actu electionis, seu dilectionis, quo Paulus, verbi gratia, præordinatus est efficaciter, ut sit beatus, et consequenter etiam ut sit, eodem (inquam) actu ordinatur ut habeat proprietates omnes, quæ consequuntur necessario talem naturam, ut intellectum, voluntatem et similes. Quia, qui vult formam, vult consequentia ad formam : et quia eadem actione, qua fit natura, confiunt hæ proprietates : ergo multo magis eadem voluntate, qua præordinatur persona ut sit, coordinantur (ut sic dicam) tales proprietates : ergo non est alia prædestinatio personæ ad tales proprietates habendas, ab ea, qua prædestinatur ut sit. Hac ergo ratione dicimus, non esse has perfectiones speciales effectus prædestinationis, sed concomitanter conjungi cum ipsa natura seu persona et tanquam unum eumdemque effectum cum illa computari.

8. *Proprietates naturales non cadunt sub prædestinationem ut media, sed ut subjectum, vel conditio. — Objectio. — Diluitur.* — Unde fit, has etiam proprietates non cadere sub prædestinationem ut media ad illam, sed ut subjectum proximum, vel conditionem necessario consequentem illud. Patet, quia prædestinatio harum proprietatum continetur in ipsamet prima ordinatione efficaci talis personæ ad talem finem. Item quia cum Paulus præordinatur ad beatitudinem, non præordinatur sola Pauli substantia quasi metaphysice spectata, sed ut physice capax est ultimæ felicitatis, quomodo includit suas proprietates præsertim et voluntatem, quæ sunt veluti subjectum proximum recipiendæ beatitudinis. Dices, postea in discursu vitæ multum solet conferre talis perfectio, vel proprietas ingenii ad effectum prædestinationis : ergo talis perfectio naturalis data est etiam ut medium aptum ad consequendum prædestinationis finem. Respondeo, dato antecedenti, non sequi, tales proprietates ut collatas tali personæ, esse datas ex prædestinatione, ut media ad illius executionem, sed solum sequitur, postquam datæ sunt, seu dandæ prævidentur, ordinari, ut executioni prædestinationis deserviant : et ita potius usus talium facultatum, quam facultates ipsæ, est prædestinationis effectus.

9. *Tertia conclusio. — Explanatur in humanitate Christi. — Amplius declaratur in Beatissima Virgine. — Ratione firmatur.* — Dico tertio, Bona complexio seu dispositio naturæ, quæ non sequitur ex sola resultantia naturali, sed speciali Dei cura providetur, etiamsi in se naturalis sit, est prædestinationis effectus, non tantum per modum subjecti, sed etiam tanquam medium. Declaratur imprimis in humanitate Christi, quæ propter unionem ad verbum, ad quam erat prædestinata optimo modo, et specialissima providentia Dei fabricata et disposita fuit, etiam in corporalibus. Unde non immerito dici potest, beneficium illud fuisse effectum prædestinationis illius humanitatis ad unionem hypostaticam. Item quia Christus prædestinatus est redemptor, ideo accepit corpus passibile, juxta illud : *Corpus autem adaptasti mihi* : ergo illa dispositio corporis, quæ alias naturalis fuit, fuit etiam effectus prædestinationis Christi ad munus Redemptoris. Simile credendum est de Beatissima Virgine, nam concepta etiam fuit speciali providentia et optimum temperamentum accepit ex vi illius prædestinationis, qua in matrem Dei electa est. Idem verisimile est de aliquibus sanctis speciali miraculo et providentia procreatis, vel per pias orationes a Deo impetratis, ut D. Thomas, dicto articulo, de Jacob significavit. Ratio vero est, quia tale beneficium est effectus Dei, et in dictis casibus non est mere naturale, nam quatenus ex speciali Dei providentia fit et in ordine ad supernaturalem finem, ad beneficia gratiæ spectat, estque utile, et re ipsa confert ad comparandum supernaturalem finem a Deo intentum : ergo habet omnia necessaria ut sit effectus prædestinationis et ut inter media illius computetur.

10. *Bona indoles, seu complexio apta deservit ad prædestinationem.* — Quocirca etiam bona indoles, seu complexio apta ad virtutem, quatenus pendet ex speciali providentia, daturque ac procuratur electo, ut ea cum effectu bene utatur ad salutem, merito dici potest prædestinationis effectus. Probatur, quia hoc est beneficium Dei, et non consequitur naturam, etiam hanc et individuam, naturali necessitate, sed pendet ex circumstantiis, quas Deus speciali providentia, ac voluntate providit, ex vi alterius dilectionis, qua præordinavit talem personam ad vitam æternam : ergo tale beneficium est effectus prædestinationis. Atque eadem ratione circumstantiæ nativitatis, vel conceptionis ad effectus prædestinationis pertinere possunt, quatenus ex illis pendet consecutio talis temperamenti, ad virtutem aptioris. Idem est de educatione accommodata ad virtutem, de conservatione et progressu usque ad mortem. Nam hæc omnia supponunt illam primam voluntatem salvandi hunc hominem et ad illam implendam ordinantur, ergo signum est provenire ex illa intentione

et sub ea ratione pertinere ad providentiam gratiæ, non communem, sed specialem, talique personæ accommodatam, ac perinde esse prædestinationis effectus.

11. *Vovatio seu gratia non dantur homini propter ingenium, sed est dispositio, ut reddatur idoneus ad talem gratiam.* — Neque hinc sequitur, vocationem aut gratiam congruam dari homini propter bonum ingenium, aut indolem, etc., sed potius sequitur, vel ingenium, vel talem dispositionem datam esse tali homini, ut esset capax, vel idoneus ad talem gratiam suscipiendam. Neque enim necessarium est, ut inter omnes effectus prædestinationis sit illa connexio, quod secundus detur propter primum, tanquam propter meritum, aut tanquam propter finem proprium, sed possunt duo media, vel duo effectus dari propter unum tertium, inter se vero solum habere proportionem et connexionem aliquam in ordine ad illum effectum producendum : sicut lumen, verbi gratia, et species dantur propter visionem, inter se vero solum conjunguntur ad complendum integrum principium visionis. Ita ergo datur prædestinatio naturæ accommodata per modum subjecti, aut fundamenti : illi autem adjungitur ex eadem prædestinatione et liberalitate Dei auxilium accommodatum, quo elevetur et constituatur quasi integrum principium operis meritorii, aut dispositivi ad alios effectus prædestinationis. Neque hoc est alienum a doctrina Augustini : nam, libro de Bono perseverantiæ, cap. 14, dicit, in quorumdam hominum ingeniis esse has, vel illas proprietates, rationes, ratione quarum ita sunt dispositi, ut si talia signa illis applicentur, moveantur ad fidem et non cum aliis, et Deus illis applicat talia signa accommodata, si eos diligit, non quidem propter eorum ingenium, aut dispositionem, sed ex sua gratia et liberalitate : accommodando (ut sic dicam) gratiam naturæ, non ex merito, vel debito naturæ, sed ex Dei benevolentia.

12. *Ultima conclusio. — Hanc conclusionem diverse auctores explicant.*— Ultimo dicendum est, bonos actus morales, licet ordinis naturalis sint, si tamen cum effectu conferunt ad consequendam vitam æternam, esse effectus prædestinationis. Communis est assertio, de qua videri possunt Durandus, in 1, d. 4, quæst. 2, et ibi, Capreolus, Gregorius et alii. Modus autem explicandi non est idem apud omnes. Quidam enim putant, omnia opera moralia, quæ aliquo modo conducunt ad finem prædestinationis cum effectu consequendum, esse ex gratia : et ideo esse ex prædestinatione : quia gratia sic efficax est prædestinationis effectus. Antecedens vero probatur, quia opera moralia, quando sunt a solo libero arbitrio, nihil valent in ordine ad vitam æternam, ut supra probatum est : ergo ut aliquid valeant, debent esse ex gratia, et sic erunt etiam ex prædestinatione. Verumtamen hæc ratio non est universalis, quia actus moraliter bonus non solum potest esse utilis ad effectus prædestinationis per modum meriti, aut impetrationis, vel dispositionis, de quibus causalitatibus tantum procedit ratio facta, sed etiam potest prodesse impediendo malum actum, per quem posset impedimentum poni gratiæ Dei, et hoc satis est, ut possint esse prædestinationis effectus : ergo. Item, licet tale opus fiat per causas naturales, et liberum arbitrium, cum concursu generali, nihilominus sub illa habitudine potest provenire ex providentia Dei speciali et supernaturali, et ex intentione efficaci salvandi talem hominem : ergo hoc satis est, ut possit esse prædestinationis effectus. Item alia bona temporalia, quatenus et esse possunt et de facto futura sunt instrumenta virtutis, possunt esse effectus prædestinationis, sicut possunt cadere sub meritum, teste D. Thoma, 1, 2, q. 114, art. ult., et sub spem infusam ex eodem 2, 2, q. 17, art. 2, ergo multo magis boni actus morales. Item temporalia incommoda sæpe sunt effectus prædestinationis, ut mox dicemus, ergo et bonus actus moralis.

13. Neque contra hoc invenio difficultatem alicujus momenti. Solet autem in contrarium referri Sotus, lib. 1, de Nat. et Gratia, c. 20. Sed ibi nihil dicit de prædestinatione, sed solum tractat de necessitate gratiæ ad hos actus, et negat posse esse ex gratia, sed solum affirmat posse fieri sine gratia : et ita etiam non negat, interdum esse ex prædestinatione, vel quia ex gratia speciali procedunt, vel quia quovis modo sunt ex providentia speciali et intentione salutis.

CAPUT VIII.

AN MALUM, EJUSVE PERMISSIO SIT PRÆDESTINATIONIS EFFECTUS.

1. *Duo tanquam certa stabiliuntur. — Primum.—Mors martyris est effectus prædestinationis ejus.* — Duo sunt certa, primum est, mala pœnæ posse esse prædestinationis effectus, et tales esse, quando vere et cum effectu conferunt ad vitam æternam consequendam. Pro-

batur, quia hæc mala sunt simpliciter bona, ideoque non sunt tantum permissa, sed interdum etiam intenta et ordinata a Deo in statu naturæ lapsæ : quare absolute sunt effectus Dei, et providentiæ ejus: ergo ex hac parte possunt esse prædestinationis effectus. Aliunde vero pertinent hæc mala ad beneficia Dei per Christum collata, juxta illud ad Philippenses 2: *Vobis donatum est pro Christo, non solum ut in eum credatis, sed etiam ut pro ipso patiamini.* Ergo quando hæc mala ita proveniunt, ut sint occasio, vel materia meriti, vel alterius fructus gratiæ permanentis in vitam æternam, plane oriuntur ex illa voluntate, qua Deus elegit prædestinatum, ac proinde sunt prædestinationis effectus. Confirmatur, nam passio et mors martyris, est effectus prædestinationis ejus, quia est singulare et efficax medium salutis ejus: ergo idem dicendum est de quocumque malo pœnæ, per quod Deus suos electos promovet ad salutem. Item remissio pœnæ pro peccatis debitæ prout in hac vita prædestinato confertur, ut citius evolet in cœlum, effectus est prædestinationis ejus: at hæc remissio per mala pœnæ frequentissime comparatur. Denique etiam pœna unius potest esse effectus prædestinationis alterius, si illi prosit, ut de Christi passione constat. In hac ergo assertione nulla est difficultas, præter eam, quam de malo culpæ tractabimus.

2. *Alterum quod ut verum sancitur.* — Secundum certum est, peccatum, seu malum culpæ non esse effectum prædestinationis : quia non est effectus Dei, juxta fidem definitam in Concilio Tridentino, sessione 6, can. 7. Nec solum de peccato, ut peccatum est, verum censeo non esse prædestinatum a Deo, sed etiam de actu peccati, cui est intrinsece adjuncta malitia : nam licet Deus ad illum actum concurrat, non tamen ex se illum intendit, aut præfinit, ut late tractavi, libro secundo, de Auxiliis per 5 prima capita. Quapropter de tali etiam actu verissimum censeo, non esse effectum prædestinationis, quia quod in se non est aliquo modo prædestinatum, et volitum ex fine prædestinationis, non potest esse prædestinationis effectus.

3. *In quo sita sit difficultas.— Prima opinio. — Probatur opinio. — Secunda corroboratur.* — Difficultas vero superest de permissione peccati, quam Deus potest directe velle et intendere, an sit interdum effectus prædestinationis. Quidam enim opinantur nullo modo esse posse. Primo, quia permissio peccati non potest dici gratia, nec beneficium nobis præparatum ex meritis Christi, quod tamen requiritur in omni effectu prædestinationis. Secundo, quia non potest esse volita permissio peccati ex intentione dandi gloriam prædestinato, quod nos etiam diximus esse necessarium in omni effectu prædestinationis. Assumptum probatur, quia vel illa permissio esset electa ex illa intentione immediate, vel mediate, non primum, quia permissio peccati non est medium immediate conjunctum cum illo fine, neque enim affert utilitatem, quæ proxime et per se ad illum conducat: nullum autem medium immediate eligitur ex vi intentionis alicujus finis, nisi habeat immediatam habitudinem et utilitatem ad illum. Neque etiam mediate, quia si aliquod medium est inter permissionem peccati et gloriam, illud est commissio peccati et pœnitentia de illo, quæ per se et immediate potest conferre ad gratiam et gloriam : ergo necessarium erit ex intentione gloriæ immediate velle pœnitentiam : et deinde ut pœnitentia locum habeat permittere peccatum : nos autem diximus supra non posse pœnitentiam hoc modo præfiniri ante permissionem peccati : ergo impossibile est eligere hoc modo permissionem ex illa intentione.

4. *Prima assertio. — Ratione fulcitur.* — Dico tamen permissionem peccati et esse posse, et sæpe etiam esse effectum prædestinationis. Hanc sententiam frequentius hoc tempore sequuntur moderni theologi et eam insinuarunt Anselmus et D. Thomas exponentes illa verba ad Rom. 8 : *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum,* ubi Glossa addidit, *etiam peccata,* et Adamus dixit, illam interpretationem non esse superbe rejiciendam, quamvis Paulus primaria intentione loquatur de tribulationibus et malis pœnæ. Ratione declaratur ex conditionibus supra positis. Nam imprimis permissio, eo modo, quo fieri potest, est effectus Dei, quia bona est et directe volita. Dico autem, *eo modo quo fieri potest,* quia formaliter loquendo permissio consistit in privatione, seu negatione illius auxilii, quo Deus prævidit futurum fuisse efficax ad vitandam culpam. Sicut autem voluntas Dei est adæquata causa dandi tale auxilium : ita etiam non dandi : libere enim et voluntarie non dat: sic ergo permissio est effectus Dei. Quod si permissio includit interdum positivum quid, ut applicationem talis objecti vel occasionis, cum præscientia, quod homo sit illis male usurus, etiam Deus est vera causa illius effectus positivi, et potest per se et proprie velle illum, non qui-

dem directe intendens lapsum hominis, sed tantum præsciens et non impediens, ut recte Augustinus, lib. 11, Genes. ad litteram et sæpe alias.

5. *Secunda assertio.* — Secundo, potest permissio esse utilis ad salutem ipsiusmet prædestinati. Quod imprimis constat ex Damasceno, lib. 2, de Fide, c. 29, ubi ait, Deum aliquando velle permittere peccatum propter gloriam suam, aliquando propter bonum aliorum, sæpe autem propter bonum ipsiusmet peccatoris. Primum finem videtur tetigisse Paulus ad Romanos, octavo capite, dicens : *Ut ostenderet divitias gratiæ suæ in vasa misericordiæ, sustinuit in multa patientia vasa iræ.* Sic etiam permisit peccatum Adæ, ut sapientiam suam in procuranda hominum salute manifestaret. Secundum finem colligit Augustinus, libro de Grat. et liber. Arbit., cap. 20, ex illo 2, Regum 16 : *Dominus præcepit illi, ut maledicat, etc. Si forte respiciat Deus humilitatem meam.* Notat enim Augustinus, permississe Deum peccatum illud Semei propter exercitium patientiæ et humilitatis David. Sic etiam Ambrosius, serm. 47, de fide Petri, dicit, permisisse Deum lapsum Petri propter Ecclesiæ bonum. De tertio denique membro, quod ad nos spectat, ait Augustinus, 14, de Civitat., cap. 13 : *Audeo dicere, superbis esse utile cadere in aliquod apertum manifestumque peccatum, unde sibi displiceant.* Et congerit loca Scripturæ. Et libro de Natura et Gratia, capite vigesimo octavo, ita exponit verba illa 1, ad Timoth. 1 : *Tradidi illum Satanæ, ut discat non blasphemare.* Non enim de corporali vexatione dæmonis hunc locum intelligit, sed de spirituali, quam tentando infert, cum permittitur, seu cum homo destituitur speciali protectione Dei. Similia habet Gregorius, homilia 21, in Evangelia. Facit denique quod Bernardus ait, sermon. 54, in Cantica, Deum aliquando subtrahere, vel retrahere gratiam electis, ne in superbiam efferantur. Est ergo aliquando utilis subtractio gratiæ (quod est mirabile) ad ipsiusmet finem gratiæ, vel ut perseverantia in illa certior sit, quæ magis est necessaria, quam augmentum. Vel ut quod uno modo impediri videtur, alia via magis augeatur. Habet ergo permissio secundam conditionem necessariam ad effectum prædestinationis.

6. Tertia vero et quarta conditio inter se convertuntur, nimirum, ut effectus prædestinationis sit gratia et detur ex intentione gloriæ, nam si habeat hoc posterius, habebit etiam prius sano modo intellectum. Non est enim necessarium ad effectum prædestinationis ita esse beneficium gratiæ, ut sit in sua entitate et substantia aliquid supernaturale, ut in præcedentibus ostensum est : neque quod sit aliquod positivum, nam etiam impedire malum est magnum beneficium, moraliter loquendo. Satis ergo est quod sit effectus Dei, ex providentia supernaturali ordinatus ad finem supernaturalem, re ipsa consequendum, concurrente aliquo modo tali medio : hæc autem omnia habet illa permissio, si ex intentione efficaci gloriæ sit volita.

7. Solum igitur superest probandum, permittere Deum peccatum in prædestinato ex ipsamet intentione gloriæ, seu gratiæ, aut virtutis. Hoc autem ostenditur ex dictis, quia Deus non permittit peccatum, nisi propter utilitatem, aut bonum, quod ex illo potest elicere, ut est frequens apud Augustinum in Enchiridio, c. 11, de Correptione et Gratia, c. 8, et aliis locis supra citatis : sed unum ex his bonis est spirituale commodum ipsius prædestinati : ergo ex intentione ejus, potest Deus velle permissionem peccati, ergo ita vult. Nam hic est modus maxime consentaneus divinæ sapientiæ et bonitati. Estque ad hoc declarandum optimus locus Augustini, lib. de Nat. et Grat., c. 24. Ubi agens de peccato David, ait, permisisse illud Deum, *ut esset contra superbiam conturbatio illa medicinalis quodammodo, dixerat enim. In abundantia sua non movebor in æternum et sibi tribuebat quod a Domino habebat, quare ostendendum ei fuerat, unde haberet, etc.* Et subdit, c. 25 : *Hoc superbus animus omnino non sapit, sed magnus est Dominus, qui persuadet, quomodo ipse novit.* Ubi valde notandum est, quod ipsam permissionem, *persuasionem,* postea vocat : quo nomine solet Augustinus prævenientem gratiam et vocationem ipsam appellare.

8. *Objectio.* — Sed aiunt, Deum non velle bonum, quod ex peccato potest elicere, absoluta et prædefiniente voluntate, nisi supposita præscientia ejusdem peccati, ut futuri, teste Augustino in citatis locis, præsertim de Genesi ad litteram : At voluntas permittendi peccatum antecedit præscientiam ejusdem peccati ut futuri : ergo non potest illa permissio procedere ex intentione talis boni.

9. *Diluitur.* — Respondeo, duobus modis intelligi posse præscientiam futuri peccati præcedere ad intentionem illius boni, cujus peccatum erit occasio, scilicet, vel de præscientia tantum conditionata, vel etiam de absoluta peccati futuri. Priori modo verum est, quod

sumitur, et ita est intelligendus Augustinus, quoties talem scientiam supponere videtur. Et signum apertum est, quia inquirit, cur Deus voluerit creare angelos, quos præsciebat peccaturos : nam quæstio illa de scientia absoluta intellecta, repugnantiam involveret : quia illa scientia jam supponeret voluntatem creandi tales angelos : ergo necesse est intelligi de præscientia conditionata, quæ antecedit decretum voluntatis, tam creandi angelum, vel hominem, quam permittendi in illo peccatum. Hæc ergo scientia nihil obstat, imo necessaria est, ut permissio peccati procedat ex intentione illius boni, quod postea ex peccato elicitur.

10. Si autem illud intelligatur de scientia absoluta, falsum profecto est. Nam ante hanc scientiam habet Deus voluntatem permittendi peccatum, ergo ex aliquo motivo et sine bono talem permissionem vult. Nam permissio, licet non sit mala, tamen non est per se et intrinsece ita bona, ut sit propter se amabilis, sed ex se est quasi objectum indifferens, quod honestatur ex fine : DEUS autem non vult permissionem, nisi sapientissimo et honestissimo modo : ergo vult illam ex aliquo honesto fine per se intento, qui pertineat ad manifestationem gloriæ suæ : nam hunc finem intendit Deus per omnem voluntatem suam : ergo talis finis etiam esse potest æternam bonum ipsius prædestinati. Patet hæc ultima consequentia : quia non est major repugnantia in hoc fine, quam in aliis, nec minor convenientia, aut sapientia in illo intendendo et obtinendo per hoc medium.

11. *Incidens dubium.*—Hoc autem ultimum, in quo est difficultas, constabit evidentius examinando discursum contrariæ sententiæ, quia si esset efficax, eodem modo procederet in intentione divinæ gloriæ, aut manifestationis gratiæ suæ, media permissione peccati. Concedo igitur, quod argumentum recte probat, permissionem peccati non esse medium immediate conjunctum cum gloria prædestinati, sed mediis aliis actibus virtutum, præsertim actu pœnitentiæ, humilitatis, vel alio simili. Dico vero, etiam hoc bonum esse a Deo intentum, antequam velit permittere peccatum, et consequenter ante absolutam præscientiam peccati futuri. Qualis vero sit hæc intentio Dei circa tale bonum occasione peccati obtinendum, non eodem modo ab omnibus explicatur.

12. *Opinio quorumdam.*—Quidam id verum putant etiam de intentione absoluta per decretum præfinitivum pœnitentiæ, volunt enim actum pœnitentiæ posse præfiniri et intendi ante absolutam præscientiam peccati, et consequenter ante voluntatem permittendi illud. Quia non propterea cogetur Deus procurare, aut velle peccatum. Quia ut talis intentio pœnitentiæ impleatur, sufficit voluntas permissiva, supposita conditionata præscientia. Nam statim est infallibile illud peccatum esse futurum, quod satis est, ut illa intentio infallibiliter impleatur. Et ideo etiam non sequitur, quod illa voluntas pœnitentiæ sit virtualis voluntas peccati, quia ex vi talis voluntatis solum attingitur peccatum, quantum necesse est ut pœnitentia fiat, ad quod satis est, ut ibi virtute includatur permissio peccati. Alias, etiam voluntas pœnitentiæ existens in Deo post præscientiam absolutam peccati, esset virtualis voluntas peccati, quia semper dicit pœnitentia eamdem habitudinem ad peccatum. Et ita nulla superest ratio, ob quam pœnitentiæ actus præfiniri non possit ante absolutam præscientiam peccati futuri.

13. *Hæc sententia non approbatur. — Primo. — Secundo. — Morali exemplo res patefit.* — Nihilominus sententia hæc mihi placere non potest, quoad illa bona, quæ necessario supponunt peccatum, ut est pœnitentia. Primo, quia non videtur hic ordo consentaneus divinæ sapientiæ : nam ista bona, quæ necessario requirunt mala culpæ, non sunt per se, et ex se absolute amabilia : imo ut talia sunt, censetur esse bona secundum quid, et ideo non vult illa Deus ex se, seu voluntate antecedenti, sed solum supposita ex parte hominis necessitate. Sicut sapiens medicus non vult absolute applicare medicinam, donec infirmitas illam requirat. Secundo, ac præcipue, quod talis voluntas esset virtualis voluntas peccati, ut in superioribus declaravi et nunc patet ex differentia, quæ moraliter cernitur, quando supponitur, vel non supponitur peccatum. Nam postquam peccatum est, seu futurum præscitur, velle pœnitentiam ejus tantum est velle destructionem ejus : at voluntas destructionis peccati nullo modo est virtualis voluntas peccati, sed potius est odium ejus. Quando autem peccatum non supponitur, voluntas pœnitentiæ non est tantum voluntas destructionis peccati, sed etiam positionis ejus, quia non potest destrui, nisi quod est, et ideo si non supponitur esse, in illa voluntate includitur et intenditur, quod prius sit, vel destrui possit. Quod exemplo morali declarari potest : nam voluntas, verbi gratia, consulendi aliquod ma-

lum, etiam minimum, semper mala est, si in alio, cui datur consilium, non supponitur voluntas alicujus mali : si vero in eo supponatur propositum alicujus majoris mali, voluntas consulendi minus non erit mala, quia jam non tendit ad malum, sed ad vitandum majus malum.

14. *Conclusio.* — *Corroboratur.* — At vero, quando bonum tale est, ut non supponat necessario peccatum, licet possit etiam per occasionem peccati provenire : tunc optime potest efficaci intentione præfiniri et intendi a Deo, ante absolutam præscientiam peccati, quod propter tale bonum postea permittitur. Dico igitur ita contingere in ea permissione peccati, quæ est prædestinationis effectus. Nam, si quis recte consideret, inveniet, præter pœnitentiam intercedere semper aliquod bonum proxime intentum a Deo media permissione peccati, quod non habet necessariam connexionem cum peccato, quia etiam sine peccato esse potest, et peccatum etiam non dicit intrinsecam habitudinem ad illud, quamvis possit esse occasio ejus. Hoc patet primo in bono humilitatis seu diminutionis superbiæ, propter quod Deus maxime velle solet hanc permissionem, ut patet ex ante citatis. Hoc enim bonum per se non requirit peccatum, præsertim actu commissum, ut per se constat : sufficeret enim potestas peccandi, si homo attente et exacte illam cognosceret, ut ipsum in officio humilitatis contineret. Idem est de absoluto odio peccati, et de proposito cavendi illud et tollendi occasiones, etc., quæ sunt bona maxime intenta per peccati permissionem et per se ac intrinsece non supponunt illud, ut actu commissum.

15. *Instantia.* — Sed instabit aliquis, quia nullum ex his bonis est ita immediate conjunctum cum permissione peccati, ut per illam comparandum sit, non intercedente peccato : illud ergo est medium quoddam inter permissionem peccati, et bonum illud per eam intentum : ergo non potest permissio intendi propter illud bonum, nisi mediante hoc medio quod Deo repugnat. Accedit, quod illud bonum eliciendum non est, nisi supposito peccato : hoc autem supposito, non potest bonum illud esse fructuosum, seu utile ad vitam æternam, nisi prius peccatum per pœnitentiam deleatur : ergo etiam pœnitentia est aliud medium interpositum inter bonum illud et permissionem peccati : ergo semper necesse est ut ex intentione illius boni, per voluntatem pœnitentiæ procedatur ad permissionem volendam.

16. *Rejicitur.* — *Evasio.* — Respondetur, idem argumentum fieri posse, quocumque fine Deus velit permittere peccatum, et ideo vel negandum est, posse Deum permittere peccatum propter aliquem finem bonum, quo nullo modo dici potest, vel argumentum illud efficax non est. Hoc patet in illo fine ostendendi gratiam suam, quem Paulus posuit. Nam hæc ostensio gratiæ non fit nisi subsecuto peccato, quod Deus gratis remittit cui vult : ergo inter permissionem et ostensionem gratiæ intercedit peccatum. Dices, hoc esse per accidens, et in ordine ad nos, nam secundum se gratia ipsa satis ostenditur præcise in ipsa permissione, quatenus Deus, cui vult, dat gratiam congruam et efficacem, et cui vult, negat illam, permittendo peccatum : quæ differentia in ipsamet permissione ostendi posset, si in se cognosceretur, etiam præscindendo a peccato consecuto.

17. At profecto eadem responsio posset in nostro casu dari, nam permissio sola, si in se cognosceretur, posset sufficere ad inducendum hominem in humilitatem et timorem Dei, et similes fines per talem permissionem intentos. Unde etiam dicemus per accidens, quod peccatum subsequatur. Deinde non est adæquata et universalis illa responsio : nam Deus quando ex permissione peccati intendit ostensionem gratiæ suæ, illud non tam est in ordine ad beatos, quam ad nos viatores. Nam beatis parum necessarium erat medium illud, cum gratiam ipsam in se cognoscant. Viatores autem non possumus illam differentiam cognoscere, nisi in hominibus ipsis sit varietas actionum bonarum et malarum. Deinde in fine redemptionis, verbi gratia, propter quem Deus permisit peccatum Judæorum, non sola permissio, sed actio ipsa erat necessaria, ut effectus ille tandem obtineretur : multaque similia exempla facile offerri possunt.

18. *Priori objectionis parti satisfit.* — Dico ergo ad priorem partem illius objectionis, licet peccatum in re ipsa factum aliquando sit necessarium ad consequendum illud bonum, quod Deus intendit occasione peccati, non esse necessarium, ut Deus ipsum peccatum intendat, aut velit, per solam permissionem ejus. Primo quidem, quia peccatum non est opus Dei, sed hominis : Deus autem tunc solum intendit, quod ipse est facturus. Deinde quia tale peccatum, saltem ut peccatum est, non est medium ad talem finem, sed potius quantum ex se est, potens esset ad tale bonum impediendum. Solum ergo est occasio quædam, qua, quia Deus (ex sua infinita potentia et bonitate) bene utitur ad efficiendum aliquod bonum : et ideo

quamvis illa occasio inter permissionem et bonum illud intercedat, non oportet, ut prius sit intenta, sed prævisa et acceptata, seu ordinata ad illum finem. Ex quo etiam fit, ut permissio secundum se spectata non semper sit efficax medium ad talem finem, sed ad summum sufficiens, et ex se ita differens, ut quantum est ex parte voluntatis Dei, necessarium non sit, actionem permissam consequi permissione posita, sed solum ex infallibili Dei præscientia certum sit, actionem illam esse futuram, posita permissione. Quando autem medium hujusmodi est, non est necessarium, ut ante electionem ejus sint volita omnia media, et vel occasiones aut actiones quæ possunt intervenire inter bonum illud et consecutionem boni intenti, sed satis est, ut postquam prævisum fuerit peccatum permissum, cætera disponantur.

19. *Ad posteriorem partem patet responsio.* — Et hinc patet responsio ad alteram partem de pœnitentia. Dico enim, etiam illam non esse medium per se, et absolute necessarium ad talem finem, sed solum ex suppositione damni illati per peccatum : ideoque potius remedium, quam simpliciter necessarium medium, dici potest. Quæ autem hujusmodi sunt, non præparantur per absolutam voluntatem et præfinitionem, donec eorum merita, vel necessitas præexistat, seu prævideatur. Et ideo Deus, quando permittit peccatum in prædestinato, solum habet voluntatem conditionatam, seu præparatam ad dandum illi pœnitentiam, si illa indiguerit : postquam autem videt in illo peccatum, jam vult absolute illius pœnitentiam, quia tunc cognoscit illud medium ut necessarium ad finem a se intentum.

20. Atque hæc sufficiunt de effectibus, ex quibus unusquisque per se intelligere potest, quod supra huc remisi de signis prædestinationis, nam ipsimet effectus sunt hujusmodi signa. Quia vero idem effectus, qui in uno est ex prædestinatione, in alio non est ex illa, ideo talia signa non afferunt certam cognitionem. Quando vero multa conjunguntur, et longo tempore, et cum magno fructu, valde probabilem efficiunt conjecturam. De qua legi potest Bernardus, serm. 1. Septuagesimæ et multa congerit Vega, lib. 12, in Tridentinum, a cap. 10, ad 20.

CAPUT IX.

EX PRÆDESTINATIONE NON SEQUI NECESSITATEM HABENDI, VEL CONSERVANDI GRATIAM.

1. Declaravimus hactenus veros prædestinationis effectus, superest, ut nonnullos falsos effectus excludamus, eaque occasione concordiam inter prædestinationem, et arbitrii libertatem explicemus. Nam omnes illi falsi effectus ad hoc tendunt, ut prædestinatio necessitatem inferat, aut habendi gratiam, aut bene operandi, aut non peccandi; necessitatem (inquam) repugnantem libertati : qui effectus revera non solum ex prædestinatione non sequitur, verum illi adeo repugnat, quod prædestinatio seipsam destrueret, si talem effectum induceret : quia tolleret veram rationem meriti, et præmii, quæ sunt finis, et media potissima prædestinationis, ideoque non possunt hi falsi effectus melius excludi, quam ostendendo concordiam inter prædestinationem, et usum libertatis. Hic ergo effectus, seu necessitas considerari potest, vel in ordine ad gratiam sanctificantem, vel in ordine ad singula opera bona, et maxime illa, quæ ad salutem sunt necessaria, inter quæ abstinentiam a peccatis comprehendimus. In hoc ergo capite de priori necessitate, in sequenti de posteriori dicemus. Cum autem libertas consistat in potestate agendi et non agendi seu habendi, et non habendi sanctitatem, manifestumque sit, electis omnibus ex vi prædestinationis dari, ut possint filii Dei fieri, et esse, tota difficultas est, quomodo in eis relinquatur potestas, ut possint etiam fieri et esse filii diaboli, et abjicere a se gratiam, et filiationem Dei, cum prædestinatus non possit non salvari. Quæ difficultas partim in re, partim in loquendi modo esse potest, et utrumque breviter explicabimus.

2. *Opinio Wiclephi et Waldensis.* — *Tanquam hæresis rejicitur.*—Circa justitiam ergo, et gratiam prædestinatorum, quidam erraverunt dicentes, prædestinatum in hac vita semper, ac necessario esse in gratia. Ita sentit Wiclephus, ut refert Waldensis, lib. 2, de Sacramentalibus, cap. 160. Moveri potuit, quia prædestinatus maxime diligitur a DEO : qui autem diligitur a Deo, justus est. Hæc autem est manifesta hæresis, nam ex illa sequitur, parvulum non baptizatum, si prædestinatus sit, jam esse justum, et infidelem placere Deo, etiamsi non habeat fidem, si prædestinatus sit. Denique sequitur, nullum prædestinatum concipi, aut nasci in originali peccato, quæ omnia sunt contra fidem. Sunt etiam contra ipsam prædestinationem, quia non omnes, qui in fine vitæ salvantur, præordinantur ad perpetuam sanctitatem a principio vitæ obtinendam. Nec fundamentum est alicujus mo-

menti : quia licet prædestinatus diligatur secundum divinam præordinationem, et præscientiam, non tamen semper secundum præsentem justitiam, seu quod idem est, secundum actualem executionem prædestinationis : homo autem non fit justus per prædestinationem, nisi quatenus executioni mandatur quoad gratiæ effectum.

3. *Alter error.* — *Oppugnatur.* — Fuit alter error dicentium, quamvis prædestinatus possit interdum esse in peccato, tamen postquam semel justificatur, nunquam amplius a gratia excidere. Ita tenuit hoc tempore Calvinus, et fuit antiquus error Joviniani, qui præcipue movebatur ex illo 1, Joan. 2 et 3. *Qui natus est ex Deo, non peccat, nec peccare potest, quia semen ejus in eo manet.* De quo videri potest Bellarminus, lib. 7, de Justific., cap. 14 et 15. Et impugnatur ex professo in materia de charitate et de gratia, ubi ostenditur, charitatem et gratiam semel habitam posse amitti. Habemusque evidentia exempla in Scriptura, de David, Petro, etc. Item quia alias, vel non prædestinatus nunquam esset vere justus, quod est hæreticum, vel prædestinatus haberet semper cum justitia conjunctam infallibilem perseverantiam in gratia, per speciale donum distinctum a justitia, quod vanum est, et sine fundamento, et contra totius Ecclesiæ sensum. Præterea ex illo errore sequitur, quod omnis, qui mortaliter peccat, vel est reprobus, vel nunquam justus fuit : quodcumque autem horum dicere, hæreticum est.

4. *Ratio a priori.* — *Variæ expositiones ad locum Joannis.* — Ratio autem a priori, quæ ad præsens spectat, est quia talis effectus non est necessarius ad finem prædestinationis : nam etiamsi justus iterum, atque iterum cadat et resurgat, tandem salvari poterit. Non ergo omnes, qui prædestinantur ad vitam æternam, prædestinantur etiam ad conservandam gratiam sine interruptione, ex quo primo illam recipiunt. Imo D. Prosper, lib. 2, cap. ultim., de Vocat. Gen., dicit, consilio Dei factum esse, ut prædestinati permittantur peccare, et cadere a justitia, et aliquando multo tempore in eo statu permanere, ut mysterium prædestinationis occultum sit, et nemo desperet, aut nimium confidat. De quo etiam videri potest Augustinus, de Correption. et Gratia, cap. 6 et 13, libro, de Prædestin. Sanctor., cap. 14, de Bono perseveran., cap. 6. Ille autem locus Joannis varias habet explicationes : duæ vero sunt probabiliores : et quælibet eligi potest. Una est : *Qui natus est ex Deo,* si ut talis est, operetur, *non peccat.* Alia in sensu composito : *Qui natus est,* quamdiu justitiam conservat, *non peccat,* mortaliter, *nec potest,* quamdiu illam retinet, quia justitia, et peccatum inter se formaliter repugnant.

5. *Tertia opinio.* — Est tertia sententia quorumdam Catholicorum, qui dicunt, prædestinatos per dilectionem Dei absolutam, et antecedentem necessario salvari, et consequenter necessario justificari, et in justitia permanere. Ita sentiunt Ocham, Gabriel et Catherinus. Aliqui vero non admittunt hoc genus prædestinationis, ut evitent hoc genus necessitatis : putant enim repugnare libertati saltem ex parte, ut Joannes a Bononia, lib. de Prædest. 2, part., opin. 3. Favere videtur modus loquendi Augustini, de Corrept. et Gratia, cap. 12. *Provisum est humanæ infirmitati, ut indeclinabiliter ageretur.* Idem 5, contra Julianum, cap. 3 et 4, et Fulgentii, lib. 1, ad Monimum, cap. 11 et 12. Imo etiam favere videtur modus loquendi Scripturæ, Matth. 25. *Ut in errorem inducantur, si fieri potest,* ac si fieri non potest, oppositum necessarium est. Quomodo exponitur illud 2, ad Timoth. 2. *Firmum fundamentum Dei stat, novit Domnius, qui sunt ejus,* et similia habentur Joan. 6 et 10, et 1, Joan. 2, propter quod dixit Fulgentius, de fide ad Petrum, cap. 35. *Firmissime tene, nullum eorum, qui prædestinati sunt, posse perire.* Ratio autem est, quia voluntas Dei est efficax causa, qua posita impossibile est non poni effectum.

6. Hæc sententia intelligi potest, aut de aliqua vera necessitate, quæ immutet modum operandi, et producendi effectum, et consequenter tollat libertatem, vel quoad exercitium, vel quoad specificationem, quæ dicitur proprie necessitas consequentis; vel potest intelligi de sola necessitate consequentiæ, quæ dicitur etiam esse in sensu composito, et nulli libertati repugnare. Auctores citati loquuntur in priori sensu, in quo censeo sententiam illam esse falsam.

7. *Prima assertio.* — Dico ergo primo, ex prædestinatione, vel electione divina non sequi veram aliquam necessitatem habendi, vel conservandi gratiam. Probatur, quia duo requiruntur, ut prædestinatus salvetur. Unum est, quod in hac vita gratiam consequatur (suppono enim post hanc vitam non comparari, si durante vita præsenti non obtinetur). Aliud est, ut pro aliquo tempore hujus vitæ perseveret in gratia, ita ut ab aliqua justificatione usque ad mortem non peccet mortaliter. Neutrum autem horum oportet fieri in

prædestinato cum aliqua vera necessitate (et suppono sermonem esse de adultis, nam parvuli non sunt capaces libertatis, aut necessitatis proprie illi oppositæ.) Primum probatur, quia justificatio adulti juxta doctrinam fidei, non fit sine illius dispositione libera, et humana : ergo etiam justificatio prædestinati hoc modo fit : ergo prædestinatio non infert necessitatem in ordine ad justificationem.

8. *Effugium.—Præcluditur.*— Dicetur fortasse, hoc ad summum probare de necessitate quoad exercitium, non vero de necessitate quoad specificationem, quia cum hac stat sufficiens libertas ad moralem actum et meritum. Sed contra hoc est, quia ad justificationem oportet exercere talem dispositionem : ergo si propter hanc causam necessitas aliqua inferenda est, non solum erit quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium. Et ut res magis urgeat, ponamus prædestinatum in ultimo articulo mortis constitutum, et adhuc existentem in peccato, cui ut salvetur, non satis est non peccare, sed necessarium est hic, et nunc converti : ergo si necessario convertendus est, illa non tantum est necessitas quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium. Unde alii hac ratione convicti fatentur utramque necessitatem sequi ex tali prædestinationis modo, et ideo admittendum non esse. Sed hoc ex professo impugnat Augustinus, locis sæpe citatis. Et ex sequenti capite constabit, prædestinationem non inferre necessitatem ad singulas actiones, etiamsi modo, et tempore præfinito præstandæ sint.

9. Secundum autem de perseverantia imprimis non requirit necessitatem quoad exercitium, ut dictimet auctores fatentur : ponere autem in prædestinato necessitatem quoad specificationem pro illo solo finali tempore, non est error, quia cum nullo dogmate aperte pugnat. Mihi tamen falsum videtur, quia sine hac etiam necessitate potest infallibiliter fieri a Deo talis effectus, ut ex sequenti capite constabit : ergo non est ponenda talis necessitas sine alio fundamento, cum sit præternaturalis, et alioqui non sit debita ratione alicujus superioris excellentiæ, vel dignitatis, ut sequenti capite magis explicabo, et expediam brevem difficultatem de confirmatione in gratia, an pro aliquo tempore omnibus prædestinatis conferatur.

10. *Secunda assertio.*—Secundo assero, prædestinationem infallibiliter inferre gratiam, et perseverantiam prædestinati in illa pro aliquo tempore usque ad mortem, per solam necessitatem consequentiæ, quæ libertatem nullo modo impedit. Hoc probant testimonia superius adducta. Et ad indicandam hanc certitudinem et infallibilitatem solet Scriptura proponere effectus prædestinationis, ut jam factos, juxta illud ad Rom. 8. *Quos prædestinavit, vocavit, justificavit,* etc. Quod notavit D. Gregorius, lib. 5, in 1 Regum, cap. 4. Ratio vero prioris partis est, quia divina voluntas absolute frustrari non potest. Posterioris autem partis ratio est quia divina voluntas ita movet voluntatem creatam, ut accommodet illi media proportionata, quibus et libere, et infallibiliter moveatur : hoc enim pertinet ad infinitam Dei sapientiam, et potentiam, ut supra libro primo tactum est, et iterum capite sequenti explicabitur. Unde etiam confirmatur, quia libertas non tollitur in generali, nisi in quantum in singulis actibus impeditur : sed prædestinatio non impedit libertatem in singulis actibus, ut jam ostendam : ergo nec simpliciter impedit in consequenda, vel conservanda gratia, per quam comparatur gloria.

11. *Objectio.*—Ut autem modus loquendi et respondendi in forma ad hanc vulgarem difficultatem magis declaretur, objicio, quia supposita prædestinatione, non potest quis damnari : ergo supposita prædestinatione non habet libertatem, ut damnetur, et illa suppositio jam posita est : ergo de facto jam non habet hanc libertatem. Prima consequentia patet, quia libertas consistit intrinsece in potestate agendi et non agendi, ergo, si facta suppositione non est potestas, etiam non est libertas. Quod autem potestas, non sit, patet, quia jam ponitur suppositio et ita sit etiam sensus compositus, in quo verum est dicere, impossibile esse prædestinatum damnari. Cum autem suppositio illa præcedat usum libertatis, quia Deus ante omnem hunc usum prævisum destinat efficaciter hominem ad gloriam, videtur ex illa suppositione sequi necessitas simpliciter et inducens absolutam impotentiam ad contrarium effectum, ac proinde repugnans libertati.

12. *Diluitur.* — Respondetur, ante omnia distinguendum esse primum antecedens, nam etiam supposita prædestinatione, verbum, *potest,* accipi potest, vel in sensu diviso, vel in composito, et in diviso falsum est antecedens, in composito autem verum est. Hæc sunt verba communia, quibus expeditur hæc difficultas : intelligentia vero hæc esse debet, quod cum dicitur, *Prædestinatus potest damnari,* compositio fieri potest veluti in objecto talis potestatis, videlicet quod ad hoc se libertas

extendat, ut possit simul in unum conjungere prædestinationem cum damnatione: et hoc modo est falsa et impossibilis propositio, quia repugnat divinæ præscientiæ habenti voluntatem adjunctam. Alio vero modo accipi potest, quod illa suppositio tantum sumatur ex parte subjecti et personæ: quia videlicet etiamsi supponatur prædestinata, adhuc vere retinet potestatem peccandi et perseverandi in peccato, si voluerit, quanquam hæc potestas nunquam sit reducenda in actum prædestinationi contrarium. Et in hoc sensu est vera propositio. Ejusque ratio est, quia illa suppositio non immutat proprium modum agendi hujus potentiæ: neque est ex omni parte antecedens, quia non applicatur ad opus, nisi ex præscientia, quod voluntas libere operatura est, si hoc, vel illo modo moveatur. Sic autem expedito antecedente, consequentia simpliciter neganda est, quia ad libertatem absolute et simpliciter sufficit hæc potestas, quæ vocatur in sensu diviso, quia vere et realiter manet in prædestinato potestas ad utrumque, non obstante prædestinatione Dei. Quod si hic manet aliquid obscuritatis, in capite sequenti amplius explanabitur.

CAPUT X.

EX PRÆDESTINATIONE NON SEQUI NECESSITATEM, AUT NON PECCANDI, AUT BENE OPERANDI IN SINGULIS ACTIBUS: UBI MAGIS EXPLICATUR CONCORDIA PRÆDESTINATIONIS CUM LIBERTATE.

1. *Prædestinatio non aufert libertatem.* — Supponimus Catholicam doctrinam contra hæreticos, præsertim Lutherum, et Calvinum, prædestinationem non auferre libertatem, etiam supernaturalium actuum, per quos mandatur executioni: nec enim hic locus postulat, ut in hac veritate probanda immoremur. Hinc ergo manifestum est, non pertinere ad prædestinationis efficacitatem, seu effectus, ut necessitatem inferat in modo operandi omnes, et singulos humanos actus, vel aliquem eorum, quibus perficitur, et comparatur ultimus prædestinationis effectus, alioqui prædestinatio auferret libertatem. Quod ergo nunc agimus, est, quomodo hæc duo concilientur, cum prædestinatio infallibilis sit et immutabilis, ac proinde sit causa necessaria, id est, necessario inferens effectum.

2. *Opinio quorumdam.* — Quidam dixerunt, concordiam in hoc positam esse, quod Deus non prædestinat, seu præfinit singulos actus, qui sunt media prædestinationis, per decretum absolutum suæ voluntatis, quod ratione antecedat absolutam præscientiam talium actuum ut futurorum: sed tantum statuit absolute hominem salvare et justificare. Et ex vi hujus decreti offert media, quibus infallibiliter salvetur, non tamen ita, ut illa infallibilitas consistat in aliquo actu certo, et in particulari determinato cum omnibus circumstantiis ejus, sed in hoc, quod Deus ita dirigat voluntatem prædestinati, ut in hoc, vel illo actu tandem cooperetur. Atque ita fit, ut in particulari nunquam moveat Deus voluntatem prædestinati ex præfinito decreto, ut omnino hic et nunc velit, sed ex voluntate antecedente, seu simplici affectu, ut talis actus fiat: quod si voluntas prædestinati non resistat, sed cooperetur, jam illud medium est certum: si autem Deus præsciat prædestinatum restitutum in ea occasione, providet aliam, in qua moveat, et sic consequenter donec effectum consequatur.

3. *Dictus modus dicendi rejicitur.* — Hunc vero dicendi modum improbavimus in libro tertio, de Auxiliis, et supra, libro primo, aliquid tetigimus, quod hic repetere necesse non est. Displicet ergo hæc sententia primo et maxime, quia supponit, præfinitionem actus liberi in particulari et cum omnibus circumstantiis ejus repugnare libertati, ac proinde non posse hoc modo provideri, seu prædestinari a Deo actum liberum, quod videtur contra perfectionem divinæ providentiæ et contra modum loquendi Scripturæ, de potestate Dei ad immutanda corda hominum, libere etiam operantium. Secundo, quia supponit in Deo scientiam adeo limitatam et imperfectam, ut prænoscere non possit, quibus modis attrahi possit humana voluntas, ut hic et nunc, et in particulari simul infallibiliter velit et libere. Nam si hoc præmovit, facile poterit prædestinare absolute, ut actus fiat in particulari et libere fiat. Tertio, quia ille confusus modus præfiniendi actum liberum, est imperfectus et indignus, qui Deo tribuatur: imo nunquam attingere potest illum certitudinis gradum, qui ad decretum Dei absolutum, circa finem illo medio comparandum, necessarius est. Quæ omnia in citatis locis latius prosecuti sumus.

4. *Alius dicendi modus.* — *Fundamentum.* — Alii ergo, ut fugiant hoc extremum, in aliud incidunt dicentes, non solum præfinisse Deum intra se singulos actus, per quos prædestinati salvandi sunt, sed etiam præordinasse dare ad singulos talem motionem præviam et ex se adeo efficacem, ut non possit humana

voluntas resistere, quominus ipsi consentiat, sed physice prædeterminetur ad consentiendum hic et nunc et tali modo, tam quoad specificationem, quam quoad exercitium actus. Cujus sententiæ fundamentum in præsenti materia est, quia ad certitudinem et efficaciam prædestinationis est similis motio necessaria. Alioqui vero etiam fundari solet in hoc, quod ille præmovendi modus pertinet ad propriam et necessariam causalitatem causæ primæ : Concordiam autem inter hanc motionem et libertatem aliqui non explicant, sed dicunt esse admirandam et fide tenendam, etiamsi non intelligatur. Alii dicunt, quod licet illa motio tam efficax sit, nihilominus ex sapientia DEI est ita suavis, ut licet prædeterminet voluntatem ad unum, sola sua vi et efficacia, nihilominus faciat illam libere operari. Alii ad objectum recurrunt. Dicuntque ex vi objecti sic per intellectum propositi voluntatem indifferenter et absque necessitate moveri, idque satis esse, ut actus sit liber, etiamsi voluntas ipsa ab extrinseco agente ad unum determinetur. Alii denique confugiunt ad sensum compositum et divisum. Voluntque necessitatem ex suppositione, etiam antecedenti ad usum libertatis, non tollere, quominus actus sit liber, sed satis esse, quod voluntas ex se, ac nude sumpta sine tali suppositione sit indeterminata ad talem actum.

5. *Dicta sententia rejicitur.*—Hæc sententia non est ex professo a nobis hoc loco tractanda et examinanda, id enim fuse egimus in libris de Auxiliis, et aliud fortasse tempus, et occasio occurret illam exactius pertractandi. Nunc ergo solum asserimus, sententiam illam ad negotium prædestinationis necessariam non esse, quia potest certitudo prædestinationis alio faciliori modo, ac divinæ providentiæ, ac sapientiæ magis consentaneo salvari, ut mox explicabimus. Quod si necessaria non est, non censemus admittendam, quia non habet fundamentum in Scripturis vel sanctis Patribus aut antiquis theologis, et libertatem arbitrii ita deprimit, ut vix possit humana mente concipi, ideoque apta etiam non est, ad hæreticis resistendum. Nam dicere, concordiam hanc esse ineffabilem et non posse a nobis explicari, non satisfacit, tum quia fides non docet illud, unde ab his auctoribus redditur concordia inexplicabilis. Tum etiam, quia si quis diceret, Deum necessitare voluntatem, et nihilominus non tollere libertatem, esseque a nobis credendam concordiam actualis necessitatis simpliciter cum actuali libertate, non solum diceret rem inexplicabilem, sed etiam aperte repugnantem. Oportet ergo ut illa sententia declaret, quomodo non sit idem dicere, prædeterminationem ad unum ab extrinseco illatam conjungi cum indifferentia libertatis, quia illa prædeterminatio videtur esse necessitas simpliciter, cum ab extrinseco inferatur. Quare, quod talis motio suavis dicatur, faciet quidem, ut actus ab illa proveniens sit voluntarius, non vero, ut sit liber. Sola vero objecti propositio ex se indifferens, est quidem sufficiens ad potentialem libertatem, non vero ad actualem, si necessitas aliunde imprimitur ab extrinseco. Quia igitur nos non invenimus modum componendi libertatem cum suppositione antecedente usum ejus, et determinante physice facultatem operandi ad unam partem, ideo ad expediendam hanc difficultatem illa sententia non utimur.

6. *Assertio.* — Dicendum ergo breviter est, ideo prædestinationem non impedire libertatem in singulis actibus bonis, etiamsi illos præfiniat: quia in executione, et ad extra non movet ad illos cum effectu præstandos, nisi per gratiam efficacem. Quæ gratia efficax ita movet voluntatem, ut libertatem ejus non impediat, etiam quoad usum et actualem determinationem, quia movet voluntatem modo congruo ex præscientia conditionata, et ideo nihil superest in prædestinatione, quod huic libertati repugnet. Prima pars est D. Augustini, ubicumque de hac materia loquitur. Nam hoc sensu, ait, eos qui vocantur ex proposito, non rejicere vocationem, nec resistere. Estque in eo valde notandum, non dicere, non posse repugnare, sed non repugnare. Quanquam, si aliquando priori modo loqueretur, exponendus esset juxta sensum compositum supra declaratum per conditionatam præscientiam. Ratio vero hujus partis est, quia hæc gratia efficax necessaria est ad finem prædestinationis, alias deficere posset. Et est etiam medium aptum, quia illa posita, infallibile est ponendum esse effectum: ergo. Altera vero pars breviter probatur, quia efficacia hujus gratiæ non consistit in physica prædeterminatione, cui voluntas non possit resistere: quia Concilium Tridentinum, sess. 6, definit, voluntatem ita operari, supposita Dei excitatione, ut possit ei resistere. Consistit ergo in motione congrua et accommodata voluntati juxta præscientiam Dei.

7. *Objectio.—Respondetur.*—Dicet vero aliquis: Ergo hæc gratia DEI non est secundum se efficax, sed ab hominis voluntate efficaciam accipit: quod videtur valde absurdum: cum ex efficacia talis gratiæ oriatur consensus volun-

tatis: alias posset homo de illo gloriari, utpote habito ex efficacia sua, et non gratiæ Dei. Sequela probatur, quia nisi voluntas hominis cooperetur, gratia Dei non erit efficax, ergo a voluntate est efficacia gratiæ. Respondetur concedendo primam consequentiam quoad priorem partem et negando illam quoad posteriorem: quia liberum arbitrium non comparatur, ad excitantem gratiam, de qua est sermo, ut causa ejus, neque illi aliquid confert, ut propterea dici possit eam reddere efficacem. Unde ad probationem negatur etiam consequentia: nam solum probat, liberum arbitrium esse concausam cum hujusmodi gratia ad consensum præstandum, quod longe diversum est.

8. *Quoddam notabile adhibetur.*—Ut autem res ipsa melius intelligatur, advertendum est, efficaciam gratiæ interdum sumi pro actuali efficientia ejus: nam omnis causa denominatur actu efficiens, seu efficax ab actuali efficientia sua, quæ non est aliud quam actio ejus. Aliquando vero sumi pro virtute, quam talis gratia habet ad movendum liberum arbitrium et efficiendum, ut efficiat, juxta illud: *Faciam ut faciatis*, et illud: *Ipse est, qui operatur in nobis velle*, quia per hanc gratiam facit Deus, ut velimus, ut Augustinus exponit. Efficacia ergo priori modo sumpta pendet sine dubio a libero arbitrio, quia unica est actio quæ per se oritur ex libero arbitrio et gratia: et hoc modo dici potest liberum arbitrium elicere actionem gratiæ concomitanter, id est, coefficiendo unam actionem cum illa. Non tamen dicetur dare gratiæ efficientiam suam, quia illa actio prout efficitur a gratia, non est ex causalitate liberi arbitrii, quamvis in re actio illa non sit sine causalitate liberi arbitrii.

9. Loquendo autem posteriori modo (in quo nos loquimur, cum Augustino) de gratia præveniente efficaci, sic nullo modo habet gratia a libero arbitrio suam efficacitatem, sed potius ipsa gratia elevat liberum arbitrium, et dat illi virtutem agendi, quam virtutem ex se et ex perfectione sua habet talis gratia. Quia vero talis gratia quatenus efficax, non solum dicit virtutem agendi, sed ita agendi, ut infallibiliter habeat conjunctam actionem, hoc non habet illa gratia ex sola virtute physica et sibi connaturali, sed habet ex modo quo datur a Deo ex tali proposito et præscientia conditionata, quia jam præviderat, illam gratiam habituram effectum, si cum talibus circumstantiis daretur. Et ideo etiam quoad hoc habet efficaciam ab ipso Deo, quamvis non sine respectu ad liberum arbitrium, et ita etiam facile patet concordia, nam ista gratia quantumvis efficax, quatenus præveniens est, non habet repugnantiam physicam cum dissensu liberi arbitrii, quæ intrinsece ex ipsis entitatibus seu rebus oriatur, quæ sola posset libertatem lædere, sed habet illam ex præsuppositione effectus futuri in præscientia Dei, quæ libertati non repugnat, ut sæpe declaratum est.

10. Hinc facile intelligitur, prædestinationem non minuere libertatem, etiam quoad perseverantiam in bonis actibus sine admixtione peccati mortalis. Probatur eodem modo, quia etiam hic effectus solum fit per gratiam efficacem multiplicatam. Sicut enim Deus movet ad primum actum, ita etiam movet ad secundum et alios consequenter: sicut ergo in singulis gratia operatur efficaciter et libere, ita etiam in collectione, seu continuatione illorum: neque in hoc invenio difficultatem novam.

11. *Dubium.*—Solum posset quis dubitare, an concedendum sit, omnem prædestinatum pro aliquo tempore esse confirmatum in gratia. Nam ex dictis videtur hoc sequi, quia omnis prædestinatus pro aliquo tempore recipit perseverantiæ donum, quod illi datur, ut infallibiliter non cadat a gratia: nihil autem aliud esse videtur confirmatio in gratia. Nihilominus auctores communiter non ita loquuntur et conantur discrimen ponere inter donum perseverantiæ et confirmationem in gratia: Et quidam aiunt, confirmationem addere revelationem, per quam homo fit certus se esse perseveraturum. Sed valde incertum hoc est, unde enim constat non solum apostolos, quos credimus in gratia fuisse confirmatos, verum etiam quoscumque alios habuisse hanc revelationem? vel quid confert talis revelatio ad operationem gratiæ, ut ad confirmationem pertineat? Alii dicunt, confirmatis negatum esse concursum ad peccandum: et ideo non solum non esse peccaturos, sed etiam non posse peccare; quod ad donum perseverantiæ, vel in omnibus prædestinatis necessarium non est. Et quidem facile credi potest, post Christum Dominum, in Beatissima Virgine ita factum esse, propter eximiam dignitatem ejus, cui tota illa perfectio quodammodo debebatur, et erat quasi connaturalis. De aliis autem confirmatis nullum est sufficiens fundamentum ad id asserendum et alioqui nec necessarium est, nec connaturale.

12. Dicere ergo possumus, donum perseverantiæ ex se conferri per ordinaria auxilia et dona gratiæ, hoc solum præstante et providente DEO, ut illa dentur congruis temporibus et in

eo numero, seu multitudine auxiliorum, quæ ad talem effectum sufficiant. Confirmationem vero in gratia addere propria et peculiaria dona et auxilia, per quæ Deus prævenit hominem in singulis actibus et præsertim in occasionibus peccandi, voluntatemque ejus moraliter efficacissime movet, non solum secundum præscientiam, sed etiam secundum virtutem auxiliorum, quæ licet non determinet voluntatem, ita ut etiam physice non possit resistere, moraliter tamen efficacissime illam inducit. Quæ efficacia simul cum alia congruitate ex præscientia, confirmationem præbet. Sic ergo confirmatio in gratia aliquid addit ultra commune perseverantiæ donum, ratione cujus non necessario sequitur ex prædestinatione, licet ad illam possit deservire, salva etiam libertate.

FINIS LIBRI TERTII.

INDEX CAPITUM LIBRI QUARTI

DE PRÆDESTINATIONE.

LIBER QUARTUS.

DE

SUPERNATURALI PROVIDENTIA DEI

CIRCA ÆTERNAM SALUTEM REPROBORUM SEU NON ELECTORUM.

Hæc est secunda hujus operis pars, in qua de reprobatione dicere aggredimur: quia vero ultimus effectus seu terminus reprobationis est perpetua beatitudinis carentia, ideo ad intelligendum quo modo reprobi a consecutione beatitudinis deflectant necessarium est prius intelligere, quomodo in illam beatitudinem dirigantur, seu ordinentur per divinam providentiam, quod in hoc libro tractandum est. Et quoniam providentia supponit aliquam intentionem, seu voluntatem finis sibi proportionati, ideo dicemus prius de æterna voluntate, quam Deus habuit de ultima salute omnium illorum, quos ad gloriam efficaciter non elegit: deinde de mediis, quæ ad illum finem eis præparavit.

CAPUT I.

QUAM CERTUM SIT, VOLUISSE DEUM SALVARE OMNES HOMINES, ETIAM NON PRÆDESTINATOS.

1. *Gregorius simpliciter partem negativam amplexatus est.* — Hæc quæstio fundata est in

loco Pauli 1, ad Timoth. 2 : *Deus vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire.* Ubi videtur quæstionem definire et partem affirmantem tanquam de fide certam docere. Nihilominus Gregorius, in 1, d. 46, circa finem, simpliciter negat voluisse Deum salvare, quos de facto non salvat : quia quod Deus vult, sit ; præcipue quando ab ipsomet Deo principaliter faciendum est. Favetque huic sententiæ Augustinus qui interdum solet testimonium illud Pauli coarctare ad solos prædestinatos, explicando illud, vel per distributionem accommodam, id est, ut intelligatur de omnibus, qui salvantur, quia nullus salvatur, nisi quem Deus salvari vult : vel ut distributio tantum sit pro generibus singulorum, quia ex omni genere seu statu hominum vult Deus aliquos salvos fieri, ut in Enchirid., cap. 103, exponit.

2. *Conclusio. — Testimonio Pauli corroboratur.*——Sed nihilominus dicendum simpliciter est, Deum ab æterno voluisse salvare omnes homines, quos creare decrevit : idemque de angelis sentiendum est. Probatur ex dicto testimonio : nam si contextus Pauli sincere spectetur, constat universe loqui de omnibus hominibus. Obsecrat enim prius, orari pro omnibus hominibus et subdit : *Hoc enim bonum est, et acceptum coram Salvatore nostro Deo, qui omnes homines vult salvos fieri.* Sed constat mentem Pauli esse, ut pro omnibus hominibus simpliciter, sine ulla limitatione oremus : ergo cum eadem universalitate loquitur de omnibus hominibus, quando pro ratione subjungit, quod Deus vult omnes salvos fieri. Quod magis confirmat et declarat sequentibus verbis, dicens : *Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum homo Christus Jesus, qui dedit in redemptionem semetipsum pro omnibus nobis.* In quo ultimo verbo certissimum est, loqui de omnibus simpliciter : est enim de fide Deum esse redemptorem omnium hominum : ergo eodem modo loquitur de omnibus in prioribus verbis. Patet consequentia, tum quia contextus et uniformitas verborum, et efficacia discursus ita postulat, tum etiam ex ratione, quæ in verbis ipsis insinuatur. Ita enim vult Deus omnes homines salvos fieri, sicut voluit omnes redimere, cum redemptio non sit, nisi propter salutem hominum : voluntas autem redimendi omnes homines non limitatur ad omnes prædestinatos, nec limitari potest aliquo ex dictis modis, ergo nec voluntas salvandi omnes homines ita limitanda est.

3. *Expositio Augustini.—Sed contra expositionem opponitur.* — Scio, eumdem Augustinum, libro de Corrept. et Grat., cap. 15, licet intelligat eam distributionem simpliciter de omnibus hominibus, explicare nihilominus per quamdam metaphoram, quod Deus velit omnes homines salvare, non quia ipse talem voluntatem habeat, sed quia facit nos velle et desiderare, ut omnes salventur, nam hic modus loquendi usitatus est in Scriptura. Sed huic expositioni obstat primo regula ejusdem Augustini, metaphoricam locutionem, etiam alibi usitatam, non esse facile alteri loco accommodandam, nisi necessitas litteræ id postulet, sed retinendam esse proprietatem et simplicitatem verborum, quoad fieri possit, quia alias nihil certum ex Scripturæ verbis haberemus. At hic nulla est necessitas recurrendi ad metaphoram, ut patebit. Quin etiam addo, illam metaphoram non esse consentaneum contextui, quia Paulus dicit, orandum esse pro omnibus, quia Deus vult omnes salvos fieri : ergo inducit nos Paulus ad desiderandum omnium salutem ex eo, quod Deus vult illam : ergo tribuit DEO hanc voluntatem, non quia in nobis illam faciat (alioquin jam supponeret, quod persuadere conatur) sed quia illam in se habet.

4. Secundo, quia si Deus facit nos velle et desiderare omnium hominum salutem, ideo profecto est, quia hoc est consentaneum voluntati ejus : ergo hic effectus Dei, scilicet quod faciat nos velle omnium salutem, supponit in ipso similem voluntatem. Tertio, quia Paulus etiam ostendit hanc ipsam voluntatem Dei ex eo, quod unus est omnium Deus, qui unum mediatorem et redemptorem omnibus dedit : loquitur ergo de voluntate ipsius Dei. Accedit tandem, quod metaphora, vel proprietas verborum unius loci ex consonantia aliorum locorum, quoad fieri possit, sumenda est : at in aliis locis non insinuatur talis metaphora in simili locutione, sed verborum proprietas, ut ex dicendis constabit.

5. *Verus sensus verborum D. Pauli.* — Verus ergo sensus Pauli est, quem verba simpliciter, ac proprie intellecta præseferunt, Deum quantum in se est, velle, ac cupere omnium salutem, ita ut ex parte sua nemini neget providentiam necessariam, nec relinquat viam salutis simpliciter ac per se impossibilem. Atque hunc sensum secuti sunt eo in loco Chrysostomus, Œcumenius, Theophylactus et alii Græci, Ambrosius, Hieronymus et alii Latini ibidem, Prosper, lib. 2, de Vocatione Gentium, cap. 19 et 25, alias 7 et 8, Athanasius,

lib. 3, de Assumptione hominis. Item Chrysostomus, Hom. 1, in Epistol. ad Ephes., maxime vero Damascenus, lib. 2, de Fide orthodoxa, cap. 29, D. Thomas, 1 part., quæst. 19, art. 6 et 3, contra Gentes, cap. 159. Estque jam communiter recepta sententia. Eamque tandem secutus est Augustinus, libro de Spiritu et littera, cap. 33. Ubi interrogat, si voluntas credendi donum Dei est, cur non detur omnibus hominibus, cum Deus velit omnes homines salvos fieri, et respondet: *Vult quidem Deus omnes homines salvos fieri, et in agnitionem veritatis venire: non sic tamen ut eis adimat liberum arbitrium, quo vel bene, vel male utentes justissime judicentur, quod cum sit, infideles contra voluntatem Dei faciunt, cum ejus Evangelio non credunt, etc.* Et in libro ad articulos sibi falso impositos, secundus erat, *quod Deus nolit omnes salvare:* cui respondet: *Sincerissime credendum est, atque profitendum, Deum velle ut omnes homines salvi fiant, siquidem Apostolus, cujus ista est sententia, sollicite præcipit, quod in omnibus Ecclesiis fidelissime custoditur, ut Deo pro omnibus hominibus supplicetur, etc.* Quæ verba habentur apud Prosperum ad objectiones Vincentianas, responsione secunda.

6. Atque hanc veritatem confirmant alia testimonia Scripturarum, in quibus Deus confitetur, se *nolle mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat.* Ezechiel, 18 et 33. Item in quibus dicit se *stare ad ostium et pulsare*, Apocalyp. 3, et *illuminare omnem hominem venientem in hunc mundum*, Joan. 1, et similia, quæ plane ostendunt hanc divinam voluntatem. Quam etiam colligunt interpretes, et ex illo Oseæ 13: *Perditio tua ex te, tantum ex me auxilium tuum.* Perinde enim est, ac si dixisset, Auxiliari tibi volui, adducere te ad salutem volui, ideoque perditio tua originem ex te habuit, non ex me. Quod certe verum non esset, si Deus ex se non vellet salvare, etiam illos, qui pereunt. Quocirca, licet non sit omnino certum, verba illa Pauli hunc solum sensum admittere, quod scilicet Deus velit aliquo modo sibi proprio salutem omnium hominum sine exceptione, vel limitatione ad prædestinatos: quia expositiones ab Augustino datæ, ejus auctoritate fiunt aliquo modo probabiles. Hoc tamen intelligendum puto, dummodo alter sensus tanquam verus et maxime litteralis non excludatur, hoc enim efficaciter probant omnia quæ adduximus.

7. *Ratione explanatur.* — Unde etiam constat, conclusionem positam tanquam certam, et extra omnem opinionem accipiendam esse, quia est satis in Scriptura expressa, et communi Sanctorum Patrum consensu recepta. Ratione autem declaratur, quia Deus universam humanam naturam (idemque est de angelica) creavit propter supernaturalem finem, ergo voluit, ut quantum in ipso esset, omnes homines illum finem consequerentur. Probatur consequentia, quia aliter se habuit divina voluntas erga humanam naturam, quam si in puris naturalibus, et propter solam naturalem beatitudinem illam condere voluisset: in nullo autem alio potest esse discrimen, nisi quia nunc præter voluntatem dandi homini, vel angelo talem naturam, habuit etiam voluntatem dandi eis talem beatitudinem, quantum in ipso esset, a quo fine nullum individuum ex parte sua excepit, vel exclusit, ut statim declarabitur.

8. *Insurgit difficultas.* — *Prior opinio.* — Quæri enim hic potest, an habuerit Deus hanc voluntatem salvandi omnes homines ante prævisum lapsum Adæ, vel etiam post illum. Quidam enim solum priori modo aiunt voluisse salvare omnes homines, secundum primam naturæ humanæ institutionem, in qua recepit Adam pro omnibus hominibus justitiam, per quam salvari possent: non tamen habuisse Deum similem generalem voluntatem circa omnes homines, postquam illos lapsos in Adam prænovit, quia non omnibus offert sufficientia media, quibus salventur, ut in multis infantibus videtur manifestum, et de aliquibus adultis infidelibus videtur verisimile. Atque hunc dicendi modum insinuat Driedo, de Captivitate et Redemptione generis humani, tract. 1, cap. 4, ad 2.

9. *Difficultatis decisio.* — Nihilominus certum existimo, in utroque signo, et circa homines in utroque statu habuisse Deum hanc voluntatem. Nam de priori id convincit ratio facta de ordinatione totius naturæ in illum finem. Et declaratur etiam ab effectu, quia Deus condidit totam humanam naturam in Adamo, illique in capiti dedit justitiam pro tota posteritate, nullo individuo excepto: illa autem justitia cum auxiliis sibi debitis erat principium sufficiens ad beatitudinem supernaturalem consequendam; ergo signum est, datam esse ex voluntate salvandi omnes. Confirmatur, quia si aliquis fuisset exclusus ab illa voluntate, pariter exclusus esset a participatione originalis justitiæ, etiamsi Adam in illa permansisset: ergo ille tunc non contraheret peccatum originale in Adamo, nec carentia originalis jus-

titiæ haberet in eo rationem privationis, sed mere negationis : at hoc non potest de aliquo homine affirmari trahente originem ex Adamo: ergo nullus potest etiam excludi ab illa generali voluntate salvandi homines. Atque hæc ratio cum proportione applicata, probat de angelis malis, nam si Deus non habuisset erga illos hanc voluntatem, non ordinasset illos in supernaturalem beatitudinem : ergo nec fuisset in illis culpa, non tendere in illam per debita media, quod dici non potest.

10 De posteriori autem signo, seu statu hominum in natura lapsa, id convincit locus Pauli 1, ad Timot. 2. Nam ibi clare loquitur de omnibus jam lapsis, nam pro illis omnibus, prout nunc sunt, orari præcipit, et pro illis, pro quibus Christus se in redemptorem obtulit. Et de hac voluntate maxime loquuntur Patres supra citati, ita exponentes verba Pauli. Idemque sumitur ex D. Dionysio, cap. 2, de Divin. nomin. et 9, de Cœlesti hierarch., Irenæo, lib. 4, contra hæreses, cap. 71, ubi affert alia loca Scripturæ, et Scholiastes ibi congerit alia loca Patrum, et plura referam in sequentibus. Tandem probatur a posteriori ex universali redemptione Christi Domini, nam Deus post prævisum originale peccatum ordinavit Christum in redemptionem omnium hominum, hæc autem ordinatio, seu hoc universale medium fuit effectus illius universalis voluntatis, qua voluit Deus, quod in ipso est, salutem omnium hominum : ergo hanc voluntatem habuit etiam post prævisum originale peccatum. Patet consequentia : voluntas Dei, quatenus antecessit præscientiam absolutum originalis peccati, ex se non petebat omnium redemptionem, et illa priori voluntate stante poterat Deus non mittere universalem redemptorem : ergo habuit novam voluntatem nostro modo intelligendi, liberandi omnes homines a lapsu, et ad eum finem dandi universalem redemptorem. Quomodo autem hæc voluntas in omnibus locum habeat, ex sequentibus constabit.

CAPUT II.

QUALIS SIT IN DEO HÆC VOLUNTAS SALVANDI OMNES HOMINES, ET QUOD PROPRIUM OBJECTUM HABEAT.

1. Certum est, voluntatem illam non fuisse per absolutum, et efficax decretum divinæ voluntatis, quæ ab aliquibus voluntas simpliciter beneplaciti, ab aliis voluntas consequens dicitur. Quia id, quod Deus sic vult, infallibiliter impletur. Nam de hac voluntate scriptum est. *Dominum quæcumque voluit, fecit,* et illud : *Voluntati ejus, quis resistet?* at constat, hanc voluntatem non impleri in omnibus hominibus : ergo non potest esse ita absoluta, seu prædefinitiva voluntas.

2. *Quædam opinio.*—Hinc vero intulerunt aliqui, voluntatem illam non esse per proprium, et formalem actum volendi, qui in Deo sit, quia Deus non habet actum voluntatis imperfectum, qui velleitas dicitur, perfectus autem et absolutus non est, ut diximus : ergo non est proprie actus volendi. Dicunt ergo esse voluntatem signi, quæ tantum est metaphorica, seu interpretativa. Quia scilicet ita se gerit Deus cum omnibus hominibus, ac si illum actum voluntatis haberet. Ita sentit Cajetanus ad Timoth. 2, et Marsilius 1, d. 45. Alii vero aiunt Deum non habere talem actum formalem, et proprium voluntatis, qui ad felicitatem omnium hominum in se ipsa terminetur, propter rationem factam quod Deus non habet talem voluntatem, quæ consequatur effectum illum : voluntas autem, quæ potest frustrari effectu, imperfecta est, et in Deum non cadit. Addunt vero nihilominus, habere Deum voluntatem dandi media sufficientia, quæ propria est, et formalis in Deo, et ab illa denominari Deum volentem salutem omnium. Ita sentiunt multi scholastici in 1, distinct. 45 et 46. Ratio vero est, quia illa voluntas habet effectum, et ita in suo genere est perfecta, et ideo habet locum in Deo, estque virtualis voluntas finis, saltem in mediis et causis universalibus, ut sunt justitia originalis, Christi redemptio, Sacramenta, verbum Dei, generalia auxilia, etc. Et ideo merito potest ratione hujus voluntatis dici Deus, velle salutem omnium.

3. *Prima assertio.*—Dico vero primo, habere Deum in se proprium et formalem actum seu affectum voluntatis, quo vult et cupit omnium hominum salutem. Probatur primo argumento sumpto ex verbis Pauli citatis, adjuncta generali regula Scripturæ, verba ejus esse cum proprietate intelligenda, ubi materia, vel circumstantia litteræ non cogunt ad metaphoram. Quod præsertim locum habet, quando Scriptura sæpe ita loquitur, et nullibi explicat metaphoram, ut etiam hic invenitur, ut jam ostensum est, et patebit amplius ex sequentibus. Deinde, ita sentiunt Patres supra relati, maxime Chrysostomus, hom. 7, in 1, ad Timothæum, et hom. 1, in ad Ephes. et Damascenus, lib. 2, de Fide, cap. 29 et 30.

Tandem declaratur ratione, quia voluntas, quæ appellatur metaphorica semper supponit aliquam propriam: ergo etiamsi in præsenti admittamus metaphoricam voluntatem circa salutem reproborum, non est propria neganda.

4. *Probatur ratione.*—Explico antecedens: dicitur enim voluntas metaphorica voluntas signi, id est, signum aliquod externum, quo indicatur aliquid, quod Deus vult: hoc autem signum semper supponit in Deo aliquem affectum. Ut, verbi gratia, præceptum Dei dicitur voluntas signi Dei, quia significat, velle Deum id, quod præcipit: quod necesse est, verum esse secundum aliquam propriam voluntatem, alioqui non esset verum signum. Illa autem voluntas non semper est efficax circa opus ipsum, quod præcipitur, sed est vel complacentia in bonitate talis operis, vel voluntas obligandi ad illud faciendum. Et hoc semper reperitur in omnibus signis divinæ voluntatis. Ita ergo hic, si circa salutem reproborum est aliqua voluntas signi, seu aliquod signum voluntatis divinæ, cum necesse sit illud esse verum signum, in Deo indicat aliquam veram voluntatem, a qua procedunt illa signa, quæ nobis indicant, Deum, quantum in se est, velle salutem talium hominum.

5. *Secunda assertio.* — Dico secundo. Hæc voluntas Dei non solum est de mediis, seu effectibus gratiæ, qui revera futuri sunt circa hos homines, sed etiam de ipsa æterna beatitudine, etiamsi illam consecuturi non sint: imo nostro modo intelligendi circa illam prius versatur, deinde circa alia. Hæc sententia his assertionibus exposita, est (ut opinor) D. Thomæ, 1 part., quæst. 19, art. 6, ad 1, Durandi 1, distinctione 47, quæst. 1. Probatur autem hæc seunda propositio, quia Deus confert his hominibus dona gratiæ, quæcumque illa sint, propter hunc finem, ut per illa consequantur vitam æternam, si velint, vel quantum est, ex parte ipsius Dei: ergo necesse est, ut supponatur in DEO intentio aliqua illius finis: intentio autem est vera voluntas, quæ circa finem ipsum versatur: ergo primum antecedens per se notum est, et frequenter habetur in Scriptura. Consequentia autem patet, tum quia operatio propter finem, dicit relationem ad finem, quæ dicit originem ex intentione finis. Tum etiam, quia Deus dat eisdem hominibus principia et concursus, quibus condemnari possunt, imo de facto dum male eis utuntur, damnantur, et tamen non dat propter illum finem, quia illum non intendit: ergo, ut Deus det aliquid propter finem, non satis est velle illud objectum, quod potest ducere hominem in illum terminum, sed necesse est, Deum talem finem intendere, ad quem aliud objectum referatur.

6. *Effugium præcluditur.* — Nec satis est dicere, ipsa media gratiæ natura sua tendere in illum finem, ut Deus illa conferendo, dicatur ea donare propter illum finem. Primo quidem, quia hic modus operandi propter finem non est agentis a proposito, et ideo non est tribuendus Deo. Deinde, quia multa sunt media, quæ non natura sua, sed voluntate Dei in illum finem referuntur, ut, verbi gratia, Passio Christi, institutio Sacramenti, et similia, quæ si Deus voluisset, potuissent ad salutem tantum prædestinatorum ordinari. Denique quia, ut in superioribus tetigi, etiam ipsam fidem et charitatem potuisset Deus dare hominibus, ut recte operentur in hac vita, sine voluntate dandi gloriam et sine ordinatione ad illum finem ex parte Dei: necessaria est ergo ex parte Dei illa specialis intentio. Quæ in hoc ipso includitur, quod Deus voluit ordinare naturam humanam in omnibus suis individuis ad supernaturalem beatitudinem consequendam, neque ab ea intentione destitit propter peccatum primi hominis superveniens.

7. *Aliqua notatu digna sentiuntur.*—Ut autem hic actus melius intelligatur et aliarum opinionum fundamenta solvantur, nonnulla dubitanda sunt. Primum est, an hic actus sit liber, vel necessarius in Deo. Aliqui enim theologi indicant esse actum necessarium, nam ex eo solum putant ponendum esse in Deo, quod beatitudo hominis cujusque apprehensa non solum ut possibilis, sed etiam ut futura, non potest displicere Deo, cum bona sit, nec etiam potest divina voluntas mere negative se habere, et quasi suspensa manere circa tale objectum, ut supponunt: ergo necessarium omnino est, ut Deus velit tale objectum. Hic autem actus non potest esse, nisi simplex complacentia, cum non sit actus efficax: ergo est actus necessarius, cum Deus necessario habeat cognitionem seu repræsentationem talis objecti. Sequitur etiam hæc opinio ex alio principio, quod Deus non potest habere actum liberum circa objectum creatum, nisi ex vi talis actus immediate resultet aliqua mutatio in tali objecto ; ex hoc autem actu nulla resultat mutatio in objecto, non est ergo actus liber.

8. Ego vero censeo, talum actum esse liberum DEO. Hæc sententia est (ut opinor) theologorum et Patrum, quos capite præcedenti retuli. Non enim colligunt hanc voluntatem in

DEO ex aliqua naturali necessitate, sed ex revelatione et modo loquendi Scripturæ et ex effectibus, qui sicut libere fiunt, ita ostendunt liberam voluntatem Dei. Item, si hæc voluntas esset necessaria, non esset speciale beneficium Dei, nec teneretur homo gratias agere Deo propter hunc amorem quem erga illum habuit, ordinando illum ad beatitudinem supernaturalem. Imo ulterius sequitur, non potuisse Deum creare hominem, quin ordinaret illum ad supernaturalem beatitudinem : quod esse falsum, suppono ex materia de gratia. Sequela patet, quia creando illum, non potuit non habere illum actum complacentiæ circa beatitudinem ejus apprehensam ut possibilem, etiamsi nunquam extitura esset, ut patet ex prædicta opinione et applicando rationem ejus: per hanc autem voluntatem solam dicitur Deus ordinare hominem ad illum finem, nam si alia requiritur, illa est libera, et illa est de qua nos agimus. Simile argumentum est, quod juxta illam sententiam, non magis Deus vult beatitudinem reprobi, quam dæmonis, quia etiam beatitudo Luciferi apprehensa, vel ut possibilis, vel (quod in idem redit) ut possibiliter existens, abstrahendo ad hoc, quod futura sit, non displicet Deo, quia est de se bona, ergo placet eodem modo: et similia exempla possent multiplicari. Ratio vero a posteriori est, quia quidquid sit de illa simplici complacentia necessaria, sive asseratur vere, sive non, præter illam necessarius est actus, quo Deus vere intendat huic homini talem finem. Hic autem actus non potest esse necessarius Deo, nam ex vi illius aliquid ad extra operatur, si creatura non ponat impedimentum : nullus autem voluntatis actus inferens ex se operationem ad extra potest esse Deo necessarius, ut per se manifestum est, et magis hæc ratio ex sequenti dubitatione constabit.

9. *Secunda difficultas. — Prior opinio.* — Secundo dubitari potest an hæc voluntas sit in Deo tantum simplex complacentia, vel sit etiam actus per modum prosecutionis. Hac enim distinctione utuntur Gregorius et alii theologi supra, et ad rem explicandam conferre potest. Nam in voluntate intelligi potest actus quo placet rei bonitas, sive possibilis, sive existens cognoscatur, ita tamen, ut qui in illa complacet, non intendat illam facere, aut procurare, et talis dicitur simplex complacentia; quando autem voluntas aliquo modo proponit rem illam facere, aut obtinere, dicitur tali actu prosequi rem: et talis est intentio et reliqui actus, qui ex illa sequuntur. Aliqui ergo significant, hanc Dei voluntatem solum esse priori modo, quia si esset ex se ordinata ad opus, vel esset absoluta, et sic semper habere effectum, vel esset conditionata, et sic de præsenti non esset vera voluntas, sed tunc futura esset, quando conditio poneretur, ut dum quis dicit, si Petrus veniret, hoc facerem, tunc quidem nihil facit, sed posita conditione, ponenda esset actio.

10. *Assertio. — Ratione confirmatur.— Ulterius confirmatur.* — Nihilominus assero talem voluntatem esse per modum prosecutionis et quantum est ex se, inducere operationem. Probatur, quia omnis intentio finis est actus hujusmodi, nam illa posita, necesse est ut voluntas eligat media et illa exequatur, quantum exigit intentio, ut constat ex 1, 2, et hoc est, actum esse prosecutivum : sed hic actus voluntatis divinæ est vera intentio, ut dictum est, ergo. Et declari potest ex differentia inter hominem prout nunc creatus est et prout crearetur in puris naturalibus. Nam tunc in Deo posset intelligi illa simplex complacentia naturalis : Deus autem ex vi illius nullum supernaturale medium conferret homini sic creato, imo habere posset propositum absolutum non dandi aliquid hujusmodi, nunc vero ita vult hominibus illum finem, ut ex vi hujus voluntatis necessario det aliqua media supernaturalia, ut constabit latius in sequentibus : ergo talis voluntas non est pura complacentia, sed prosecutio aliquo modo ordinata ad rei effectionem. Confirmatur et declaratur, nam si in Deo est aliqua simplex complacentia, quæ non supponat scientiam visionis de re jam existente, seu futura, solum est de re possibili. Nam licet dicatur esse de apprehensa ut existente, revera id solum est, quatenus ipsummet existere apprehenditur ut possibile, et ita solum repræsentatur Deo per scientiam simplicis intelligentiæ. Unde ex vi illius complacentiæ talis res non ordinatur ad existendum, et ideo talis complacentia fortasse potest actus necessarius. Voluntas autem, de qua nunc agimus, non ita se habet, sed per illam vult Deus, vel ut Chrysostomus loquitur, *desiderat*, ut talis beatitudo hominis sit: et ideo quantum est ex parte Dei, ordinatur tale bonum ad existendum : ergo plus habet hic actus, quam simplex complacentia.

11. *Ad rationem in contrariam respondetur.* —Unde ad rationem in contrarium respondeo, voluntatem illam esse actum aliqua ex parte efficacem, quatenus obligat Deum (ut sic di-

cam) ad ponenda media, quæ ad ipsum spectant, non esse tamen actum omnino absolutum, sed conditionem includere in objecto, ut communiter docent theologi, imo et Sancti, Ambrosius, Chrysostomus et alii 1, ad Timoth. 2, aiunt, Deum velle salvare hominem, si homo velit, vel aliter ex Chrysostomo ad Romanos 9. *Deum velle, quantum in ipso est.* Nec sequitur, illum actum non esse de præsenti veram voluntatem, quia conditio non ponitur ex parte subjecti, quomodo solet suspendere actum, sed ponitur ex parte objecti ad limitandum illud. Nam licet Deus velit nunc tale objectum esse, non tamen vult omni modo, nec sine illa limitatione, sed solum quantum exigere potest sufficiens providentia ejusdem Dei. An vero illa voluntas dicenda sit beneplaciti, nec ne, quæstio esse potest de modo loquendi, nam hæc vox ab aliquibus sumitur pro absoluto et efficaci proposito Dei, quo sensu constat non esse voluntatem beneplaciti. Latius tamen et satis proprie juxta vim vocis, Beneplacitum, dici potest quidquid placet Deo et quod cupit, ut fiat, quantum in ipso est. Hoc ergo modo continetur illa voluntas inter voluntates beneplaciti, sicque necessarium non est omnem voluntatem beneplaciti habere effectum, sed absolutam semper; conditionatam autem, solum conditione impleta. Nec vero sequitur hanc voluntatem esse imperfectam, quia non est in Deo ex impotentia habendi majorem voluntatem, si velit, sed ex libertate, et ideo potius pertinet ad perfectionem Dei, ut possit ita velle.

12. *Insurgit ultima difficultas.* — Ultimo vero inquiri potest, an hæc voluntas sit æqualis respectu omnium, in quibus non habet effectum. Nam citati Patres videntur ita loqui, et ideo comparant Deum Soli, qui ex se æque paratus est ad illuminandum omnes, ut videre licet in S. Ephrem in principio suorum operum. Comparant etiam medico, qui paratus est ad curandum omnes, Ambros. 1, ad Timoth. 2. In contrarium vero est, quia effectus, seu media, quæ dantur his hominibus, non sunt æqualia, ut experientia constat: dictum est autem supra, differentiam electionis mediorum indicare diversitatem intentionis, quia servant inter se proportionem.

13. *Resolutio quæstionis.*—Respondeo, rem esse incertam et utramque partem posse facile defendi. Nam imprimis illa æqualitas, de qua loquuntur sancti, non est intelligenda simpliciter, quia de omnibus hominibus absolute loquuntur, sed solum quoad hoc, ut DEUS quantum est ex se, neminem excludat a Regno, voluntate antecedente. Et deinde intra illum modum volendi sub conditione nihil repugnat, Deum, quantum est ex se, velle huic dare decem gradus gloriæ, alii centum, etc. Quod sane in angelis reprobis verisimile est, supposita communi sententia, Deum illis dedisse gratiam juxta proportionem naturalium: nam inde probabiliter infertur, cum eadem proportione ordinasse illos ad gloriam, et ita communiter etiam creditur, illis fuisse præparatas sedes inæquales, ad quam tandem assumpti sunt homines prædestinati. In hominibus autem non est omnino eadem ratio, quia non habent in natura illam inæqualitatem, nec Deus in danda illis gratia talem proportionem observat. Neque etiam ratio supra tacta de inæqualitate mediorum in his hominibus cogit, quia potuit illa inæqualitas ex aliis causis oriri: fortasse enim multa auxilia dantur reprobis occasione prædestinatorum potius, quam directe et per se propter illos. Fortasse igitur Deus ex se voluit indifferenter hos salvare, quamvis (ut dixi) aliud etiam possit facile defendi.

CAPUT III.

AN DEUS PROVIDERIT OMNIBUS ADULTIS NON ELECTIS SUFFICIENTIA MEDIA AD ÆTERNAM SALUTEM CONSEQUENDAM.

1. *Dubitandi ratio.*—Ratio difficultatis est, quia id, quod Deus ab æterno proponit faciendum ab ipso in tempore, cum effectu sit: sed in tempore non datur gratia sufficiens omnibus non electis, cum tamen a solo Deo dari possit: ergo signum est non esse provisam ab æterno pro omnibus. Consequentia evidens est. Minor inductione constat, quia nec reprobis semel justificatis datur gratia sufficiens ad perseverandum usque ad mortem in justitia, nec fidelibus omnibus peccatoribus datur spiritus pœnitentiæ, ut justificentur, nec infideles illuminantur supernaturaliter, modo sufficiente, imo et necessario ad salutem. Major autem etiam probatur, quia id, quod Deus providet faciendum per causas secundas impediri, ipso Deo permittente: at quod faciendum est ab ipsomet Deo, a nemine impediri posset, si ipse id dare decrevisset, ac providisset: ergo signum est non providisse, quod non dat.

2. *Assertio.* — Nihilominus absolute dicendum est, Deum providisse omnibus his hominibus media aliquo modo sufficientia, ut pos-

sint consequi salutem. Hæc est sententia communis theologorum, quos citavi capite secundo tam pro nostra, quam pro contraria sententia: et intelligitur conclusio de omnibus lapsis in Adamo, nam de priori statu nulla est difficultas. Probatur autem primo, quia Scriptura de his hominibus loquitur, quoties habet has universales propositiones sine exceptione, *Deus illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Joan. 1. Quod licet de naturali lumine rationis ab aliquibus intelligatur, revera tamen intelligendum est de lumine gratiæ, et fidei, ut ex communi sententia Patrum ibi tradunt Jansenius, Toletus et Maldonatus, et ex materia, et contextu satis constat. Facit etiam illud Christi Domini Matt. 11. *Venite ad me omnes, qui laboratis,* etc. Et illud 2, Petri 3: *Nolens aliquem perire.* Videri etiam possunt, cap. 12, 13 et 14. Sap., ubi variis modis, et verbis hæc veritas traditur.

3. Secundo, ex his, et aliis locis ex professo probat hanc veritatem Prosper, lib. 2, de Vocatione Gentium, a principio, et præsertim, c. 8, alias 20 et sequentibus. Et idem habet ad objectiones Gallorum, in 8, resp., et ad objectiones Vinc., resp. 2 et 7, qui liber solet tribui Augustino sub titulo, *Ad articulos sibi impositos.* Favet etiam idem Augustinus, l. 3, de libero Arbitrio, dicens hominibus imputari, *quod Deum volentem sanare, contemnunt.* Quod confirmat, l. de Natura et gratia, c. 67, docuit etiam Chrysostomus, hom. 55, in Gen. et 7, in Joan. Cyrillus, l. 1, in Joan., c. 11, et optime Basilius in regulis fusius disputatis, regula 2. Et multa alia ad hoc confirmandum ex Scriptura, et Patribus sumi possunt ex cardinali Bellarmino, l. 2, de Gratia, cap. 5.

4. Tertio hoc ostendo ex illo principio : *Deus neminem deserit, nisi prius deseratur ab ipso*, quod fuit Augustini, libro de Natura et gratia, cap. 26. Et in eo conveniunt Prosper, dict. resp. 7, ad Vinc., et Fulgentius, lib. 1, ad Monimum, cap. 13, et tandem probavit Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 11 et 13. Quamvis Concilium de solis justificatis loquatur, quia de illis certius est. Alii vero Patres generaliter loquuntur, et cum proportione accommodari debet ad singulos status, seu ordines hominum, ut in sequentibus declarabo. Nunc ex absoluta illa locutione, ita concludo. Quia si Deus ex se aliquibus hominibus denegasset auxilium sufficiens profecto deseruisset illos, priusquam esset desertus ab ipsis, quia nulla est major desertio in hac vita, quam denegatio auxilii sufficientis : quam si Deus ex se vult, non expectat causam ex parte hominis : ergo non prius homo deserit Deum. Imo nec vere potest dici homo, deserere Deum : quia ut vere homo Deum deserat, cum auxilio sufficiente supponi debet. Ultimo confirmari hoc potest ratione supra facta de universali redemptione Christi Domini, quam cum aliis et modum etiam hujus sufficientiæ explicabo melius, satisfaciendo rationi dubitandi in principio positæ, unde etiam confirmabitur hæc veritas.

5. *In ratione facta tres difficultates attinguntur.* — Tres ergo difficultates in illa ratione attinguntur. Prima est de reprobis semel justificatis, quia illis non datur perseverantiæ donum : nam qui recipit hoc donum, perseverat, teste Augustini, toto libro de Bono persever. et de Correptione, et gratia : isti autem non perseverant, ergo non recipiunt hoc donum : ergo carent medio necessario ad salutem, quia tale est donum illud, nam sine illo nullus salvatur, nec salvari potest, ut sentit Augustinus, lib. de Correp. et Grat., c. 12, et Concilium Tridentinum, sess. 6, ergo isti nec potestatem, nec auxilium sufficiens ad salutem obtinendam recipiunt.

6. *Ad primam difficultatem respondetur.* — Ad hanc difficultatem concedimus imprimis, ad perseverandum in gratia necessarium esse speciale Dei auxilium, quod donum perseverantia vocatur ex Concilio Tridentino, sess. 6, can. 22, Arausicano, can. 10 et 17. Deinde dicimus, hoc donum ex parte Dei paratum esse omnibus justis, si faciant, quod possunt cum auxilio, quod jam habent et facere debent ad illud consequendum. Et ita etiam ex hac parte omnes habent paratum auxilium sufficiens ad salutem. Ita docuit aperte Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 13. Sequiturque ex dicto principio, quod maxime verum habet in hominibus justis, quia non deseruntur a Deo, juxta illud Psalm. 36 : *Dominus amat judicium, et non derelinquet sanctos suos.* Et 2, Paralip., cap. 15 : *Si quæsieritis eum, invenietis : si autem dereliqueritis eum, derelinquet vos.* Et ratio est manifesta, quia perseverare nihil aliud est, quam servare præcepta et non peccare : justus autem semper habet auxilium sufficiens ad non peccandum, alias ei non imputaretur.

7. *Objectio.— Diluitur.*—Dices, habere quidem auxilium sufficiens ad vitanda singula peccata, non vero collectionem eorum multo tempore, quod necessarium est ad perseverandum. Respondeo imprimis, perseverantiam brevissimi temporis posse sufficere ad vitam æter-

nam, ut si justificatio fiat in vita. Deinde, ita recipit justus auxilium ad vitandum, verbi gratia, primum peccatum, ut sic, tunc faciat quod in ipso est, et oret Deum, recipiat majus auxilium ad continuandam perseverantiam, quod si semper oret, semper etiam inveniet paratum majus auxilium, et ita semper est in potestate ejus obtinere hoc auxilium, etiam ad collectionem et pro multo tempore. Imo etiam sæpe prædestinati in executione obtinent hoc donum prædicto modo, quamvis aliquando etiam liberalius præveniantur a Deo, ut constat ex 1, 2, quæst. 114, art. ult., ubi latius de hac re, et nonnulla diximus, lib. 3, de Auxiliis, cap. 11.

8. *Secunda difficultas.* — Secunda difficultas est, de reprobis peccatoribus, etiam fidelibus, qui in hac vita ita deseruntur, ut converti non possint, ut de Pharaone loquitur Augustinus, in expositione inchoata Epist. ad Rom., prop. 62, ubi tantam dicit fuisse illam impotentiam, ut inobedientia jam non imputaretur. Quod eadem ratione dicendum erit de omnibus excæcatis et obduratis, et consequenter de omnibus reprobis, saltem pro aliquo ultimo tempore vitæ. Quia sufficiens auxilium ad conversionem peccatoris incipit ab excitatione gratiæ : sed excitatio hæc non semper datur, sed certis temporibus, ergo datur aliqua ultima, ergo post illam manet peccator sine auxilio sufficiente toto reliquo tempore vitæ.

9. *Hæc difficultas expeditur.*—Hæc difficultas breviter expedietur, quia præcipua ejus pars late tractata est in materia de pœnitentia. Dico ergo imprimis, omnes fideles peccatores habere pro aliquo tempore hujus vitæ auxilium ita sufficiens ad justificationem, et consequenter ad salutem, ut solum per eos stet, quo minus salutem consequantur, et hoc satis esse in rigore, ut vere dicatur DEUS velle eos salvare et providere illis media necessaria ad salutem. Deinde dicitur, etiam pro toto tempore hujus vitæ habere reprobos aliquo modo hoc auxilium sufficiens, quia licet non pro quolibet instanti, vel qualibet parte temporis illud in se actu recipiant, Deus ex parte sua paratus est illud dare per ordinaria et convenientia media suæ providentiæ, quod satis est, ut in tomo de Pœnitentia late dixi.

10. *Ultima ejusdem difficultatis pars diri- mitur.* — Unde ad ultimam partem propositæ difficultatis, quæ contra hoc procedebat, concedendum est, dari aliquam excitationem ultimam in hac vita, quod commune est reprobis et prædestinatis regulariter. Unde non possunt reprobi ob hanc causam conqueri de insufficientia auxilii, nam interdum, ac sæpe habent sufficiens, sibique imputant, si illi resistunt. Nam ad providentiam Dei solum spectat dare hujusmodi vocationem temporibus opportunis. Unde, sicut in discursu vitæ contingit, ut inter primam et secundam excitationem, nulla occurrat opportunitas, ita in fine vitæ, ab eo instanti, in quo datur ultima excitatio, usque ad instans mortis, potest non occurrere opportuna occasio vocandi. Et forte, quia Deus hoc prævidit, ideo non statuit dare aliam vocationem, cum alioqui ex se sit paratus ad vocandum in omni occasione opportuna, et hinc est quod illa excitatio fuerit ultima.

11. Et fere ad eumdem modum dicendum est de altera parte, quæ pertinet specialiter ad homines induratos, excæcatos, etc. Nam ex parte Dei nemini denegatur omnino auxilium sufficiens tempore opportuno, et non posito impedimento : homo autem est, quia resistit et fit impotens ad salutem consequendam, quia vult. Ut sæpe loquitur Augustinus, præsertim de Correptione et Grat., cap. 12, et sequentibus. Et ita etiam in his verum habet, non deseri a Deo, nisi quia prius deserunt Deum : quod semper intelligendum est de desertione actuali et ex suppositione impedimenti voluntarii, non tamen de desertione omnimoda ex parte Dei, ita ut Deus statuerit, vel aliquos homines non vocare, etiam tempore opportuno, vel non juvare illos ad non peccandum, et non ponendum impedimentum, si ipsi velint. Hoc enim modo neminem Deus in hac vita deserit, ut pie credimus, de qua re in citato loco de Pœnitentia late dictum est.

12. *Tertia difficultas.* — Tertia difficultas est de infidelibus nunquam ad fidem vocatis. Multi enim sunt hujusmodi, quibus non videtur Deus providisse modum, seu ordinariam viam, per quam supernaturalem vocationem obtineant, quia nec ipsi possunt se ad illam præparare, nec extrinsecus offertur, quia nullus ad eos prædicator missus est : *Quomodo autem audient sine prædicante?* Non est ergo illis provisa vocatio secundum ordinariam legem : at sine vocatione salvari non possunt : ergo non est illis sufficienter provisum ad salutem.

13. *Varii sunt in hac difficultate modi dicendi.* — *Ratio.* — In hac difficultate varii sunt modi dicendi. Quidam putant, hos omnes nunquam recipere supernaturalem vocationem, vel illuminationem in se ipsis : ac proinde

illos omnes consideratos in particulari cum circumstantiis occurrentibus, credere non posse, propter impedimenta : Nihilominus tamen, Deum antecedenti voluntate voluisse omnium eorum salutem, et pro illis providisse remedia generalia, et per se sufficientia. Quod si fortasse in particulari hæc applicari non possunt, non tenetur Deus miraculoso modo subvenire : esset autem miraculum, si vel fides revelaretur sine ministerio hominis, dicente Paulo ad Roman. 10 : *Quomodo audient sine prædicante?* Vel si homo aliquis extraordinario et miraculoso modo illuc produceretur. Quæ sententia fundari potest in Augustino 4, contra Julian., cap. 8, et aliis locis, in quibus quoad hoc negotium æquiparat parvulos et adultos, constat autem multis parvulis non aliter providisse Deum, ut capite sequenti videbimus. Idem sentit Prosper 1, de Vocat. Gent., cap. 13, et lib. 2, per multa capita. Nec dissentit D. Thomas 2, 2, quæst. 2, art. 5, ad 1, dum ait, aliquos privari auxilio seu vocatione ad fidem, propter impedimentum peccati, et interdum propter solum originale. Ratio denique est, quia ex generalibus locutionibus Scripturæ : *Deus illuminat omnem hominem,* et similibus, non amplius colligitur, quam quod Deus per generales causas id præstet omnibus. Unde tam de parvulis, quam de adultis intelliguntur, ut circa verba citata notavit Maldonatus Joan. 1. Non inveniuntur autem aliæ promissiones specialiores factæ pro his adultis.

14. *Dicta sententia rejicitur.*—Hæc sententia non continet errorem, nec temeritatem : nihilominus mihi non probatur, tum quia theologi frequentius aliter sentiunt : tum etiam quia est nimis rigorosa : nam Scriptura plus significat de divina providentia circa homines adultos. Nam cum illi per proprios actus possint et salvari, et condemnari, videtur ad providentiam Dei spectare, ut non tantum generatim, sed etiam in particulari, singulos adjuvet, si ipsi impedimenta non posuerint.

15. *Secunda sententia.* — Est ergo secunda sententia extreme contraria, nullum esse hominem ratione utentem, qui non aliquando illuminetur in hac vita, ita ut ex vi talis vocationis interioris possit, si velit, immediate credere per fidem sufficientem ad salutem, atque adeo supernaturalem, tam ex parte objecti materialis, quam formalis. Quæ sententia videtur sumi posse ex patribus in principio hujus capitis relatis, habent enim locutiones, quæ videntur hoc probabiliter suadere. Et ratio est, quia non repugnat, imo videtur facile fieri posse ministerio angelorum, quos Deus dedit custodes talium hominum, quantumcumque infidelium, in ordine ad beatitudinem eorum : ergo credendum est ita fieri.

16. *Non admittitur.* — Hæc opinio præ se fert pietatem quamdam, sed non potest fundari satis, nec facile credi. Suppono enim, fidem de aliquo objecto supernaturali esse necessariam ad salutem. Videtur autem clarum et certum, multos esse homines, quibus tale objectum in hac vita non revelatur, ut de multis nationibus gentium et Scriptura significat, et homines experiuntur. Nec dici potest, eos accipere talem revelationem, quamvis postea omnino illam ignorent : quia licet homo possit ignorare interiorem modum operandi in suis actibus, scilicet, an sit naturalis, vel supernaturalis : tamen objecta proposita et apprehensa, non potest ignorare, saltem pro eo tempore, pro quo illi actu proponuntur. Unde etiam potest illa memoria retinere, quamvis fidem illis non adhibuerit : alias inutilis esset talis revelatio : nam si ignoratur, parum, aut nihil ad fidem deserviet, multoque minus poterit obligationem inducere.

17. *Aliqui declarant hanc sententiam.*—Alii ergo ita declarant hanc sententiam, ut dicant omnes infideles recipere interiorem vocationem gratiæ, ut credere possint supernaturaliter, saltem illa, quæ de DEO naturaliter cognosci possunt, ut DEUM esse et colendum esse. Non quia illa fides sufficiat ad salutem, sed quia si homo illam receperit, per illam se disponet, ut de supernaturalibus etiam objectis illuminetur, et sic tandem justificetur. Soletque hæc opinio D. Thomæ tribui, sed alia est ejus sententia, ut statim referam. Potest autem hæc tribui Prospero, lib. 1, de Vocatione Gent., c. 5, quatenus dicit : *Hos Gentiles recepisse propheticas voces, et præcepta legalia in elementorum obsequiis et testimoniis.* Alludens ad illud Pauli, act. 14. *Non enim sine testimonio reliquit semetipsum,* significansque, Deum fuisse usum his creaturis, non tantum ad tribuendam cognitionem naturalem : sed etiam ad elevandum hominem ad cognitionem supernaturalem earumdem rerum, quæ per creaturas cognosci possunt : quomodo etiam aliqui exponunt, c. 2, Epist. ad Rom.

18. *Adhuc sic declarata non probatur.* — At vero hæc etiam sententia, licet probabilis fortasse sit, mihi est creditu difficilis, tum quia vix credo posse intelligi, quod aliquis elevetur ad credendum supernaturaliter aliquod objectum, alias naturale, nisi recipiat etiam e-

jusdem objecti revelationem supernaturalem: tum etiam, quia inveniuntur multi Gentiles, qui penitus ignorarunt omnia, etiam illa, quæ de Deo naturaliter cognosci possunt, ita ut neque apprehensionem, nec conceptionem illorum habuerint.

19. *Assertio.* — Dicendum ergo est, quamvis homo non possit suis viribus præpari ad divinam vocationem, posse tamen illi impedimentum ponere peccando, et hanc esse causam, ob quam multi infideles actu non recipiunt vocationem supernaturalem, id est, proxime sufficientem ad actum fidei supernaturalis. Nihilominus tamen Deum, quod in se est, paratum esse ad vocandum, et illuminandum omnes. Unde, quicumque non posuerit impedimentum de facto illuminabitur, seu vocabitur, vel exterius per homines, ita disponente Deo res humanas, ut id sine miraculo fieri possit, per aliud genus gratuitæ providentiæ: vel certe interius illuminando ministerio angelorum, quod non est omnino miraculosum, sed pertinens ad supernaturalem providentiam, ut sumitur ex Augustino 1, ad Simplicianum, q. 2. Hoc igitur modo recipiunt hi homines a Deo sufficiens auxilium, saltem antecedente voluntate.

20. Quod si quis dicat, hoc ipsum, id est, non ponere impedimentum, non esse in potestate horum hominum: respondendum est, ad hoc ipsum juvari a Deo per aliquam providentiam gratiæ, per quam licet non eleventur ad operandum aliquid supra naturam, juvantur saltem ad non violandam legem naturæ, et omnino resistendo huic gratiæ, incapaces fiunt altioris: quod si hac uterentur, licet non mererentur supernaturalem vocationem, neque ad illam se disponerent, saltem eam non impedirent, et ita opportuno tempore daretur eis sufficiens vocatio. Et hæc sententia sic exposita est D. Thomæ, q. 14, de Verit., art. 11, ad 5, et sumitur ex 3, contra Gentes, c. 159 et 1, 2, q. 89, art. 6, Alensis, 3, p., q. 69, memb. 3, art. 1. Adria, quodlib. 4, art. 1, et ex aliis theologis allegatis in lib. 2, si ad bonum sensum trahantur. Est etiam hæc sententia D. Prosperi, in libr. de Vocat. gentium, præsertim in c. 8, alias 20, et sequentibus. Colligitur etiam ex locutionibus Scripturæ supra citatis, et ex eo gentilium quod Paulus ignorantiam attribuit semper culpæ eorum, ut ad Eph. 4. *Alienati a via Dei per ignorantiam, quæ est in ipsis, propter cæcitatem cordis ipsorum.* Solum posset hic objici, quia sequitur, ignorantiam fidei non esse invincibilem in his omnibus, sed de hoc alias. Nunc breviter neganda est sequela, quia licet illi re ipsa ponant impedimentum, tamen hoc ipsum ignorant, scilicet hoc esse impedimentum: et ideo in hoc specialiter non peccant. Atque hoc modo in his hominibus salvatur etiam illud principium, ut non deserantur a Deo, nisi quia ipsi deserunt Deum.

CAPUT IV.

UTRUM OMNIBUS INFANTIBUS, QUI IN HAC VITA AD RATIONIS USUM NON PERVENIUNT, PROVIDERIT DEUS SUFFICIENTIA MEDIA AD SALUTEM.

1. *Ratio dubitandi.* — De infantibus est peculiaris difficultas, propter eos qui ita videntur remedio salutis destituti, ut eis non possit per humanam industriam, vel diligentiam applicari. Sic enim accidit imprimis omnibus his qui in maternis visceribus moriuntur: deinde illis qui in ea occasione et dispositione nascuntur, ut priusquam possit aqua, verbi gratia, inveniri, vel minister vocari, qui baptizare sciat, moriuntur. Denique eadem ratio est de omnibus qui sine culpa alicujus, casu aliquo sine Sacramento decedunt. De quibus ita potest formari argumentum, illi omnes carent remedio, et non propter voluntatem propriam, quia illius non sunt capaces, nec propter voluntatem parentis aut alterius hominis, quia ibi non voluntas, sed impotentia humana fuit, quia ibi nulla culpa, neque negligentia parentis vel alterius intercessit, ut supponimus: ergo non potest ille effectus referri nisi in voluntatem Dei qui res ita disposuit, ut non posset tale remedium tali infanti applicari, ut sentit Augustinus, de Natura et Gratia, c. 8, et de Bono persever., c. 12, et de Correp. et Gratia, c. etiam 12, ergo simpliciter fatendum est, Deum nullo modo providisse his parvulis de remedio sufficiente.

2. Confirmatur ex comparatione ad adultos. Si enim Deus homini adulto non ponenti impedimentum, negaret omne auxilium ad salutem, diceremus plane, sua sola voluntate non dare, ac proinde non providisse illi sufficientia media: at nunc, quia non negat nisi ponenti impedimentum, dicimus ex parte sua omnibus dare, et omnibus providisse: sed illi parvuli non ponunt impedimentum per suam voluntatem, ut constat, nec per voluntatem parentum, quia non ponitur in voluntate eorum, imo sæpe illis facientibus quantum possunt, deest facultas applicandi remedium, ergo non potest hoc tribui humanæ voluntati, sed divi-

næ, quæ ex se noluit his providere de sufficienti remedio contra originale peccatum, solum propter peccati originalis malitiam.

3. Propter hæc Gregorius, 1, d. 46, q. 1, docuit absolute, Deum positive, et ex se, noluisse plures infantes salvare, ut illis de sufficienti remedio contra originale provideret. In eamdemque sententiam inclinat Driedo, de Captiv. et Redemptione gen. human., tract. 5, cap. 3. Referuntur etiam pro eadem sententia D. Thomas, 4, d. 9, q. 1, ad 1, et Gabriel, d. 4, q. 2, art. 3, dub. 2, et Richardus 1, d. 46, art. 7, et Soto, lib. 2, de Nat. et grat., cap. 10, in fine. Sed revera id non dicunt, sed potius oppositum supponunt, ut statim dicam. Potest vero hæc sententia confirmari, quia licet Deus instituerit generale remedium baptismi, si tamen res ita Deus disposuit, ut licet parentes faciant quantum possunt, non possint applicare baptismum, nec Deus ad hoc speciale auxilium conferat, dici non potest Deus providisse illis parvulis de sufficienti remedio, quia baptismus non est remedium nisi ut applicandus, et ut sic est impossibilis, quia applicatio est impossibilis : ergo non potest dici, tales parvulos habuisse auxilium sufficiens, cum neque in se, neque in parentibus illud habuerint.

4. *Assertio.*—Sed licet fortasse magna pars hujus controversiæ sit in modo loquendi, simpliciter dicendum censeo, Deum ex parte sua voluisse his infantibus salutem æternam, ac proinde providisse illis omnibus absque ulla exceptione media de se aliquo modo sufficientia ad salutem æternam. Hanc censeo esse communiorem sententiam theologorum, quam ita declaro. Nam prima ejus pars pertinet ad aliud generale dogma supra tractatum : *Deus vult omnes homines salvos fieri,* sub quo parvuli omnes a theologis comprehenduntur eo ipso, quod non excipiuntur : ita vero de illo scribunt D. Thomas, Scotus, et alii superius relati, et communiter reliqui in 4, d. 4 et 6, et in 1, q. 45 et 46. In particulari vero de parvulis ita loquitur Bellarminus, lib. 2, de Grat., c. 5, ad finem, et Vega, lib. 5, in Trident. c. 6, ad finem. Videturque expressa sententia Prosperi, lib. 2, de Vocatione gent., c. 8, alias 32. Quæ maxime fundatur in illo testimonio Pauli : *Deus vult omnes homines salvos fieri,* cum omnibus, quæ de illo et similibus supra tradita sunt.

5. *Effugium.—Diluitur.*—Respondent aliqui, verba illa Pauli limitanda esse ad adultos, quia statim Paulus subdit, *et in agnitionem veritatis venire;* quod non nisi adultis convenire potest. Sed hoc nullius momenti est : nam Augustinus, lib. 4, contra Julian., etiam parvulos, qui justificantur et salvantur, ait : *Venire in Regnum Dei, ubi certa est, veritatis agnitio.* Et aliis locis sæpe docet, parvulos baptizatos *credere habitu,* licet non credant actu : ergo eodem modo dici possunt venire in agnitionem veritatis. Neque obstat verbum *veniendi,* quod significare videtur voluntariam fidei susceptionem. Quia etiam parvuli dicuntur venire per voluntatem parentum, juxta morem loquendi Ecclesiæ. Itaque per posteriora verba non limitantur priora, quæ in rigore, et proprietate universalia sunt. Et præterea, ponderationes supra factæ ad parvulos extenduntur, scilicet quia cum Paulus ait, pro omnibus esse orandum, vel Christum esse redemptorem omnium, parvulos sub ea distributione comprehendit. Atque ita intellexerunt locum illum expositores, et Augustinus, supra : *Numquid* (ait) *parvuli homines non sunt, ut non pertineat ad id quod dictum est, vult omnes homines salvos fieri.*

6. *Responsum.* — Ex hoc ergo principio, et priori assensionis parte concludimus posteriorem. Nam qui vult finem, si prudenter agat, vult etiam media sufficientia ad finem, saltem eo modo, quo vult finem, alioqui vel formaliter, vel virtute, et vellet, et nollet : ergo, si Deus ex se voluit omnibus parvulis finem æternæ beatitudinis, voluit etiam, et præparavit sufficientia media, quantum est de se. Respondent aliqui, illud assumptum esse verum de intentione finis efficaci et absoluta, non vero de voluntate, quæ tantum est simplex complacentia, qualis est illa voluntas, qua Deus vult omnes salvos fieri. Probatur assumptum, quia cum aliquis in naufragio metu mortis projicit merces in mare, simplicem quidem affectum habet non projiciendi, quam explicare solemus illis verbis, nollem projicere, et tamen nullum medium applicat ad non projiciendum, sed potius totus est in projiciendis mercibus : ergo signum est, simplicem affectum non inferre applicationem mediorum : ergo, quamvis Deus simplici affectu velit æternam salutem horum parvulorum, non recte inde infertur, quod det illis sufficientia media ad eamdem salutem : imo cum priori affectu stat efficax, et absoluta voluntas non applicandi media necessaria, ut exemplum adductum manifeste declarat.

7. *Rejicitur.* — Verumtamen hæc responsio aliena est a mente antiquorum theologorum :

omnes enim existimant, illas voluntates esse inter se connexas, et ideo fere omnes ex priori inferunt posteriorem ut capite præcedenti vidimus. Gregorius vero, qui ausus est posteriorem negare, consequenter etiam negavit priorem. Et declaratur primo ratione : Nam si voluntas illa, quam Deus habet de salute horum parvulorum, non infert ex se collationem, ut oblationem sufficientium mediorum, non magis Deus vult hos parvulos lapsos in peccato originali salvos fieri, quam voluerit angelos malos post lapsum in peccatum salvare, quia etiam in illo objecto, scilicet, sanctificatione, et glorificatione illorum angelorum simpliciter complacere potest, quia per se spectatum optimum est. Quamvis ergo ad illum effectum nulla media applicare voluerit, illam complacentiam simplicem habere potest : est ergo eadem ratio. Simile argumentum est, quod eodem modo dici posset Deus velle unionem hypostaticam omnium naturarum, hominum et angelorum, quia si ad veritatem illius locutionis sufficit affectus, vel complacentia adeo simplex, ut neque inferat media, neque ullo modo inclinet ad opus, sed respiciat tantum bonitatem, vel pulchritudinem objecti secundum se, profecto majori ratione, complacet Deus in illo objecto universali unionis hypostaticæ, et ad illud simpliciter afficitur, quam ad universalem salutem omnium parvulorum.

8. *Ad rationem contrarium respondetur.* — Præterea in responsione illa, et in exemplo, quod in ea adducitur, quædam latet æquivocatio, et fit transitus a voluntate simplici, et conditionata dandi media, quantum est ex parte Dei, ad voluntatem absolutam et efficacem. Nos enim non dicimus, Deum absolute, et efficaciter velle dare cum effectu omnibus his parvulis omnia media proxime sufficientia ad salutem, sed solum paratum esse, quantum est ex se, ad danda illa, et consequenter id velle saltem simplici affectu, et voluntate includente conditionem. Et hanc tantum voluntatem dicimus necessario sequi ex priori voluntate salvandi omnes, etiamsi non sequatur voluntas efficax dandi media, ut per se constat. Atque tantum hoc ultimum probat exemplum allatum.

9. In quo etiam considerandum est, in illa voluntate imperfecta projiciendi merces, quæ velleitas, vel simplex affectus appellatur, conditionem includi formaliter, seu virtute, propter quod etiam voluntas conditionata appellatur, quia ejus objectum est hoc, non projiciam merces, si cum eis possum evadere periculum. Sub hac ergo ratione habet illa voluntas rationem intentionis, non absolutæ, et efficacis, sed cum illa limitatione, si possum salvari. Et ita ex vi illius intentionis applicantur media, quæ illi fini sub eadem conditione possunt deservire : nam qui habet illum affectum, procurat, omnibus modis evadere periculum retinendo merces, quantum potest. Non pertinet autem ad illam intentionem applicare media ad non projiciendas merces cum periculo salutis, et navis, quia ille affectus non extenditur cum tanta perfectione ad illum finem. Sed ad summum infertur ex illa intentione quædam præparatio animi ad applicandum illa media, et resistendum projectioni, si periculum cesset, ut conditio impleatur. Quæ consideratio in omni simili effectu, qui versatur circa objectum simpliciter possibile, et quod secundum se potest per media obtinere, locum habet et verissima est.

10. Ad hunc ergo modum philosophandum est de illo simplici affectu divinæ voluntatis circa æternam salutem horum parvulorum, habet enim rationem cujusdam intentionis illius finis, quatenus per media comparari potest. Non tamen est intentio absoluta, sed includens aliquam conditionem, quam his verbis explicamus : *Volo, quantum est ex me, seu ex parte mea.* Sub qua conditione voluntas illa est efficax, seu habet virtutem efficacis, quando conditio impletur, quia conditionalis, impleta conditione, transit in absolutam. Unde fit, ut voluntas illa duo necessario operetur : unum est, ut si quæ sunt necessaria ad salutem, quæ a solo Deo pendent, et sunt accommodata capacitati parvulorum, ut eis aliquo modo conferri valeant, illis necessario offerantur, et quantum ipsi capaces sunt, conferantur. Sic Christus pro illis mortuus est, et pro eisdem æque, ac pro illis redemptionem suam obtulit. Item pro eis baptismum instituit, et quantum in ipso est contulit, et sic de aliis hujusmodi mediis. Et ratio est, quia in his mediis impletur conditio, *quantum in Deo est,* cum illa non pendeant, nisi ab ipso : ergo respectu illorum voluntas illa transit in absolutam, et efficacem.

11. Aliud, quod dicta voluntas operatur, est, quod in his mediis, quæ pendent a causis secundis, ut est applicatio baptismi, et similia, Deus ex vi illius voluntatis, quæ in eo supponitur, non potest peculiari, aut directa providentia impedire illam applicationem seu executionem talium mediorum, alioqui jam ageret contra illam conditionem, *quantum in se*

est. Unde potius ex vi hujus effectus cogitur (ut sic dicam), ad offerendum quantum in se est ordinarium auxilium, vel concursum ad talem applicationem ex parte sua necessarium. Et hoc satis est, ut dicatur, ex se velle etiam hæc media præstare, saltem voluntate antecedente et simplici, ac proportionata intentioni finis. Non tamen cogitur, ex vi illius affectus circa finem, immutare ordinem aliarum causarum, ut talia media cum effectu applicentur, quia hoc excedit limitationem illius affectus, et conditionem in ejus objecto inclusam.

12. Et quidem priorem partem hujus discursus non obscure confirmat Paulus, cum immediate post illa verba subjungit : *Unus enim Deus, unus et mediator Dei, et hominum homo Christus Jesus, qui dedit in redemptionem semetipsum pro omnibus nobis.* Ac si diceret, ideo se dedit in redemptionem pro omnibus, quia omnes salvari vult. Unde etiam concluditur argumentum supra in simili factum : Christus redemit hos parvulos sufficienter : ergo et pro eis obtulit mortem suam, quæ in suo genere est remedium de se sufficiens ad salutem, et per illam eis meruit, quantum in ipso est, reliqua sufficientia media, per quæ salus applicari solet.

13. *Evasio.* — *Rejicitur.* — Respondent aliqui, Christum dici redemptorem horum parvulorum, non quia pro eis obtulerit passionem suam, sed quia pretium passionis de se erat sufficiens etiam pro illis, et causa illorum erat communis cum aliis hominibus. At hoc satis non est, ut Christus vere et proprie dicatur redemptor, etiam quoad sufficientiam talium hominum : quod est contra communem sententiam theologorum. Quam expresse tradit Prosper ad primam objectionem Vincentii, et ad nonam Gallorum, et sumitur ex illo 1, Joan. 2. *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi*, et 2, ad Corinth. 5. *Erat Deus in Christo mundum reconcilians sibi.* Et ad Rom. 5. *Sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitæ.* Sequela patet, quia non satis est pretium esse sufficiens, nisi offeratur : nam etiam pro dæmoniis erat sufficiens valor in Passione Christi, et non propterea Christus fuit redemptor eorum etiam quoad sufficientiam. Parumque referret causam esse communem, si oblatio pretii non fuisset pro omnibus communis. Ut si mille homines essent captivi ob eamdem causam, et quispiam dives potens ad redimendum omnes, solum pro quingentis pretium offerret, et alios nullo modo liberare vellet, non diceretur redemptor eorum, etiam quoad sufficientiam. Imo tunc clara esset exceptio et limitatio, ac mere voluntaria.

14. Respondent, Christum quidem affectu simplici desiderasse, ut sua merita his etiam parvulis prodessent. Patrem autem hoc non acceptasse, neque ordinasse. Sed hoc non recte dicitur. Primo, quia non minus Deus voluntate divina, quam Christus humana, voluit salutem et redemptionem omnium, juxta illud Joan. 3. *Sic Deus dilexit mundum*, et illud 1, ad Tim. 4. *Deus est salvator omnium*, utique quoad sufficientiam, *maxime fidelium*, quoad efficaciam. Unde si Christus habuit illam voluntatem, ut revera habuit, in ea se conformavit voluntati divinæ, per quam acceperat munus universalis Redemptoris : quod per eam generalem oblationem exequebatur. Unde, non solum pro parvulis, qui fuerunt post adventum ipsius Christi, suam passionem obtulit, ut quidam volunt, sed etiam pro omnibus, qui a principio mundi fuerunt, quia omnium fuit universalis redemptor, et illa oblatio necessaria ad redemptionem, ut dictum est. Nec refert, quod illis jam non posset applicari fructus passionis, nam satis est, quod suis temporibus fuerit eis parata salus propter Christum, quantum est ex parte Dei, et universalium mediorum, quæ ad hoc instituebantur, in quo fere eadem est ratio de adultis, qui superioribus temporibus damnati fuerant. Satis ergo constat, omnibus parvulis data esse generalia remedia necessaria ad salutem, quæ ex sola Dei, et Christi voluntate, ac institutione dependent.

15. Altera vero pars de mediis quæ ex causis secundis pendent, et per illas applicantur, satis declarata est in superioribus. Duas enim partes continet, una est, Deum non habuisse voluntatem efficacem, et absolutam dandi talia media, quæ est evidens ex ipsis effectibus, et probatur optime argumentis in principio factis : Nihil tamen ad præsentem causam refert, quia ex intentione finis solum antecedente, et inefficaci non sequitur talis voluntas mediorum. Alia pars est, quod Deus simili voluntate antecedente, et quantum est de se cuperet applicari talia media etiam his parvulis, non quidem omni modo possibili, nam hoc pertineret potius ad efficacem voluntatem, sed per ordinarias causas, nam hoc satis est ad voluntatem antecedentem Dei, ut generalis provisoris. Hoc ergo satis est, ut dicatur Deus providisse sufficientia remedia etiam pro his par-

vulis, et ex parte sua nulli posuisse impedimentum, licet illud permiserit in multis, in quibus prævidit ex aliis causis fuisse eventurum. Quod magis patebit respondendo ad objectiones in principio factas.

16. Prima erat de parvulis, qui moriuntur in utero : propter quam Cajetanus existimavit parvulos illos propter orationes parentum, vel per aliud remedium posse sine baptismo salvari. Et Gabriel et alii indicant, posse hoc de divina pietate sperari. Certum tamen est eos de lege non salvari, nec habere aliud remedium : et hoc est quod docent S. Thomas et Richardus et late Soto, et Vega. Hic vero addit, illos non esse privatos omni remedio, tum quia possent salvari baptismo sanguinis, si mater propter Christum occideretur : tum etiam, quia possunt parentes precibus obtinere a Deo, ut prius in hanc lucem exeant, quam moriantur. Dico tamen satis esse, ut Deus et baptismum ita institui voluerit, ut quacumque ratione eis applicetur (sive diviso utero matris jure, vel injuria, illa vivente, vel post mortem ejus, sive quocumque alio casu) eis prodesset, et quod ordinaverit causas, in quibus esset virtus per se sufficiens ad hunc effectum. Nam, licet in particulari contingat impediri, non pertinet ad generalem providentiam immutare cursum earum, quod (ut dixi) satis est advoluntatem Dei antecedentem. Idemque dicendum est de quocumque alio casu, in quo est moraliter, vel humano modo impossibilis applicatio baptismi : nam illud impedimentum, quatenus tale est, semper est ex permissione divina, non ex directa ordinatione : quæ permissio supponit præscientiam, et addit voluntatem non tollendi illa impedimenta, sed ordinandi illa ad altiores fines providentiæ. Et solum hoc ait Augustinus in citatis locis.

FINIS LIBRI QUARTI.

INDEX CAPITUM LIBRI QUINTI

DE REPROBATIONE.



LIBER QUINTUS.

DE REPROBATIONE.

Cum reprobatio et prædestinatio suo modo oppositæ sint, et in ea oppositione reprobatio ad prædestinationem, tanquam privatio ad habitum comparetur, ex his quæ de prædestinatione diximus, facile erit omnia quæ ad reprobationem pertinent, breviter expedire, quia privatio ex habitu, et unum oppositorum per aliud facile dignoscitur. Ideoque illa omnia, quæ de prædestinatione diximus, in hoc libro comprehendemus. Dicemus ergo imprimis de actibus qui ad reprobationem concurrunt, et in quibus consistit, deinde causas et effectus ejus declarabimus.

CAPUT I.

REPROBATIONEM ESSE IN DEO, ET QUID SIT.

1. Reproborum nomine significant theologi omnes homines, vel angelos, qui æternam beatitudinem non assequuntur. Quæ vox in hac significatione fortasse non invenitur expresse in Scriptura: nam ubicumque de reprobis fit mentio, potest absolute pro improbis illa vox accipi, ut Eccl. 9: *Speciem mulieris multi admirati, reprobi fiunt,* id est, *improbi,* sic 1 ad Cor. 9: *Castigo corpus meum,* etc., *ne ipse reprobus efficiar:* quamvis hic locus optime posset in Scholastica proprietate intelligi, ut Anselmus exponit. Quidquid autem sit de voce, res ipsa de fide certa est dari, videlicet, multos homines reprobos quibus dicitur Matth. 25: *Ite maledicti in ignem æternum.* Qui etiam ad Rom. 9, vocantur *Vasa iræ,* et 2, ad Tim. 2: *Vasa in contumeliam.* Cur autem hos homines damnari Deus permiserit, postea videbimus.

2. *An sit reprobatio.*—Hinc etiam spectando ad rem ipsam, eodem modo certum est, reprobationem dari: quia reprobus per reprobationem constituitur seu denominatur talis. Est autem reprobare, aliquid rejicere, præsertim comparatione alterius. Unde duo possunt in reprobatione intelligi. Unum est exterior separatio et abjectio reprobi, quomodo de Christo dicitur Ps. 117: *Lapidem quem reprobaverunt ædificantes,* et Marci 8, et Lucæ 17: *Oportet illum multa pati et reprobari a gentibus.* Atque hoc modo reprobatio exterior eorum qui damnantur, fiet in ultimo judicio, vel particulari, vel generali. Unde constat de fide, reprobationem quoad hanc partem esse. Hoc autem exterior reprobatio supponit interiorem, quæ judicio et voluntate fit, juxta illud Isaiæ 7: *Ut sciat reprobare malum et eligere bonum.* Nam hæc reprobatio est opus intellectualis agentis, et ideo ab intellectu et voluntate oriri debet. Et sic etiam constat, reprobationem in mente divina reperiri, quia Deus ipse est, qui exterius reprobat: reprobat autem ex interno judicio et voluntate, ideoque reprobatio nomine odii, et præscientiæ, aut alio simili in Scriptura significatur, ut videbimus. De hac ergo reprobatione interiori agimus, nam alia pertinet ad executionem divinæ providentiæ.

3. Hinc sequitur primo, reprobationem hanc æternam esse, sicut de prædestinatione diximus. Probatur, quia quidquid Deus in tempore exequitur, ab æterno decrevit et mente concepit: neque enim potest aliquid de novo velle aut intelligere: sed Deus in tempore exequitur hanc reprobationem: ergo ratio ejus ex æternitate præcessit in mente Dei. Unde etiam concluditur, hanc reprobationem formaliter in solo DEO esse: in creatura vero, id est, in hominibus reprobatis, ponere solum denominationem extrinsecam. Formaliter (inquam) quia effective aliquos effectus intrinsecos in creatura ponit, ut postea videbimus. Ratio vero est, quia nihil est æternum, nisi in DEO: reprobatio autem est æterna, ergo tantum in Deo est intrinsece.

4. *In Deo non est proprie reprobatio.*—Ad-

dunt vero nonnulli theologi, etiam in DEO non esse proprie reprobationem, sed tantum per metaphoram, ad eum modum quo voluntas signi metaphorice appellatur voluntas, ut videre licet in Aureolo in 1, distinctione 41, articulo tertio, propositione quarta. Ratio esse potest, quia actus odii vel similes, quos significare potest reprobatio, non sunt in DEO proprie, sed per metaphoram. Veruntamen quidquid sit de particularibus actibus, de quibus postea videbimus, tamen absolute et simpliciter loquendo, omnino certum est, reprobationem proprie et non tantum per metaphoram in DEO esse. Primo quidem, quia probabile est, reprobationem magis pertinere ad præscientiam, quam ad voluntatem. Deinde, quia supra ostensum est, voluntatem metaphoricam semper supponere in Deo aliquam propriam. Denique quia effectus reprobationis propriissime sunt a Deo et a providentia ejus: ergo non possunt non supponere aliquam propriam cognitionem et voluntatem, a qua procedant, quia hoc est de necessitate omnium effectuum Dei, pertinetque ad perfectionem et nullam involvit perfectionem.

5. *Reprobatio in aliquo immanenti Dei actu consistit.* — Tertio sequitur ex dictis, reprobationem positam esse in aliquo actu immanente Dei, aliquo modo libero, sive sit intellectus, sive voluntatis, sive utriusque. Probatur, quia reprobatio absolute loquendo posset non esse in Deo: nam si voluisset, potuisset ita omnia disponere, ut nullus homo vel angelus damnaretur: ergo reprobatio non ex necessitate simpliciter Deo convenit: ergo libere. Nihil autem est in Deo liberum et æternum, nisi actus immanens Dei, cum certo respectu ad creaturam, ergo talis est reprobatio. Rursus actus immanens in Deo non est nisi intellectus vel voluntatis, ut per se constat: ergo. Potest autem utrique actui nomen reprobationis accommodari. Nam reprobatio approbationi opponitur: approbamus autem aliquid primo per judicium rationis, quo de bonitate, veritate vel dignitate ejus recte judicamus: et e converso, reprobamus id, de quo aliter judicamus. Sicque communi usu dicimur reprobare illam opinionem, quam falsam esse judicamus. Quomodo potest etiam intelligi illud Psalm. 32: *Reprobat cogitationes populorum.* Per voluntatem etiam dicimur approbare aliquid, quando illud tanquam conveniens eligimus. Et e converso nolitio huic electioni opposita dici solet reprobatio. Atque hoc modo reprobatio mali opponitur electioni boni, in illis verbis Isaiæ 7: *Ut sciat reprobare malum et eligere bonum.* Ergo in divina providentia nomen hoc reprobationis utrique actui accommodari potest. Nam in Deo et est judicium æternum de malo merito et indignitate pravorum hominum, et est voluntas reddendi condignam pœnam: uterque ergo actus potest reprobatio appellari: certumque est in negotio reprobationis utrumque requiri, ut ex dicendis amplius constabit.

CAPUT II.

SITNE PRÆCIPUE REPROBATIO ACTUS INTELLECTUS, AN VOLUNTATIS.

1. *Vulgaris reprobationis distinctio in negativam et positivam.*—Quæstio hæc non videtur magni momenti, quia magis ad usum vocis, quam ad rem novam pertinere videtur. Tamen, ut sciamus quomodo nobis loquendum sit, supponenda est quædam vulgaris distinctio duplicis reprobationis, positivæ et negativæ. De positiva procedit præsens quæstio, nam hæc sine dubitatione consistit in positivo actu: nam reprobatio negativa in carentia alicujus actus, per se et in rigore salvatur. Quis autem actus ille sit, cujus carentia vocatur negativa reprobatio, in capite sequenti constabit. Nam ex ibi dicendis facile intelligetur, hanc reprobationem negativam nihil aliud esse, præter carentiam divinæ electionis seu singularis dilectionis prædestinatorum. Unde etiam facile constabit, sicut electio prædestinatorum est in voluntate, ita reprobationem hanc negativam in voluntate ponendam esse: quia privatio et habitus circa idem proxime versantur. Igitur in præsenti capite de sola positiva reprobatione tractamus.

2. *Aliquorum placitum.* — *Aliud placitum.* — *Tertium placitum.* — *Hic loquendi modus eligitur.* — Dixerunt ergo aliqui, æqualiter ex utroque actu intellectus et voluntatis constare reprobationem, quia sine utroque esse non potest. Alensis, 1 part., quæstione 29, memb. 2, Richardus, in 1, distinct. 41, art. 3, quæst. 1, Marsilius, quæst. 41, art. 1, nota 4 et 5. Alii præcipue tribuunt reprobationem voluntati, ut Durandus in 1, dist. 40, q. 2, et alii quos referam capite sequenti. Et videtur favere D. Thomas, quæst. 6, de Veritate, art. 1, in fine. Fundamentum statim proponam. Alii vero principalius ponunt reprobationem in intellectu. Quod magis sentit D. Thomas, 1 part., quæst. 23, art. 2 et 3, et omnes ejus discipuli. Et favet usus theologorum, nam fortasse ob

hanc causam reprobos, quasi per antonomasiam vocant præscitos. Et mihi etiam probatur hic loquendi modus, propter duo. Primum est, quia verbum ipsum reprobandi proprius et principalius dicitur de judicio intellectus : ille enim est, qui primo aliquem reprobat, dum judicat illum parvum et beatitudine indignum. Secundo propter rem ipsam : opinor enim Divinum intellectum habere primarias partes in hoc negotio reprobationis, et voluntatem habere absolutum decretum circa illam, nisi quodammodo obligatam, ut sic dicam, a judicio intellectus : merito ergo dicetur reprobatio ad intellectum principaliter pertinere.

3. *Objectio.*— Sed objiciet aliquis, opposita versantur circa idem : reprobatio autem et prædestinatio sunt opposita : ergo in eadem potentia et eodem ordine collocandæ sunt. Item reprobatio est pars providentiæ, sicut prædestinatio : vel ergo providentia principaliter est in intellectu, vel in voluntate : si primum, ibi erit etiam reprobatio principaliter, tamen eadem ratione erit etiam prædestinatio. Si secundum, utraque etiam erit ponenda principaliter in voluntate : non ergo recte a nobis dividuntur.

4. *Diluitur.* — Respondeo, notandum esse discrimen inter prædestinationem et reprobationem, et in tota hac materia præ oculis habendum. Nam in prædestinatione duos ordines distinximus, scilicet intentionis et executionis. Prior dici potest proprie præparatio finis et mediorum, in qua præparatione propria ratio prædestinationis posita est. Posterior vero executionis ordo magis est conjunctus cum effectu prædestinationis : et potest proprie approbatio appellari, quæ ut talis est, incipit a judicio divino prævidente merita, et consummatur in voluntate dandi præmium pro illis. Reprobatio igitur proprie sumpta pro reprobatione positiva (nam de negativa, si quæ est, infra dicetur) opponitur prædestinationi, quatenus approbatio est, non quatenus est præparatio. Nam in reprobatione non invenitur intentio Dei antecedens, qua velit damnationem ut finem, in quem dirigat propria media, ut jam ostendemus, sed invenitur judicium de hominis merito malo, ejusque indignitate et voluntas retribuendi, quod illi debetur : et ideo non est necesse, si prædestinatio incipit a voluntate, quod inde etiam incipit reprobatio positiva, sed sicut approbatio incipit a judicio, ita etiam reprobatio. Et per hoc responsum est ad principalem difficultatem.

5. *Ad confirmationem respondetur.* — Ad confirmationem concedendum est (imo ex dictis sequitur) reprobationem esse partem providentiæ, non proprie subjectivam, sed objectivam, et quasi integralem, ut de prædestinatione declaravimus. Quia ad divinam providentiam pertinet non solum conferre beneficia et præmia bene merentibus, sed etiam supplicia male operantibus : utramque enim est ad perfectam gubernationem necessarium, quanquam diverso modo. Illud enim prius est per se conveniens et necessarium, posterius vero ex suppositione alicujus mali, quia non est per se, ac simpliciter bonum, sed ad vindicandum aliud majus malum. Addit vero divus Thomas, 1 part., q. 23, art. 3, etiam pertinere ad universalem providentiam supremi gubernatoris dirigentis res in fines suos, permittere, ut aliquæ deficiant a suo fine consequendo, quia ad universalem providentiam spectat, sinere, ut res operantur modo sibi connaturali, et consequenter, ut impediantur, vel deficiant, si hoc sit naturæ earum consentaneum. Cujus permissionis rationes alias postea videbimus.

6. Hinc ergo fit, ut non solum propria reprobatio positiva ad providentiam pertineat, sed etiam id, quod ad talem reprobationem necessario supponitur, ut est permissio peccati. Sed diverso modo : nam hæc providentia permissiva ex suo genere non necessario fundatur in aliqua præscientia absoluta futurorum, sed divina voluntate, ut videbimus : reprobatio autem supponit semper præscientiam absolutam alicujus effectus, cujus Deus non est causa. Et ob hanc rationem, sive providentia tota principaliter tribuatur intellectui, sive voluntati, tamen hæc pars ejus, quæ est reprobatio positiva, primarias partes habet in intellectu. Nullum enim est inconveniens, quod respectu alicujus totius, quoad unam partem ejus, unus actus sit principalior, respectu vero alterius partis alius actus sit prior et præcipuus, ut per se manifestum est. Ut autem hæc omnia clariora fiant, explicandi in particulari sunt actus voluntatis et intellectus divini, qui in reprobatione interveniunt.

CAPUT III.

AN DEUS EX SE VOLUERIT ALIQUEM A REGNO CŒLESTI EXCLUDERE IN PRIMO SIGNO RATIONIS, IN QUO DE SALUTE HOMINUM DECREVIT.

1. *Prior opinio.* — Nonnulli theologi sentiunt, in sua voluntate eumdem ordinem servasse Deum cum reprobis, quem habuit cum

electis. Atque ita in eodem signo rationis, in quo Deus elegit efficaciter quosdam ad gloriam, voluisse etiam absolute et simpliciter, ut alii non consequantur gloriam. Ita sentit Durandus, in 1, d. 40, q. 2, numer. 6, et indicat Corduba, lib. 1, qu., q. 56, notab. 2, opin. 5, quamvis sub dubio. Idemque defendunt aliqui moderni, eamque maxime amplexi sunt hæretici hujus temporis, præsertim Calvinus et Beza, eamque tribuunt Augustino, libro 1, ad Simplician., q. 2, et libro 11, Genes. ad Litteram, cap. 10, et Prospero, libro 1, de Vocatione Gent., cap. 21, sed immerito, ut infra clare ostendam. Fundamentum præcipuum sumitur ex verbis illis ad Rom. 9 : *Jacob dilexi : Esau autem odio habui*. Nam illud odium oppositum fuit amori, et non minus efficax quam illud: quia est tam absolutus actus voluntatis divinæ, sicut actus amoris: ergo infallibiliter infert, et virtute continet reprobationem: nam sicut ille amor est de bono gloriæ, ita odium de malo carentiæ gloriæ. Et tamen de utroque dicitur æqualiter, *antequam quidquam boni aut mali egissent*. Ergo in eodem signo rationis habuit Deus utrumque actum.

2. Unde etiam potest formari ratio, nam voluntas Dei non manet suspensa, nec mere negative se habet circa aliquod objectum : ergo quibus non voluit in illo signo efficaciter dare gloriam, voluit absolute non dare : quia negatio unius voluntatis est (ut ita dicam) positio alterius. Et confirmatur, nam sicut Deus ex se voluit dare gloriam prædestinatis ad ostensionem gratiæ suæ, ita voluit non dare aliis , vel ad ostensionem potentiæ et justitiæ suæ in illis, vel ad ostensionem gratiæ in aliis. Nam priorem finem indicavit Paulus in eodem capite nono, dicens de Pharaone : *In hoc ipsum excitavi te, ut ostendam in te virtutem meam*, id est, potentiam: et universalius de reprobis subjungit: *Si Deus volens ostendere iram, et notam facere potentiam suam, etc.* Posteriorem vero finem proponit idem Apostolus, dum ait : *Liberum esse figulo facere vas in honorem vel in contumeliam ex eadem massa*, et ita Deum fecisse reprobos, *ut ostenderet divitias gratiæ suæ in vasa misericordiæ*: ergo Deus ex se, atque adeo in primo signo rationis, quando nullam inæqualitatem viderat in hominibus, habuit præconceptos hos fines generalis providentiæ suæ, et in virtute tantum illorum, sicut hos elegit, ita voluit alios a regno ejicere.

3. *Secunda opinio.*—Secunda opinio moderatior est, Deum non ita se habuisse circa omnes reprobos, tamen circa aliquos habuisse hanc voluntatem, quam non tam ex Scriptura, quam ex effectibus probant. Nam aliqui sunt ita derelicti a Deo, ut non solum non salventur, sed etiam nec salvari possint, potestare proxima et in particulari, ut maxime patet in his parvulis, quibus non potest humano modo applicari baptismus : idemque est suo modo in adultis, ad quos lux Evangelii non pervenit, ne fortasse inspiratio divina supernaturalis. Nam (ut sæpe dixi) media ostendunt intentionem finis : hæc autem media talia sunt, ut infallibiliter habeant conjunctam exclusionem a Regno : ergo signum est, Deum absoluta voluntate illam intendisse, saltem circa hujusmodi homines.

4. *Tertia opinio.*—Alii denique moderantur hanc sententiam, dicentes, Deum ex se neminem voluisse absolute excludere a Regno, nec ante, nec post prævisum lapsum humanæ naturæ in Adamo; esse tamen quamdam diversitatem inter hæc duo signa, seu hos duos status, quod, ante prævisum originale peccatum in humana natura, Deus non solum neminem excludit a Regno sua absoluta voluntate, verum potius erga omnes habet affectum simplicis voluntatis salvandi omnes : eodem modo se habuit erga angelos ante præscientiam peccati. At post prævisum lapsum humanæ naturæ, licet nullum etiam statim voluerit ejicere a Regno efficaci voluntate, non tamen circa omnes habuit illum simplicem affectum cupiendi eis beatitudinem æternam, sed circa plures habuit hujusmodi simplicem affectum voluntatis dandi illis regnum, quantum est ex se. Circa nonnullos vero aiunt, post prævisum originale peccatum habuisse Deum voluntatem simplicem, et quasi desiderium ejiciendi illos a Regno, propter originale peccatum, et ex hac voluntate impedivisse, ne illis posset applicari remedium contra illud peccatum. Quod maxime affirmant de his parvulis, quibus non potest tale remedium applicari. Et fundamentum est, quia hæc impotentia, seu impedimentum, quod in tempore contingit, non evenit, sine divina providentia, quæ non tantum est permittens, sed etiam ordinans, quia ille effectus sæpe sit sine peccato, et quidquid peccatum non est, non est tantum permissum, sed etiam ordinatum a DEO: ergo signum est hoc medium esse volitum a DEO propter illum finem, intentum saltem per simplicem voluntatem.

5. Ad explicandam ergo veritatem præmitto, vel suppono, posse esse sermonem de om-

nibus, vel ante, vel post prævisum peccatum Adæ. Et in priori consideratione sub hominibus etiam angelos comprehendo, quia una est omnium ratio. Sub posteriori vero peccatum Adæ, (quod proprium est humanæ naturæ) considerari potest, vel præcise, ut fuit in Adam in quo omnes peccavimus, vel ut jam communicatum, et participatum a singulis per proprium originale peccatum uniuscujusque. Quæ duæ considerationes conferre possunt ad alios effectus infra tractandos, tamen in præsenti quæstione eamdem rationem habent : et ideo absolute sub lapsu humanæ naturæ utramque rationem comprehendemus.

6. *Prima assertio.*—Dico ergo primo. Ante prævisum Angelicum peccatum vel humanum respective, Deus non habuit absolutum decretum excludendi a Regno cœlesti aliquam intellectualem creaturam. Hanc veritatem ita existimo certam, ut contrariam judicem improbabilem, et alienam a sana doctrina. Docuit illam D. Thomas, quæst. 6, de Verit., art. 1, ad ultimum, Scotus in 1, dist. 41. q. 1, ad finem ubi ait sine crudelitate non posse aliud cogitari. Idem Basolis, dist. 40, q. 1. Ferrarius 3, contra Gent., cap. 161, et Corduba supra non est alienus ab hac sententia, quam ita defendit Catherinus, lib. 2, de Prædestinatione, in principio, ut oppositam dicat esse horribilem, et omnium piorum aures verberare : ipsumque Augustinum eam ut impiam detestari, lib. 6. Hipognosticon, Horatius etiam, lib. 3, locorum Cathol., cap. 8, ob hanc causam de Calvino ait, quod Deum atrocem et ferocem confingat, Stapleton., in c. 9, Epist. ad Rom., vers. 20, § *Nunc igitur*, et § *Imo*, et seq., et infra vers. 30, dicit, hunc fuisse execrabilem sensum Calvini, Deum iniquitatis et injustitiæ arguentis. Similiter Viguerius, in Instit. Theolog., cap. 20, § 8, vers. 2, dicit sententiam illam divinæ justitiæ repugnare. Multa similia, et magis acerba in eam sententiam profert Joannes a Bononia, lib. de Prædestinatione, sparsim. Et Flaminius Nobilius, lib. 1, de Prædestinat., c. 7. Quæ non ideo refero, ut has omnes exaggerationes, et censuras approbem, et meas faciam (earum enim judicium aliis committo) sed solum ut sensum catholicorum theologorum proponam, qui non poterit non multum permovere lectorem.

7. Probatur autem hæc sententia primo ex illis verbis, Sap. 1. *Deus mortem non fecit, nec delectatur in perditione viventium*, cum similibus supra adductis, in quibus Scriptura semper significat Deum ex se nemini mortem, præsertim spiritualem, vel damnationem velle quod verum non esset, si ex se, et non provocatus a creaturis, tale decretum habuisset. Dicunt aliqui, illa testimonia intelligenda esse quantum ad pœnam inferni, quæ includit pœnam, et alias deordinationes et miserias, quæ sunt in inferno, non vero quoad simplicem carentiam visionis beatæ. Quia illa visio non debetur humanæ naturæ : et ideo potuit Deus pro sua libertate eam negare quibus voluit. Sed est falsa responsio, quia prima ac præcipua pœna, in qua consistit mors secunda animæ, est perpetua privatio illius beatitudinis, et consequenter etiam divinæ gratiæ, et in eadem consistit propria damnatio quoad substantiam. Unde parvuli, qui sine applicatione remedii contra originale peccatum moriuntur, vere damnantur, et moriuntur morte secunda, ratione hujus solius privationis. Neque enim talis carentia habet nunc rationem negationis in aliquo homine, sed privationis et pœnæ, quia licet beatitudo æterna non debeatur naturæ secundum se spectatæ, debetur tamen naturæ ut elevatæ ad illum finem, si peccatum non obstet, ex divina ordinatione.

8. Secundo sumitur hæc veritas ex Concilio Arausicano, can. 25, et Tridentino, sess. 6, can. 17. Quatenus damnant dicentes, *Deum prædestinasse aliquos ad malum, sicut prædestinavit alios ad bonum.* Quod licet ab aliquibus intelligatur de prædestinatione ad malum culpæ (quod posset nobis sufficere, ut statim dicam) tamen Concilia, si attente legantur, etiam loquuntur de prædestinatione ad æternam damnationem, quam scilicet Deus ex sola sua voluntate decreverit, sine præcedente culpa. Quod aperte declaravit Prosper ad objectiones Vincentianas, responsione undecima. Hinc etiam Patres, quos in principio hujus operis retuli, qui aliquando distinguunt prædestinationem ad vitam et ad mortem, differentiam constituunt, quia priorem Deus habet ex se, posteriorem autem minime, donec prævideat peccata hominum, ut videre licet in Concilio Valentino sub Lothario, cap. 5, et in Fulgentio, l. 1 ad Monimum, c. 13, et idem plane sentit Augustinus de prædestinatione Sanctorum, c. 11, ubi affert illud Psal. : *Misericordiam, et judicium cantabo tibi Domine*, quia prædestinatio ad vitam ex misericordia est, alio ex judicio ; et ideo in epist. 105 et 106, et lib. 3, contra Jul., cap. 18, et lib. 11 Genes. ad litteram, cap. 11, et sæpe alias dicit, *Deum non prius esse ultorem, quam homo in peccato sit.*

9. *Ratio.*—Unde tertio argumentor sic ra-

tione, quia si Deus habuit voluntatem excludendi aliquos a Regno, vel voluit hoc facere sola potentia, vel justitia. Primum dici non potest secundum fidem, alias tales homines excludendi essent a Regno, etiamsi nihil peccassent, quia Deus absolute id voluit ex sola potestate et dominio. Si vero dicatur secundum, cum illa justitia sit vindicativa, non vult Deus illam ex se, sed propter peccata hominum, juxta doctrinam Damasceni, libro 2, de Fide, cap. 29, et ob rationem superius tactam quia si vellet Deus absolute exercere hanc justitiam, nondum prævisa culpa, virtute vellet, et ordinaret ipsam culpam, quod Deo repugnat.

10. Unde in hoc est notanda differentia, et convenientia inter voluntatem dandi gloriam, et excludendi ab illa si utraque supponatur antecedente præscientiam futurorum operum. Nam sicut intentio dandi gloriam ut coronam justitiæ, virtute includit voluntatem dandi bona merita, et ideo ex vi illius necesse est, ut Deus illa det et procuret, ita voluntas efficax excludendi a Regno, virtute includeret voluntatem dandi, et procurandi mala merita, quæ necessaria sunt, ut illa exclusio fiat ex vindicativa justitia, sicut præordinata esse dicitur. Differunt autem hæ virtuales voluntates, quod prior est consentanea divinæ bonitati, posterior autem minime. Deus enim non solum velle aut procurare non potest homini mala merita, verum etiam nec permittere ex illo affectu ut homo cadat, et regnum amittat, quia talis intentio per se spectata non est Deo digna, ut constat.

11. *Secunda assertio.*—Dico secundo. Postquam prævisum Adæ peccatum et originale, quod ab illo omnes homines contrahunt, non statim Deus propter illud solum, et in illo eodem signo rationis exclusit a Regno per absolutum voluntatis suæ decretum omnes homines, qui de facto damnantur, imo nec eorum aliquem. Hanc assertionem intendunt etiam theologi, et doctores superius citati, loquuntur enim de hominibus in præsenti statu naturæ lapsæ constitutis, de quibus etiam, ut opinior, Concilia, et sancti loquuntur, propter quod non minus veram assertionem hanc, quam præcedentem, esse sentio. Ut autem probetur, præsertim quoad ultimam partem, in qua dicimus nullum hominem ita exclusisse Deum a regno definito consilio, oportet distinguere inter peccatum originale ut præcise contractum, vel ut durans in homine toto tempore vitæ usque ad mortem, et ut sic prævisum. Nam considerando peccatum originale hoc posteriori modo, non est dubium, quin voluerit Deus ab æterno excludere multos homines a regno propter solum peccatum originale : non tamen in illo primo signo rationis, in quo lapsum Adæ prænovit, sed postquam præscivit illos homines perseveraturos in illo usque ad mortem. Nam secundum fidem in tempore hoc facit Deus : quidquid autem in tempore facit, ab æterno decrevit. Estque illa voluntas justissima, ad vindicativam justitiam spectans, supposito pacto cum Adamo inito. Nunc autem non ita consideramus originale peccatum, sed priori modo, id est, ut præcise contractum, et sistendo in illo signo rationis, in quo talis lapsus humanæ naturæ fuit præcognitus, in quo in rigore solum prævisi sunt homines, ut lapsi in Adamo. Nam post illam scientiam, nostro more intelligendi et loquendi, decrevit Deus redimere universum humanum genus quoad sufficientiam : de illo ergo eodem signo dicimus, Deum in signo illo neminem exclusisse a Regno propter solum lapsum Adæ, sic prævisum.

12. *Probatur assertio.* — Probatur assertio primo, quia in illo signo Deus voluit, quantum est ex se, salvare omnes homines lapsos : sed cum illa voluntate repugnat decretum excludendi a regno omnes, qui non salvantur, si attribuatur Deo ex se solo, cum sola prævisione originalis peccati. Quod probatur, nam voluntas simplex alicujus boni, et absoluta nolitio ejusdem boni tunc non repugnat, quando non utraque habetur ex sola libertate volentis, sine alia causa, vel conditione, tamen quod posita eadem conditione ex parte personæ, aliquis velit quantum est ex se aliquod bonum ei conferre, et simul velit absolute, et simpliciter non dare illi tale bonum, repugnantia est manifesta. Quia qui absolute non vult, simpliciter, et quantum est ex se non vult; velle autem ex se, et non velle etiam ex se, repugnantia est. Ita vero est in proposito : nam posito originali peccato, Deus absolute voluit omnibus dare remedium salutis, atque adeo liberare omnes ab illo lapsu, quantum in ipso erat : ergo fierit non potest, ut in eodem signo rationis, et absque alia conditione, vel causa prævisa simul efficaciter voluerit non admittere ad Regnum tantam hominum multitudinem, quia hæ duæ voluntates plane repugnant, ut declaratum est.

13. Atque hæc ratio non solum probat primam partem assertionis, scilicet, non habuisse Deum talem voluntatem circa omnes homi-

nes, qui de facto non salvantur : sed etiam probat secundam, circa nullum illorum talem voluntatem habuisse. Quia ostensum supra est circa omnes homines lapsos, nullo excepto, habuisse Deum illam voluntatem salvandi unumquemque ex parte sua, non obstante originali peccato : ergo hæc voluntas non admittit aliam circa aliquem : ergo circa neminem omnino habuit Deus voluisset non admittere aliquos ad regnum post prævisum originale peccatum, ergo habuisset illam voluntatem in pœnam originalis peccati prævisi : nam talis voluntas dicitur esse ex justitia vindicativa, et ideo ponitur post peccatum originale prævisum, et non antea. Illud autem non potest esse universaliter verum, quia multi reprobi non ejiciuntur a Regno propter peccatum originale, ut constat de omnibus illis, quibus in hac vita originale peccatum remittitur, qui propter illud non puniuntur, præsertim pœna æterna vitæ futuræ : ergo circa illos non potuit Deus habere voluntatem illam punitivam. Nam quod in tempore non sit, nec Deus ab æterno efficaciter illud voluit : alias divina voluntas absoluta non impleretur, quod repugnat.

14. *Objectio.—Respondetur.*—Dices, aliqui damnantur propter solum originale peccatum: ergo saltem illi potuerunt in illo signo excludi. Respondetur negando consequentiam : quia illud peccatum, ut præcise contractum, nunquam est in tempore sufficiens ratio privationis beatudinis in perpetuum, sed ut durans in homine usque ad mortem ejus : ergo propter illud ut sic prævisum, non habuit Deus talem voluntatem. Alias ex vi illius voluntatis obligaretur Deus ad impediendum ne tale peccatum tolleretur ab illis hominibus, et procurandum ut duraret usque ad mortem. Unde illam etiam durationem virtute Deus voluisset per talem voluntatem, quæ omnia absurda sunt, et a fortiori hoc ipsum constabit ex sequente assertione.

15. *Tertia assertio. — Probatur.* — Dico tertio, Deus ex se et voluntate simplici non appetivit aliquem hominem privare æterna gloria, etiam post prævisum originale peccatum. Hæc assertio est contra tertiam opinionem, et licet non videatur tam certa assertio, sicut præcedentes, quia theologi, de illa non ita expresse loquuntur : mihi tamem omnino vera videtur et eadem proportione sequi ex positis fundamentis. Primo quia cum illo affectu Dei salvandi omnes et singulos, quantum est ex se, quod Chrysostomus etiam ardens desiderium appellavit, cum hoc (inquam) repugnat non tantum voluntas absoluta, sed etiam simile desiderium contrarium, seu contrarii objecti, quando utrumque habetur stante eadem cognitione et eisdem causis et rationibus. Maxime cum supra dixerimus, hoc desiderium salutis non esse in Deo qualemcumque complacentiam, sed veram prosecutionem per modum intentionis, quoad hoc efficacis, ut obliget Deum ad danda media ex se sufficientia : ergo fieri non potest, ut Deus simul et ex se habuerit similem intentionem circa contrarium malum ejusdem personæ. Unde auctores illius tertiæ opinionis ideo ponunt in Deo hoc desiderium damnationis aliquorum, præsertim parvulorum, propter solum originale peccatum, quia putant, Deum non habuisse desiderium salutis eorum, neque ulla media sufficientia eis contulisse. Verumtamem quam est falsum hoc fundamentum, ut supra ostendi, tam falsum est, Deum habuisse tale desiderium damnationis illorum hominum.

16. *Corroboratur.* — Et confirmatur, nam si qua esset ratio ponendi hunc actum in Deo, maxime quia in tempore multi de facto impediuntur, ne obtinere possint remedium originalis peccati. At hinc nullum argumentum sumitur, quia non est necesse, imo nec credibile, quod tale impedimentum proveniat ex directa intentione Dei hoc procurantis, ne tales homines consequantur remissionem peccati originalis. Alioqui Deo tribuendum esset impedimentum salutis ut sic, et duratio perpetua in statu peccati, non solum ut permittenti, sed etiam ut procuranti, quod mihi videtur absurdissimum et contra illas generales regulas: *Perditio tua ex te, tantummodo ex me auxilium tuum.* Et quod : *Deus neminem deserit, donec deseratur.*

17. Nec refert, quod tale impedimentum sæpe proveniat ex effectu per se bono inculpabili, quem effectum Deus non tantum permittit, sed etiam vult. Nam, licet hoc possit esse verum de illo effectu per se considerato, vel in ordine ad alios fines universi : tamen ut est impedimentum salutis et remissionis peccati, seu, quod idem est, ut est occasio durationis in statu peccati, sic tantum est permissus, quia involvit aliquo modo malitiam culpæ. Tandem, si Deus haberet talem effectum, frustra diceremus esse simplicem et non absolutam voluntatem. Tum quia nec virtute, nec formaliter includeret conditionem, nulla enim assignari potest : tum etiam, quia ex vi illius dicitur Deus applicare media, quibus infaillibiliter talis homo non salvetur, quod est

signum absolutæ voluntatis : si ergo hanc non habet, nec simplicem effectum, aut desiderium habet.

18. *Ad argumenta.*—Fundamenta secundæ et tertiæ opinionis soluta sunt ex dictis. Ad respondendum autem fundamentis primæ opinionis, oportet explicare, quem actum voluntatis habuerit DEUS circa reprobos in illo signo, quod in sequente capite melius præstabimus.

CAPUT IV.

QUI ACTUS DIVINI INTELLECTUS, VEL VOLUNTATIS IN REPROBATIONE INTERVENIANT.

1. *Terminus reprobationis est aliquod malum.* —*Duplex malum, scilicet, culpæ et pœnæ.*—*Duo certa stabiliuntur.* — Reprobationis terminus est aliquod malum hominis, qui reprobatur : nam inter alia in hoc distinguitur reprobatio a prædestinatione, quod illa in bonum, hæc in malum terminatur. Sicut autem prædestinatio proprie sumpta solum est ad supernaturale bonum, ita reprobatio dicitur in ordine ad malum illi oppositum : et ideo utraque censetur pertinere ad ordinem providentiæ supernaturalis : prædestinatio quidem ut perficiens, et quasi complens illum ordinem, reprobatio vero ut deficiens ab illo in objecto, seu termino suo. Quo fit, ut hic solum agendum sit de actibus intellectus et voluntatis DEI, qui versantur circa malum ipsius reprobi : nam de actibus, per quos vult illi bonum, jam dictum est libro præcedente. Duplex autem est hoc malum, scilicet, culpæ et pœnæ, de quibus duo tanquam certa supponenda sunt. Primum est, ante omnem actum voluntatis divinæ antecedere præscientiam utriusque mali, et ut possibilis, et ut futuri sub conditione. Præscit enim Deus omnem culpam, quam reprobus commissurus est, si in hac, vel illa occasione libertati suæ permittatur absque alia specialiori gratia, et consequenter etiam præscit durationem illius culpæ, et pœnam ex illa consequendam, si talis etiam conditio permittatur. Tamen hæc tota præscientia non pertinet intrinsece ad reprobationem, nam similem habet Deus de multis prædestinatis, solum ergo ad totam providentiam supponitur.

2. *Alterum, quod ut certum proponitur.* — *In quo sita sit difficultas.* — Secundo est certum, voluntatem divinam circa illa duo mala, culpæ et pœnæ, ita se habere, ut malum culpæ per se et directe nullo modo velit, quia hoc pugnat cum bonitate ejus, quod est de fide certum, ut latius tractavi in lib. 2, de Auxiliis. Malum autem pœnæ directe vult Deus, non tamen ex se illud vult, sed ex ratione justitiæ, supposita culpa, ut sæpe dictum est. Quamvis autem Deus non velit malum culpæ, permittit tamen illud. Videndum ergo superest, quos actus voluntatis habeat Deus, tam circa mala pœnæ, quam circa mala culpæ, quæ in reprobis futura sunt.

3. *Opinio Aureoli.* — Potest autem hoc loco imprimis referri opinio Aureoli in 1, d. 41, art. 3, dicentis, Deum non habere aliquem proprium actum voluntatis suæ circa malum reprobi, sed quidquid Deo attribuitur tanquam volenti, vel nolenti tale malum, solum per metaphoram tribui : quia ita se habet in exterioribus effectibus, ac si vellet illud. Quod ex parte secutus est Durandus, in 4, d. 17, q. 7, dicens, in Deo non esse propriam displicentiam peccati, neque iram contra peccatorem. Et videntur fundari, quia hi actus circa malum includunt imperfectionem. Verumtamen, licet de quibusdam actibus in specie dubitari possit, an secundum proprietatem in Deo inveniatur, ut sunt, verbi gratia, odium, aut ira, de quibus infra aliquid attingemus, tamen de actu voluntatis absolute negari non potest, quin Deus proprie et sine metaphora habeat aliquem actum voluntatis circa reprobum. Nam ut minimum habet voluntatem efficacem et absolutam privandi illum beatitudine et puniendi æterna pœna, saltem post prævisa ejus peccata, quia hic effectus causatur a Deo in tempore : ergo voluit illum ex æternitate. Item ille actus nullam omnino includit imperfectionem, sed potius habet perfectionem justitiæ vindicativæ. De hoc ergo actu dubitari non potest. An vero habeat etiam alios, et quo ordine rationis, dicendum jam est.

4. *Secunda opinio.* — *Fundamentum stabilitur.* — Est igitur secunda opinio Scoti in 1, dist. 41, circa finem, dicentis, Deum in primo et secundo signo, in quo voluit prædestinatis et gloriam ut finem et gratiam efficacem ut medium, circa reprobos mere negative se habuisse. Ubi consequenter significat, nullum actum positivum voluntatis circa illos habuisse, donec præviso peccato, voluit illos punire. Et hoc sensu distinguit duas reprobationes, negativam, quæ antecedit præscientiam peccati et positivam, quæ subsequitur. Fundamentum illius est : quia Deus in primo signo, verbi gratia, non habuit voluntatem dandi reprobis gloriam, alias essent electi : nec etiam voluit illos privare gloria, quia hoc non vult

ex se, ut supra probatum est: ergo mere negative se habuit. Neque hoc censetur inconveniens in uno signo æternitatis. Quando enim dicitur divina voluntas, non manere quasi suspensa, ita ut nihil statuat de aliquibus effectibus, an sint vel non sint futuri, intelligendum, id est, secundum realem durationem æternitatis. Hoc autem modo in præsenti non manet suspensa Dei voluntas: quia in posteriori signo ex æternitate habuit voluntatem non dandi beatitudinem his hominibus, in priori autem signo præscindere ab utroque actu, non est inconveniens. Hanc opinionem Scoti aliqui moderni impugnant, existimo etiam in vero sensu fuisse locutum.

5. *Scoti sententia explanatur.*—Et imprimis ibi non negat, in illo primo signo habuisse Deum circa reprobos voluntatem illam antecedentem et simplicem salvandi illos, quam aliis locis admittit, ut supra vidimus: sed solum agit de voluntate efficaci dandi, vel tollendi gloriam, et quoad hanc convincit ratio facta, neutram habuisse Deum circa reprobos in illo signo. Secundo probabilius censeo, DEUM in illo signo ita non elegisse reprobos ad gloriam, ut positivum actum voluntatis habuerit non eligendi illos, seu volendi non eligere: quod non latuit Scotum. Nam in 1, d. 47, expresse ponit hunc actum sub probabilitate: vocat tamen illum reflexum. Unde cum alibi ait, negative se habuisse Deum, intelligit quoad actus directos, tamen hæc ipsa negatio volita est per actum reflexum. Ratio hujus est, quia licet voluntas possit non velle hoc, aut illud, per solam suspensionem actus, ut in nobis philosophi admittunt, tamen tunc illa omissio seu carentia actus est tantum virtute, seu interpretative voluntaria, quia scilicet voluntas potest velle et non vult cum advertentia. Si autem accedat voluntas positiva non agendi, vel non eligendi, jam illa omissio erit directe et formaliter voluntaria. At hic modus agendi, vel non agendi ex se perfectior est. Ergo probabilius est ita se gerere Deum in non eligendis reprobis. Maxime, quia illo actu infinito voluntatis suæ potest Deus formaliter et expresse hanc negationem velle, sine ulla mutatione, vel additione, sed eodem modo, quo vult cætera.

6. Tertio dicendum est, non præparasse Deum his hominibus illam specialem providentiam gratiæ, quam prædestinatis confert, ac proinde ante præscientiam absolutam futurorum peccatorum actualium non elegisse illos ad gratiam congruam, et hanc ipsam negationem actu positivo voluisse. Probatur quia quod Deus in tempore non donat, in æternitate non præparat: his autem hominibus non dat in tempore hanc specialem providentiam, ut supponimus, ergo neque illam ex æternitate præparavit. Rursus, quod Deus in tempore non facit, ab æterno voluit non facere, non solum per carentiam actus, sed etiam per directum voluntarium, ex ratione supra facta: ergo hanc etiam voluntatem habuit Deus circa hos homines. At hæc voluntas non supponit necessario culpam ex parte hominis, quia non est voluntas puniens, sed cujusdam generalis providentiæ gratiæ: ergo non est necesse, ut supponat præscientiam absolutam futurorum, ergo habuit illam Deus in illo priori signo post voluntatem non præeligendi eosdem homines ad gloriam.

7. *Aliquorum placitum. — Hæc sententia censetur probabilis.*—Aliqui tamen existimant, non habuisse Deum hanc voluntatem, donec prævidit peccatum Adæ, quod est probabile, maxime propter sententiam Augustini, de qua infra. Non est tamen fundanda hæc sententia in hoc, quod peccatum sit ratio, vel conditio necessaria ad talem voluntatem: nam in angelis non prædestinatis habuit Deus similem voluntatem, absque præcognitione alicujus peccati. Sufficiens ergo ratio ad hanc voluntatem est, quod Deus nulli debet gratiam suam et potest eam distribuere prout voluerit. Nec sola voluntas finis obligabat ad majorem gratiam conferendam, ut ex dictis in superiori libro constat. Supposita ergo illa sententia, ratio ejus sumenda est ex modo providentiæ, quam Deus habere voluit cum hominibus. Nam ante prævisum originale peccatum, in providentia gratiæ ordinaria nullum fecit discrimen, sed omnibus sufficienter providit per justitiam originalem, ejus tamen amissione prævisa, electis ad gloriam voluit dare specialem gratiam congruam: aliis vero eam noluit præparare.

8. *Quoddam notatu dignum.*—Est tamen in hoc caute observandum, cum dicimus voluisse Deum non dare congruam gratiam, non esse intelligendum, directe voluisse, ut illa gratia, quam dat, non sit congrua, quia hoc vel ad culpam hominis pertinet, scilicet ad malum usum gratiæ et resistentiam liberi arbitrii, vel certe in parvulis (extendendo ad illos locutionem) pertinet ad impedimentum salutis: neutrum autem Deus directe vult, aut intendit, ut supra dictum est. Duo ergo includuntur in illa voluntate. Unum est: quod licet

Deus prævideat alias gratias futuras esse congruas his hominibus, si eis darentur, nihilominus eas dare non vult, quia eas non debet et secundum communem providentiæ modum, quem immutare non vult, non se offert occasio illas tribuendi. Aliud est, quod prævidet Deus gratias ordinario cursu, ut tali modo conferendas illis hominibus, non esse futuras illis congruas, et nihilominus illas tantum dare vult et reliquum defectum permittit. Atque in his actibus continetur reprobatio, quæ dici solet negativa et commode diceretur non prædestinatio, quia per eam Deus nondum exclusit hominem, sed tantum illum non specialiter eligit ad gloriam, vel gratiam.

9. *Explicatur locus Pauli.*—De hac reprobatione intelligendus est locus Pauli, quem supra in hunc locum remisi ad Rom. 9. *Esau autem odio habui.* Nam ibi odium non significat proprium et formale odium, de quo dicitur Sapient. 10. *Nihil odisti eorum, quæ fecisti:* quia hoc modo impossibile est, ut Deus odio habeat suam creaturam, præsertim antequam aliquid mali culpæ in ea prævideat, ut in eo loco Pauli supponitur, juxta expositionem superius datam. In illis ergo verbis odium nihil aliud significat, quam voluntariam carentiam illius amoris specialis, quo Deus prosecutus est Jacob et prædestinatos. Hoc enim solet hæc vox sæpe significare in Scriptura Luc. 14. *Qui non odit patrem suum aut matrem, etc.* id est, qui non illos minus amat, quam me. Sicut etiam Deus dicitur obdurare, solum quia non specialiter miseretur, ut dixit Augustinus 1, ad Simplic., quæst. 2. Verum est, Augustinum aliquando exponere illum locum de odio vindicativæ justitiæ propter peccatum originale, quod dicit fuisse prævisum in Jacob et Esau: quia Paulus solum dicit: *Antequam quidquam boni, aut mali egissent,* non *antequam quidquam mali contraxissent.* Quæ expositio est probabilis, sed non necessaria, ut latius videbimus capite septimo.

10. *Difficultas manet in verbis Pauli. — Respondetur.*—Sed adhuc manet difficultas in aliis verbis Pauli supra etiam relictis: *In hoc excitavi te, ut ostendam potentiam meam.* Et, *si Deus volens ostendere iram, etc.* Nam ex his videtur colligi, ante dictam reprobationem negativam, habuisse Deum intentionem alicujus mali circa hos homines. Respondetur nihilominus Deum non habuisse talem intentionem, neque hanc colligi ex verbis Pauli, sed potius oppositum, ut patet ex illis verbis. *Sustinuit in multa patientia vasa iræ.* Prius ergo supponit, homines se fecisse vasa iniquitatis: et Deum expectasse illos. Ubi etiam adjungendum est illud ad Rom. 2. *Ignoras, quia benignitas Dei ad pœnitentiam te adducit.* Non ergo sustinuit, ut puniret, sed ut parceret: videns autem homines impœnitentia sua thesaurizare sibi iram, tandem voluit illos punire. Unde illa particula, *ut,* in eo loco non significat causam finalem, sed solam consecutionem posito alio. Quod est frequens in Scriptura, quando circumstantia loci et materiæ id postulat, Joan. 10. *Ut qui vident, cæci fiant.* Et Isaïæ 6, ac Luc. 8, *ut videntes non videant, etc.* Et hæc est expositio communis Patrum ad dicta loca Pauli.

11. Ultimo, post dictam reprobationem negativam subsecuta est ordine rationis reprobatio positiva, quæ in tribus actibus contineri videtur. Primus est absolute præscientiæ, qua Deus prævidit peccatum illud, vel peccata futura in talibus hominibus usque ad finem vitæ, de qua nihil novum addendum occurrit. Secundus actus est etiam intellectus et consistit in judicio practico, et quasi sententia Dei finali, qua decernit Deus, hunc hominem esse dignum, qui excludatur a Regno et puniatur æterna pœna condigna. Nam stantibus legibus divinæ justitiæ et posita prædicta præscientia, naturaliter sequitur hoc judicium, quod etiam necessarium est, ut voluntas recte velle possit. Et in hoc actu ponunt aliqui reprobationem positivam, quia secundum legem ordinariam ex vi illius homo infallibiliter damnabitur et est probabile. Tamen, quia effectus Dei non est simpliciter futurus, donec Deus illum velit, et quia non obstante illo judicio, posset Deus de potentia absoluta non punire hominem: ideo ad complementum reprobationis necessarius est tertius actus, qui est voluntas absoluta damnandi reprobum, qui est potissimus actus vindicativæ justitiæ.

12. *Dubium. — Opinio. — Alia opinio. — Eligitur opinio.*—De hac autem voluntate dubi tari solet, an sit verum et proprium odium Dei circa tales homines. D. Thomas 1, contra Gentes, cap. 99, generaliter credit non esse odium proprium, sed metaphoricum. Alii vero contendunt esse proprium odium, quia est voluntas mali, ut vere malum est talis pœnæ. Existimo tamen rem pertinere ad modum loquendi. Placetque quod D. Thomas, ait. 1, p. q. 20, art. 2, illud non esse odium hominis, quia non est ex displicentia ipsius hominis, vel natura ejus, esse tamen odium peccatoris, ut peccator est, ex contraria ratione.

13. *Aliud dubium.* — *Placet posterior modus loquendi.* — Simili modo dubitari solet, cum Paulus vocet sæpe hunc actum *iram Dei,* an illa appellatio propria sit, vel metaphorica. Nam Lactantius, libro de Ira Dei, ex professo contendit, Deum habere veram et propriam iram in peccatores. Quia ira nihil aliud est, quam appetitus vindictæ ob læsionem, vel injuriam ab alio illatam. Divus Thomas autem 1 p., q. 20, art. 1, ad 4, dicit, iram non proprie Deo attribui, quia supponit tristitiam, juxta illud Aristoteles 2, Rhetoricor, cap. 2 et 4: *Qui irascitur, dolet.* Et hæc sententia est magis recepta : quia ira etiam in nobis non fit sine aliqua animi commotione. Differentia vero etiam est in vocis significatione. Quia tamen hæc accipienda est ex communi usu, ideo placet posterior locutio. Dummodo admittamus, iram non ita duci metaphorice de Deo, sicut tristitiam, pœnitentiam et similes. Nam tristitia neque est in Deo, nec significat actum, qui in Deo sit, sed effectum aliquem similem illi, qui in nobis oriri solet ex tristitia. Per iram vero significamus aliquem proprium actum DEI habentem convenientiam analogam cum ira hominis in eo, quod est intrinsecum illi, scilicet, in appetitu vindictæ. Solumque differt, quod in Deo non habet illam causam, quam habet in nobis, scilicet tristitiam : et quia ex vi illius vocis significatur ille actus sub denominatione a tali causa, ideo quantum ad hoc dicitur actus ille non esse propria ira, sed propria vindicta.

CAPUT V.

REPROBATIONIS NEGATIVÆ NON DARI CAUSAM EX PARTE HOMINIS PRÆSCITI.

1. *Error Manichæorum.* — Explicata natura reprobationis, breviter dicendum est de causis et effectibus ejus. Constat autem ex his, quæ de prædestinatione diximus, hic solum tractare de causa ex parte hominis, per quam sibi aliquo modo meruerit reprobationem suam, obiter vero etiam dicemus de causa ex parte DEI. Omitto autem imprimis errorem Manichæorum, qui in quoddam principium summe malum referebant totam causam eorum hominum, qui damnantur : et Priscilianistarum, qui hoc tribuebant fato et cuidam naturali necessitati : item Calvini et sequacium, qui ita hoc tribuunt voluntati divinæ, ut illam faciant primam causam et radicem totius culpæ et perditionis reproborum. Contra hos enim errores aliis locis ex professo disputatur : et videri possunt, quæ diximus in libro primo et secundo de Auxiliis.

2. *Opinio negans.* — Inter Catholicos ergo multi negarunt dari causam reprobationis ex parte hominis. Hujus opinionis videtur esse D. Thomas, 1 p., q. 23, art. 5, nam in solut., ad 3, videtur in hoc æquiparare reprobationem prædestinationi. Idem tenet Ferrariensis 3, contra Gentes, cap. 161, Durandus in 1, dist. 41, q. 2, præsertim num. 14, Gregorius, art. 2, conclus. 4 et 5, Marsilius, quæst. 41, art. 2, Driedo in Concordia, 1 p., cap. 3, Adamus ad Rom. 9, et multi ex modernis scriptoribus. Fundamentum est, locus satis tractatus ad Rom. 9. Et ratio, quæ ex dictis de prædestinatione sumitur, est. Nam si daretur causa reprobationis ex parte hominis, esset in libera potestate ejus reprobari et non reprobari : ergo in eadem potestate esset prædestinari et non prædestinari : nam hæc duo immediata esse censentur : omnes enim, qui non reprobantur, prædestinantur : ergo posset homo esse causa suæ prædestinationis, nimirum, existens causa suæ non reprobationis. Additur etiam alia ratio, quia homo non est causa primi effectus reprobationis, vel permissionis peccati, vel negationis auxilii congrui : ergo non est causa totius reprobationis, atque adeo nec reprobationis, simpliciter et absolute.

2. *Secunda sententia extreme contraria.* — Alii fuerunt in sententia extreme contraria, scilicet dari ex parte hominis causam totius reprobationis, etiam quoad negationem prædestinationis. Hanc tenent omnes auctores, qui affirmant dari in prædestinatis causam suæ prædestinationis, ut sunt Henricus, Ocham, Gabriel et alii : loquunturque consequenter. Qui putant Deum voluntate sua non fecisse discretionem electionis inter homines ex se æquales, sed eos elegisse ad gloriam, quos aliquo modo magis dispositos præscivit : ergo e contrario aliquos reliquit propter aliquam causam ex parte illorum, quæ fuerit vel illorum culpa, vel carentia illius dispositionis.

4. *Media opinio.* — Aliqui vero, præsertim ex modernis auctoribus, admittunt causam reprobationis, quamvis prædestinationis negent et illam esse dicunt originale peccatum. Quia illud ex se fuit sufficiens causa derelictionis divinæ : ergo quos Deus deseruit, propter hanc causam deseruit, quamvis multos alios habentes eamdem causam deserere noluerit, quod in illis misericordiæ divinæ tribuendum est, in aliis vero justo judicio. Atque ita absolute da-

tur causa reprobationis in his, qui deseruntur, quamvis comparationis non detur, scilicet, cur hi potius quam illi deserantur. Et hoc modo interpretantur sententiam divi Thomæ et putant etiam esse divi Augustini : quia multis in locis videtur ita loqui de separatione electorum ex massa perditionis per misericordiam, et derelictionis aliorum in suo lapsu per judicium.

5. *Prima conclusio.*—Suppositis autem principiis a nobis jam traditis resolutio hujus quæstionis facilis est : Aliter enim loquendum est de causa reprobationis positivæ, et aliter de causa non prædestinationis, seu reprobationis negativæ : de hac ergo posteriori nunc agimus, de alia in sequenti capite dicemus. Dico itaque primo, ex parte reprobi nullam dari causam reprobationis negativæ, nec rationem voluntatis Dei de non præeligenda tali persona efficaciter ad gloriam. Quoad hoc verum habet prima sententia, quam etiam sequuntur Scotus et alii. Recteque fundatur in loco Pauli ad Rom. 9 : *Antequam quidquam, etc.*, usque ad illud : *Esau autem odio habui*, cum expositione superius a nobis data. Et juxta hanc assertionem intelligitur illa admiratio Augustini : *Cur hunc trahat, et illum non trahat, noli judicare*, etc., tract. 26, in Joan.; et Epist. 105: *Cur hunc liberet et non illum.* Et de Corrept. et Gratia, cap. 8 et 13. Nam si respiciamus ad hos effectus in executione, videtur dari causa ex parte hominum. Et ideo aliqui non moventur hac admiratione Augustini, nam ille trahitur, quia Deo movetur, et ipse se moveri sinit, alter vero non trahitur, quia licet a Deo moveatur, ipse resistit. Tamen, licet hoc sit verum in executione, nihilominus respiciendo ad præparationem et præelectionem Dei, magnam habet admirationem, quod hunc potius, quam illum præelegerit, cujus rei nullam causam Augustini in hominibus invenit. Quam intelligentiam docte notavit Soto, lib. 1, de Natura et Gratia, cap. 15.

6. *Objectio. — Enervatur. — Secunda objectio. — Responsum redditur.* — Dices, hinc solum probari, non dari causam comparationis unius præ alio, non tamen absolute non dari causam non electionis. Respondeo, hoc convincendum esse, adjuncta ratione. Quia in eo signo, in quo prædestinati fuerunt electi, non habebant culpam ullam a Deo prævisam : ergo et reliqui, qui non fuerunt electi, non habebant culpam prævisam in eo signo, in quo electi non sunt : ergo ex parte sua non habuerunt causam suæ non electionis. Prima consequentia patet, quia in eo signo, in quo facta est discretio inter illos, erant illi æquales inter se, ut probat etiam exemplum Pauli de figulo et luto. Et confirmatur aperte in angelis, in quibus nulla culpa præcessit ante divinam permissionem, et a fortiori, neque ante voluntatem non eligendi ad gloriam ; de hominibus autem possent aliter sentire qui putant electionem prædestinatorum factam esse post prævisum originale peccatum, ut statim in simili dicemus, nos autem supra ostendimus etiam hominum electionem factam esse ante prævisum originale peccatum : ergo etiam in hominibus nulla fuit supposita culpa in eo signo, in quo Deus voluit hos eligere, et non alios. Secunda vero consequentia patet : quia ex parte hominum, vel angelorum nulla potest cogitari causa seu ratio talis voluntatis divinæ præter culpam. Dicet aliquis, sufficientem causam esse, quod in tali creatura nulla est ratio, ob quam Deus debeat illam eligere. Respondeo, hic non esse sermonem de hujusmodi ratione negativa, sed de causa aliqua morali, quæ ex parte creaturæ addita sit et possit movere DEUM ad talem volitionem. Præsertim, quia Deus neminem eligit, eo quod teneatur, aut quia creaturæ ob suam capacitatem naturalem debeatur talis electio : ubi autem affirmatio non est causa affirmationis, neque opposita negatio potest proprie dici causa negationis.

7. *Ex verbis D. Prosperi objectio. — Mens Prosperi explanatur.* — Contra hanc vero assertionem objici possunt verba Prosperi in responsione tertia, ad Gallos, ubi de reprobis sic loquitur : *Non necessitatem puniendi habuerunt, quia prædestinati non sunt, sed ideo non prædestinati, quia tales futuri ex voluntaria prævaricatione præsciti sunt.* Similia habet responsio septima. Dico tamen, usum esse termino negativo propositivo, ex contextu enim constat loqui de ipsa reprobatione positiva. Nam , quia illa semper conjuncta est cum negatione prædestinationis, ideo solet unum pro alio usurpari extra rigorosam disputationem.

8. *Secunda assertio.* — Hinc ulterius assero, necessarium non esse dari causam ex parte reprobi, ob quam Deus noluerit illi dari gratiam congruam, seu media in sua præscientia infallibilia ad obtinendam salutem. Hoc probari potest eodem discursu, quia nulla culpa necessario supponitur ex parte creaturæ ad hanc Dei voluntatem. Item, quia prima permissio peccati non potest habere causam ex parte reprobi, ut recte dicit prima opinio, et manifeste

constat ex dictis capite præcedenti : in permissione autem includitur negatio dicti auxilii. Denique, in angelis est hoc manifestum, quia in eodem signo, in quo Deus voluit dare his angelis hanc gratiam prævenientem, illis vero illam, in angelis electis nulla præcesserat culpa : ergo neque in aliis, erant enim in illo signo æquales quoad meritum, vel demeritum.

9. De hominibus autem potest probabiliter dici, peccatum originale sufficientem causam fuisse non dandi hanc gratiam his, quibus eam Deus dare noluit : quia nos supra diximus, distributionem (ut sic dicam) gratiæ prævenientis, etiam in divina voluntate, factam esse post præscientiam originalis peccati. Et quamvis hoc fuerit æquale in omnibus, et ideo non potuerit esse ratio dandi gratiam congruam his potius, quam illis, tamen absolute erat ex se sufficiens ratio negandi gratiam congruam his, quibus eam Deus negare vellet : ergo credibile est etiam respexisse Deum ad hanc rationem, cum illam habuit voluntatem. Sic enim voluntas illa non erit ex absoluta potestate, sed etiam ex justitia : quando autem commode fieri potest, Deus vult, seu operatur secundum omnem rationem virtutis. Et hoc est, quod sæpe insinuat Augustinus in discretione hominum ex massa perditionis, cujus loca statim referam.

10. — *Objectio.* — *Diluitur.* — Dices. Multi sunt homines reprobi, quibus peccatum originale remittitur : ergo in illis non potest hoc peccatum esse causa hujus negationis gratiæ congruæ, quia Deus non punit peccatum remissum. Respondeo negando consequentiam, quia licet Deus non puniat peccatum remissum privatione gloriæ, aut gratiæ justificantis, vel auxiliantis necessariæ, et sufficientis, sæpe tamen negat uberiorem gratiam, seu specialem, et non debitam providentiam propter peccatum semel commissum, etiamsi jam remissum sit. Nam ex materia de pœnitentia constat, cum culpa non semper remitti omnem pœnam quod maxime verum est de pœnis hujus vitæ et extraordinariis, et de facto constat, remisso originali peccato per baptismum, non dimitti pœnam mortis, neque alias pœnalitates hujus vitæ. Ergo ita potuit Deus absolute inferre hanc pœnam, quibus voluit propter talem culpam, quæ pœna nunquam tolleretur, etiamsi remittatur culpa. Sicut etiam contingit aliquem virum justum, qui a Deo recipiebat multa specialia auxilia propter actuale peccatum privari illa speciali gratia, et quamvis postea per pœnitentiam restituatur ad justitiam, non ideo statim restitui ad antiquam familiaritatem, vel specialem protectionem Dei.

11. *Dubium.* — *Explanatur.* — Sed quæret tandem aliquis, an hujus voluntatis, seu reprobationis negativæ detur aliqua causa saltem ex parte Dei ? Respondeo, si in particulari loquamur de his hominibus, vel angelis comparatione illorum, nullam esse, vel certe nullam a nobis assignari posse, sicut dictum est de prædestinatione ; est enim eadem ratio, quia in personis est æqualis dignitas, vel indignitas, et quidquid in uno operatur Deus ad manifestanda sua attributa, potuit operari in alio. Tamen in communi habuit sine dubio Deus multas rationes, ob quas noluit omnes eligere eodem modo, et consequenter voluit aliquos non eligere. Quæ rationes sumendæ sunt vel ex manifestatione divinæ gratiæ in electis, vel ex parte libertatis, ut Deus relinqueret creaturas omnibus modis libere operari et ostenderet fragilitatem suarum virium naturalium. Alia vero ratio, quæ sumi solet ex manifestatione justitiæ Dei vindicativæ, non est ita accipienda, ut ante præscientiam absolutam futuri peccati habuerit Deus intentionem, vel voluntatem absolutam manifestandi hanc justitiam, quia ut dictum est, Deus ex se non habet hanc voluntatem, alioqui virtute vellet ipsam culpam. Solum ergo habuit Deus voluntatem illam post prævisam culpam, antea vero præcognovit, se posse hoc bonum elicere ex peccato, si ab homine fieret, et solum habuit voluntatem conditionatam ita se gerendi cum homine, si ipse peccaret.

CAPUT VI.

DETUR NE CAUSA EX PARTE HOMINIS POSITIVÆ REPROBATIONIS EJUS.

1. *Prior sententia.* — Qui ponunt in Deo positivam voluntatem excludendi a Regno cœlesti omnes reprobos ante prævisa illorum mala merita futura, consequenter aiunt non dari causam reprobationis positivæ ex parte talium hominum, quia reprobatio hæc in illa voluntate maxime consistit. Atque ita intelligunt multi primam opinionem capite superiori relatam. Verumtamen hujus sententiæ fundamentum ibi satis explosum est, sententiaque illa sic explicata nullo modo probanda est.

2. *Prima conclusio.* — Dico ergo primo, reprobationis positivæ dari causam ex parte reprobi. In hoc habet verum secunda sententia posita, capite præcedenti, quam Scotus, et alii

sequuntur. Estque manifesta sententia Augustini, Epist. 105 et 106; et libro 3, contra Julianum, capite 8, de Bono persever., cap. 8 et 14, et sæpe alias, Prosperi, resp. 3 et 7, ad Gallos, et resp. 11, ad Vincent., Fulgentii, lib. 1, ad Monimum, cap. 13 et sequentibus, qui docent, Deum neminem prædestinasse ad malum æternæ pœnæ nisi propter culpam. Quod etiam habet Concilium Valentinum sub Lothario, cap. 3. Huc etiam spectat doctrina Damasceni sæpe allata, lib, 2, de Fide, cap. 29. Deum ex se non velle malum hominibus, sed ab ipsis provocatum. Colligitur etiam ex omnibus Scripturis, quæ docent, Deum neminem condemnare, nisi propter peccatum ejus. Quamvis enim supra diximus, in prædestinatione, vel electione ad gloriam non esse bonam illationem a causa præmii ad causam prædestinationis, vel electionis, nihilominus hic optima est a causa pœnæ æternæ ad causam reprobationis ad talem pœnam.

3. *Ratione corroboratur.* — Et ratio est, quia Deus præparat præmium ex misericordia, et confert ex justitia : pœnam autem non potest præparare ex misericordia : et ideo neque illam præparat ex se voluntate absoluta. Solum ergo præparat per justam condemnationem : et in hac præparatione consummatur reprobatio positiva : ergo sicut datur causa condemnationis, ita etiam reprobationis. Quod tandem manifestum est in actibus, in quibus supra diximus positam esse reprobationem hanc : nam præscientia absoluta futuri peccati supponit ex parte objecti illud esse futurum. Sententia item finalis, quæ profertur contra reprobum, in ejus demeritis fundatur. Et inde tandem consequitur voluntas illa absoluta privandi illum Regno et puniendi. Ergo omnes illi actus, in quibus consistere potest positiva reprobatio, habent fundamentum ex parte hominis reprobandi.

4. *Secunda conclusio.*—Dico secundo Peccatum originale non est adæquate causa reprobationis eorum omnium, qui de facto damnantur. Hæc assertio est evidentissima in angelis malis, qui reprobati sunt absque originali peccato. Deinde, mihi etiam certa est in illis omnibus hominibus, quibus peccatum originale in hac vita remissum est. Nam quod est causa reprobationis, est etiam causa æternæ pœnæ : et e converso quod non est causa æternæ pœnæ, non est causa reprobationis, sed peccatum originale, quod in hac vita remittitur, non est causa æternæ pœnæ, ergo nec est causa reprobationis illorum hominum, quibus interdum remittitur. Minor certissima est, quia remisso originali peccato, remittitur æterna pœna ei debita : semel autem remissa tali culpa et pœna, nunquam amplius redit, quia dona Dei sunt sine pœnitentia, ergo peccatum originale semel remissum non punitur æterna pœna : ergo non est causa æternæ pœnæ. Major autem principalis argumenti ex dictis facile constat, quia quoad hoc eadem est ratio reprobationis, quæ est condemnationis : quia reprobatio non sit a Deo, nisi per modum condemnationis, est enim actus vindicativæ justitiæ, habens pro intrinseco termino, et quasi objecto æternam damnationem. Quamvis enim Deus habeat alios actus vindicativæ justitiæ circa peccata, volendo in vindictam illorum alias infligere pœnas : tamen donec absolute velit æternam pœnam, non reprobat hominem : hanc autem pœnam nemini velle potest propter originale peccatum, quod ei remisit, seu remissurus est.

5. *Effugium.* — *Præcluditur.* —Atque hæc ratio non solum probat, peccatum originale non esse adæquatam causam positivæ reprobationis eorum hominum, quibus ipsum remittitur, verum etiam neque partialem, neque omnino esse causam talis reprobationis. Probatur applicando eumdem discursum cum proportione, quia illi homines nullo modo damnantur propter peccatum originale, etiam ut partialem causam, ergo nec reprobantur, quia in hoc negotio eadem est ratio reprobationis, quæ damnationis, ut declaratum est. Responderi potest, originale peccatum etiamsi remittendum sit, esse fontem et radicem omnium peccatorum, quæ postea committuntur ; item esse causam motivam, ob quam Deus juste vult non dare illis hominibus congrua auxilia ad non committenda talia peccata, vel ad non perseverandum in illis usque ad mortem. In qua voluntate perseverat Deus, etiamsi remittat originale peccatum. Ad hoc vero respondetur, etiamsi totum concedatur, non sequi, originale peccatum esse propriam causam partialem reprobationis, quando ipsum remittitur, sed ad summum esse quamdam occasionem remotam, et removentem prohibens. Nam illa negatio auxilii congrui non est causa peccati : ergo neque est causa reprobationis, cujus peccatum est propria causa : ergo nec peccatum originale remissum dici potest causa reprobationis, etiamsi fuerit causa illius negationis auxilii.

6. *Tertia assertio.* — Dico tertio. In parvulis, quibus peccatum originale nunquam re-

missum est, causam positivæ reprobationis esse ipsum originale peccatum, non quatenus præcise contractum, sed quatenus durans et perseverans usque ad mortem, et sub ea conditione a DEO prævisum. Prior pars clara est, quia eadem est causa ex parte hominis reprobi, suæ reprobationis, quæ est suæ damnationis, ut sæpe dictum est : sed in his parvulis tota causa damnationis eorum est originale peccatum : ergo idem est causa reprobationis. Et inde probatur facile altera pars, quia peccatum non est causa damnationis, nisi sub ea conditione, *si usque ad mortem perseveret*, quæ includitur in illa conditionali sententia a Christo lata: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei :* Ergo similiter peccatum originale non est causa reprobationis, nisi supposita illa conditione prævisa, scilicet quod perseveraturum sit usque ad mortem. Jam enim sæpe dictum est, quoad hoc eamdem esse rationem de causa reprobationis, et condemnationis. Quod de peccatis actualibus statim confirmabimus.

7. *Aliquorum sententia non probatur.*—Nec probanda est illorum sententia, qui ab hac generali regula quosdam parvulos excipiunt : quia illa exceptio nulla probabili ratione fundata est : et ratio facta æque de omnibus procedit. Nam, ut supra visum est, Deus non habuit absolutam voluntatem excludendi aliquem parvulum a Regno ex vi solius peccati originalis, donec prævidit, ex aliis generalibus, et ordinariis causis eventurum, ut in eo peccato, et absque applicatione remedii morerentur, ipso permittente, quod Deus permittere decrevit ex sua generali providentia, ac libera voluntate : quæ permissio pertinet potius ad reprobationem negativam, quam ad positivam. At positive nunquam Deus voluit antecedenter, ut sic dicam, et ex se non applicare alicui parvulo tale remedium, aut infantem illum perseverare in originali peccato usque ad mortem, et ideo nec reprobare positive ullum voluit, donec prævidit perseverantiam ejus in originali peccato, ut dictum est. Unde potest assertio ampliari ad adultos, in quibus peccatum originale est interdum causa reprobationis, saltem partialis, quatenus in illo peccato simul cum aliis usque ad mortem perseverant, et non alias : quia, ut dixi, si ante mortem remittatur, nullo modo erit propria causa, etiamsi propter alia peccata quis reprobetur.

8. *Ultima assertio.* – Ultimo ergo dico, in adultis causam reprobationis esse peccatum finale, sive unum, sive multiplex, sive originale, sive actuale mortale, sive utrumque simul, si usque ad mortem non remittuntur. Ita docent auctores supra citati, et specialiter videri possunt Bellarminus, lib. 2, de Gratia, et libero Arbitrio, cap. 16, Horantius, lib. 5 locorum Catholicorum, cap. 9, qui dicunt, hanc esse Augustini sententiam. Ratio vero est eadem, quia eadem est causa reprobationis positivæ, quæ est causa damnationis : adulti autem non condemnantur propter peccata originalia, vel actualia, nisi impleta illa conditione: *Si in illis usque ad mortem perseverent;* quæ sub illa continetur: *Nisi pœnitentiam egeritis, omnes simul peribitis.* Nam sicut merita non sunt in effectu causa glorificationis, nisi sub illa conditione a Concilio Tridentino posita, *Si in gratia decesserit :* ita neque ullum peccatum est causa perditionis adulti, nisi sub dicta conditione durationis ejus usque ad mortem : ergo sub eadem est causa reprobationis, et non alias. Sicut autem causa adæquata condemnationis consurgit ex toto cumulo peccatorum, quæ ante mortem non remittuntur, ita etiam causa roprobationis omnia illa complectitur, et ille cumulus nomine finalis peccati significatur. Et sicut de parvulis dicebamus, ita multo majori ratione de adultis dicendum est, non posse Deum velle ex se perseverantiam hominis adulti in statu peccati mortalis usque ad mortem, quia hoc esset ex se velle malum culpæ, ut recte significavit Augustinus, de Correptione et Gratia, cap. 13, et Prosper ad objectiones Gallorum, responsione 2. Prævidet ergo Deus statum adulti in peccato usque ad mortem, et tunc reprobat illum, atque hoc modo peccatum finale est causa reprobationis.

9. *Dilucidantur verba Pauli.* — Neque contra doctrinam hanc urgent verba illa Pauli, *Antequam quidquam boni, aut mali egissent, etc.*, quia, ut dixi, sufficienter explicantur de negativa reprobatione, seu non prædestinatione. Instant vero aliqui urgendo illa verba, *Fecit quædam vasa in honorem, et quædam in contumeliam.* Nam hæc videntur significare ordinationem positivam. Et ideo Augustinus, epistol. 106, putat necessario supponere culpam saltem originalem. Sed revera illa satis non est in hominibus, ut ostendi, et in angelis non habet locum. Igitur illa etiam verba necessario intelligenda sunt negative, vel permissive, id est, fecit vasa in contumeliam, scilicet, non fecit in eum honorem, ad quem alia

præparavit, vel fecit vasa, quæ præscivit suis operibus futura esse in contumeliam, idque libere permisit. Solet enim Scriptura loqui de permissione tanquam de positiva actione, vel præcepto, ad declarandum certitudinem ejus, et omnino pendere ex divina voluntate.

CAPUT VII.

DE EFFECTIBUS REPROBATIONIS, PRÆSERTIM DE PERMISSIONE PECCATI.

1. Primo certum est, reprobationem habere aliquos effectus, quia reprobatio est pars providentiæ : providentia autem Dei habet aliquos effectus ad extra, imo ex aliquibus effectibus cogimur attribuere Deo hanc partem, seu rationem providentiæ. Hinc etiam secundo certum est, effectus reprobationis esse effectus Dei, quia et Deus est ipsamet ratio providentiæ suæ, et est auctor illorum effectuum, quorum providentia est causa : ergo nihil potest esse effectus reprobationis, quod non sit etiam effectus Dei.

2. *Peccatum non potest inter reprobationis effectus numerari.* — Ex quo tertio concludunt theologi omnes cum Magistro in 1, distinctione 40, et D. Thoma, 1 p., quæst. 23, art. 3, peccatum non posse esse effectum reprobationis, quia non potest esse effectus Dei, et nihil est ex reprobatione, quod non sit a Deo. Unde hanc differentiam omnes constituunt inter prædestinationem et reprobationem, quod cum merita sint causa ultimi effectus prædestinationis, et demerita sint etiam causa ultimi effectus reprobationis, nihilominus merita sunt effectus prædestinationis, demerita autem non sunt effectus reprobationis, quia merita sunt ex divina intentione et præparatione, demerita autem non sunt hoc modo ex Deo, quia repugnat bonitati et voluntati ejus.

3. Neque oportet in hoc distinguere inter peccatum quod tantum est culpa, vel quod est etiam pœna prioris culpæ, ut nonnulli distinxerunt : sed non recte, quia peccatum sub nulla ratione potest esse effectus Dei, et consequenter nec reprobationis. Quia licet daremus in aliquo peccato addi relationem, seu denominationem pœnæ, talis pœna in particulari sumpta intrinsece includeret rationem culpæ, quam Deus nec velle, nec ordinare potest, ut sit. Et ideo admissa tali pœna, negandum potius esset, Deum esse causam ejus. Verius tamen est, ipsam culpam non esse pœnam, sed permissionem culpæ, vel negationem auxilii congrui ad vitandam culpam, quod longe diversum est, ut jam dicam. Atque eodem modo loquendum est de ordinatione in statu culpæ et de duratione : nam hæc omnia quatenus formaliter includunt malum culpæ, non possunt esse effectus Dei, et consequenter nec reprobationis. Permissio autem illorum a Deo est : an vero sit etiam a reprobatione, videbimus. Et de hoc puncto videri possunt quæ late tractavi, l. 2, de Auxiliis, c. 4.

4. *Effectus reprobationis ad duo capita revocantur. — Sitne permissio peccati, reprobationis effectus.* — Quarto denique colligo ex dictis, omnes effectus reprobationis ad duo capita revocari posse, scilicet malum pœnæ, et permissionem mali culpæ non quod omne malum pœnæ aut omnis permissio mali culpæ sit effectus reprobationis, nam per se constat non ita esse : sed e converso quod omnis effectus reprobationis necessario debeat contineri sub aliquo ex dictis capitibus. Ratio est, quia reprobatio est ad malum, omne autem malum aut est pœnæ, quæ potest esse directe a Deo, aut est culpæ, quæ potest saltem permitti, vel non impediri a Deo. Videndum ergo superest, quænam mala ex his, vel quæ permissiones ex reprobatione oriantur. Primum ergo, ac præcipuum dubium est de permissione futuri peccati. In quo est prima opinio simpliciter affirmans, omnem permissionem peccati reprobi esse effectum reprobationis ejus. Ita significat D. Thomas, dicto art. 3, ad 2, et art. 5, ad 3, Durandus, in 1, dist. 41, q. 2, Gregorius, q. 1, art. 1, Marsilius, q. 41, art. 1, Driedo in Concordia, 1. p., q. 3. Fundamentum esse potest, quia hæc permissio est effectus divinæ providentiæ, et non est effectus prædestinationis : ergo reprobationis. Quia tota providentia circa homines his duabus partibus concluditur. Confirmari potest, quia licet hæc permissio non sit causa peccati, et consequenter non sit etiam causa ultimi effectus reprobationis, est tamen occasio aliquo modo, vel proprius loquendo, est removens id, quod posset impedire illos effectus : ergo ut sic, cadit sub providentiam totius reprobationis : nam hæc providentia complectitur non solum proprias causas reprobationis, sed etiam omne id ex quo sequi potest aliquo modo reprobatio.

5. *Impugnatur hæc sententia.* — Hæc vero sententia habet specialem difficultatem in prima permissione, quæ in homine nullam supponit culpam, nam illa non potest habere rationem pœnæ, nec pertinere ullo modo ad vin-

dicativam justitiam, sed reprobatio tota pertinet ad hanc justitiam ut diximus: ergo illa permissio nullo modo potest pertinere ad reprobationem. Et confirmatur maxime in prima permissione peccati humanæ naturæ, nam illa communis fuit reprobis et prædestinatis: sicut etiam peccatum illud ex se æque omnibus nocuit, ergo non potuit permissio illa esse effectus reprobationis.

6. *Secunda sententia.*— Propter hæc est secunda sententia, quæ distinguit inter primam permissionem et subsequentes: et de illa fatetur non esse effectum reprobationis propter rationes factas; de cæteris autem affirmat. Quia secunda permissio (et sic de aliis) jam supponuit culpam ex parte hominis, unde potest esse pœna prioris peccati, juxta illud ad Rom. 2: *propter quod tradidit illos Deus in reprobum sensum:* ergo potest esse effectus reprobationis. Et confirmatur, nam talis permissio incipit jam pertinere ad obdurationem peccatoris: obduratio autem est effectus reprobationis, ut sumitur ex ad Rom. 9, et docet sæpe Augustinus, præsertim de Bono perseverant., cap. 14. *Sicut prædestinationis effectus* (inquit) *est gratiæ appositio, ita reprobationis æternæ quodam modo esse videtur obduratio.* Ubi notanda est illa particula, *quodam modo,* quæ ad hoc posita videtur, ut indicetur differentia. Nam prædestinatio est causa propria et per se gratiæ: reprobatio autem non sic est causa obdurationis, sed solum quia illam non impedit, quatenus est *causa non miserendi,* ut dixit idem Augustinus, lib. 1, ad Simplician., quæst. 2, illud autem *non misereri,* est permittere: ergo reprobatio est causa hujus permissionis.

7. *Hæc sententia non admittitur. — Duplex permissio peccati distinguitur.*—Hæc vero sententia imprimis non habet locum in reprobatione angelorum, in qua non fuit prima et secunda, sed unica permissio, quia propter primum peccatum damnati sunt. Deinde, non videtur habere locum in parvulis, qui propter solum peccatum originale reprobantur: nam sicut in illis est unum tantum peccatum, tantum etiam esse videtur unica permissio. At in his distingui potest duplex permissio, una cadendi vel contrahendi originale peccatum (hæc namque licet in rigore distingui possent, tamen secundum communem legem, et secluso privilegio non separantur, et ita nunc pro una illas reputo) altera ergo est permissio durandi in peccato originali usque ad mortem. Dici ergo potest, licet prior non sit reprobationis effectus, hanc posteriorem esse effectum. Sed hoc habet quidem locum quoad reprobationem negativam, ut statim dicam, non vero quoad positivam, de qua dicti auctores loquuntur. Et præterea non potest eorum sententia procedere in permissionibus illorum peccatorum, quæ integre et omnino multis reprobis in hac vita remittuntur. Nam supra dixi effectum prædestinationis necessarium esse, ut in re ipsa; et de facto conferat ad æternam beatitudinem: ergo consimili ratione, et servata proportione pertinebit ad effectum reprobationis, ut nocumentum inde resultans perpetuo duret: ac peccata quæ omnino remittuntur, non inferunt perpetuum nocumentum: ergo permissiones eorum, etiamsi sint post alias non erunt effectus reprobationis.

8. *Alii aliter distinguunt.*—Quapropter aliter distinguunt de permissione. Nam, aut peccatum inde resultans est causa æternæ damnationis vel non: si primum, illa permissio est effectus reprobationis propter priores rationes, et quia nihil illi deest ad veram rationem effectus: de posteriori autem negant propter ultimam rationem factam, sed adhuc prius membrum non videtur posse subsistere. Quia etiamsi culpa subsequens ad permissionem sit causa damnationis æternæ, nihilominus ipsa permissio non est culpa: et quamvis sit non impediens causam, tamen non ex hac intentione a Deo volita est permissio, ut tandem sequantur culpa et damnatio: diximus autem supra, de ratione effectus prædestinationis esse, ut fiat ex intentione æternæ salutis, ad quam tendit prædestinatio: ergo de ratione etiam effectus reprobationis erit, ut sit ex intentione damnationis æternæ, in qua consistit proprius et ultimus reprobationis effectus: ergo neque illa permissio potest esse effectus reprobationis positivæ.

9. *Aliter distinguendum est.* — Mihi ergo aliter distinguendum occurrit de ipsa reprobatione. Est enim reprobatio positiva, et negativa voluntaria Deo per positivum actum, quam nos supra non prædestinationem appellavimus. Primo ergo dicendum est, effectum reprobationis positivæ non incipere a permissione peccati, sed a pœna, quæ permanet in futura vita propter peccatum, vel ab alia, quæ cum illa necessario conjuncta sit. Prior pars de permissione sequitur necessario ex dictis. Nam ostendimus hanc reprobationem incipere a præscientia finalis peccati: ergo quidquid ex parte Dei antecedit hanc præscientiam, non potest esse effectus reprobationis, quia effectus non præcedit causam : sed voluntas permit-

tendi peccatum, et ipsa permissio, ut præcognita antecedit præscientiam peccati futuri, quia non potest esse peccatum, nisi prius sit permissum, ergo permissio peccati non potest esse effectus reprobationis positivæ. Et hæc ratio probat in universum de permissione omnis peccati, quia probat de permissione ultimi, et finalis peccati, ergo a fortiori de aliis. Deinde, ratio etiam supra facta apud me est efficax, quia non est effectus hujus reprobationis, nisi qui a Deo fit ex intentione jam deliberata damnandi hominem propter peccata sua, sicut dictum est (proportione servata) de prædestinatione : permissio autem peccati non procedit ex hac intentione divina, cum hæc intentio fundetur in culpa hominis, non utcumque spectata, sed ut jam desperata, et finali : ergo.

10. *In hac vita nullus est effectus reprobationis positivæ.*—Atque hinc intelligitur, in hac vita nullum esse effectum hujus reprobationis positivæ, sed ejus effectus incipere in futura vita statim, ac homo incipit puniri, seu tradi tortoribus, ut puniatur. Hoc attingitur in secunda parte assertionis. Et confirmatur, quia post prædictam finalis peccati præscientiam, sequitur divinum judicium contra hujusmodi reum, seu peccatorem, et deinde voluntas puniendi illum : sed ante hanc voluntatem non incipiunt effectus hujus reprobationis : ergo incipiunt ab illa. At ex hac voluntate per se tantum sequitur pœna alterius vitæ quæ est pure vindicativa. Nam pœnæ hujus vitæ, quantum est ex parte Dei, medicinales esse possunt; si homo velit converti : ergo sola pœna alterius vitæ est reprobationis effectus.

11. Solum potest ab hac regula excipi ipsa mors in tali statu, quæ mors in hac vita contingit, et solet esse pœna præcedentium peccatorum. Propter quam ego addidi ultimam partem assertionis, quia hæc pœna ita est conjuncta cum æterna, ut quasi eadem cum illa connumerari possit. Oportet tamen advertere, hujusmodi mortem aliquando evenire ex speciali ordinatione, et causalitate Dei, ut, verbi gratia, in Dathan et Abiron, et tunc talis pœna est propriissime effectus reprobationis positivæ : nam ante illam prævisam intelligimus Deum decrevisse damnare hunc hominem propter talia peccata, et ad hoc ordinasse illam mortem : quod est veluti tradere hominem adhuc viventem in manibus inimici, et tortoris. Regulariter autem non ita fit, sed mors in tali statu provenit ex generalibus causis, permittente Deo. Et tunc non antecedit ad talem permissionem præscientia absoluta finalis peccati ut sic : quia per ipsam mortem fit illud peccatum finale : unde solum antecedit conditionata præscientia, qua Deus prænovit, peccatum illud esse futurum finale, si permittat, et non impediat talem mortem hominis : et ideo tunc illa mors, seu pœna non est proprie effectus reprobationis positivæ, quia ante illam mortem permissam, et prævisam, ut absolute futuram, nondum intelligitur sententia, nec decretum damnandi talem hominem.

12. *Permissio peccati, est effectus reprobationis negativæ.—In permissione peccati duo includuntur.*—Secundo dicendum est, permissionem peccati specialis, et proprii hominis reprobi esse effectum reprobationis negativæ, seu non prædestinationis. In hoc sensu intelligo sententiam divi Thomæ, et aliorum. Ut autem intelligatur, et probetur, advertendum est in permissione peccati duo includi, unum est positivum, scilicet concursus, quem Deus vult dare voluntati ad efficiendum actum peccati, si velit : et quoad hoc nunquam permissio dicitur proprie effectus alicujus reprobationis, quia est effectus communis providentiæ, quam Deus ut prima causa, et universalis gubernator quodammodo debet causis secundis. Item patet, quia illa non est effectus reprobationis positivæ, ut ostensum est : neque etiam negativæ, quia ex negatione per se non sequitur aliquid positivum.

13. *Duplex voluntas Dei consideratur.* — Secundo est in permissione peccati negatio auxilii, quod Deus videt fore congruum ad impediendum tale peccatum, si vellet illud dare et nihilominus non vult : vel potius vult non dare. Ubi rursus potest duplex voluntas Dei considerari. Una est, quæ proxime, et immediate respicit ipsam permissionem, seu negationem auxilii tanquam objectum : et in hac constat, talem negationem esse effectum talis voluntatis, eo modo quo negatio potest habere causam, non per influxum positivum, sed per subtractionem influxus. Et hoc satis esset ad probationem conclusionis : quia illa voluntas non dandi tale auxilium pertinet ad reprobationem negativam, ut supra declaratum est : ergo si permissio quoad hoc est effectus hujus voluntatis, est etiam effectus reprobationis negativæ. Altera voluntas est magis remota, scilicet voluntas non præeligendi hunc hominem ad gloriam, et de hac posset esse major dubitatio, an hæc causalis sit vera : *Deus permittit hunc peccare, quia non elegit illum ad gloriam.* Nam cum illa prior negatio non sit in-

tentio finis, sed potius negatio intentionis, non videtur habere causalitatem aliquam in posteriorem negationem.

14. Nihilominus divus Augustinus sæpe loquitur illo modo, ut videre libet de Bono perseverantiæ, c. 14, ubi dicit, reprobo non dari vocationem efficacem, *quia non fuit altiori modo a massa perditionis discretus*. Et est probabile, quia hic modus causalitatis non est positivus, sed negativus, eo scilicet modo, quo negatio est causa negationis, quando affirmatio est causa affirmationis: ita vero est in præsenti. Nam electio ad finem est ratio dandi media efficacia, seu infallibilia ad illum : ergo negatio illius electionis erit suo modo ratio non dandi media, quæ cognoscuntur congrua, et infallibilia ad illum finem consequendum : neque in hoc superest nova difficultas.

15. Dixi autem, hoc intelligendum esse de permissione speciali, et propria reprobi, propterea, quæ tacta sunt inter referendas alias sententias. Nam permissio communis originalis peccati seu peccati Adæ, non potest vere attribui reprobationi alicujus : et aliæ etiam esse possunt ex communi providentia, maxime quando peccata, quæ fiunt positis talibus permissionibus, nihil de facto conferunt ad effectum reprobationis : nam quoad hæc recte procedebant rationes factæ contra secundam sententiam.

CAPUT VIII.

UTRUM REPROBATIO TOLLAT ALIQUO MODO REPROBI LIBERTATEM.

1. *In hac quæstione de solis adultis habetur sermo.*—Quæstio habet tantum locum in adultis, ut per se constat, quia parvuli non sunt capaces libertatis. Et quantum ad rem attinet, nullam habet difficultatem, suppositis quæ diximus. Aut enim agimus de libertate quoad potestatem operandi bonum, vel quoad potestatem vitandi malum, aut etiam committendi illud, vel omittendi necessarium bonum. De potestate committendi malum, vel non operandi bonum, nulla est disputatio : nam hujusmodi actus sine dubio reperiuntur in reprobis : ergo et potestas ad illos. Unde potius quæri potest, quomodo quoad hos actus non sit necessitas.

2. Igitur quoad aliam potestatem operandi bonum et cavendi malum, quod non sit ablata per reprobationem positivam, probatur aperte ex dictis : quia hæc reprobatio supponit malum usum illius potestatis, quia supponit culpam prævisam : ergo impossibile est, ut tollat potestatem ad talem usum, alias se ipsam destrueret. Item quoad hoc eadem ratio est de hac reprobatione et de præscientia Dei, quia hæc reprobatio supponit præscientiam absolutam futuri eventus : præscientia autem non tollit libertatem vel potestatem ullam, quia supponit effectum futurum et illum videt, sicut futurus est. Ergo similiter, etc. Denique hæc reprobatio non habet in hac vita aliquem effectum in ipso homine in ordine ad actus humanos ejus, ut supra ostensum est : ergo non potest dare vel auferre potestatem, neque immutare liberum modum operandi in hac vita.

3. Idem facile potest demonstrari de reprobatione negativa, seu negatione prædestinationis : quia propter illam non privatur homo auxilio sufficiente ad operandum bonum, et vitandum malum, ut in præcedentibus ostensum est : ergo ex parte gratiæ non tollitur libertas ad non peccandum. Deinde, per voluntatem non eligendi vel non dandi vocationem congruam, Deus nihil positivum operatur in voluntate humana, quia volitio Dei solum est de quadam negatione : ergo ex vi illius non mutatur naturalis modus agendi voluntatis humanæ : ergo nec necessitatur, nec determinatur ad non operandum bonum, vel ad operandum malum. Manet ergo integra libertas, non obstante reprobatione. Hic vero occurrebat prolixa disputatio cum his, qui docent, physicam prædestinationem voluntatis humanæ a solo Deo factam, necessariam esse ad opera peccatorum. Sed de illa controversia nihil in hoc opere tractandum duxi, videantur dicta in libro secundo de Auxiliis.

4. Cum ergo hæc, quæ ad rem spectant, vera sint, in modo loquendi superest difficultas, an absolute verum sit, esse in potestate hominis, qui damnatur, non solum non damnari, sed etiam non reprobari, imo et non carere prædestinatione. Nam pars affirmativa videtur aperte ex dictis sequi. Et, ut intelligatur difficultas, sumi debet verbum illud, *Potest*, non tantum in sensu diviso, sed etiam in composito. Quoad hoc tamen est differentia inter reprobationem affirmativam et negativam : nam in positiva supponitur absoluta præscientia futuri eventus, scilicet, perseverantiæ in peccato usque ad mortem : et consequenter etiam includitur absoluta voluntas Dei damnandi hominem : et ideo in hac reprobatione manifestum est, facta illa suppositione, non posse cum illa componi contrarium eventum. Hinc ergo fit, in sensu composito ex parte

objecti sumpto, ut supra declaravi, illas locutiones esse falsas, idque sine præjudicio libertatis : quia suppositio, quæ ponitur, est omnino consequens et nullo modo antecedens, et ita a subjecto ipso nullam tollit libertatem.

5. *Idem probatur de negativa.* — At vero in reprobatione negativa secus esse videtur, quia illa nec supponit præscientiam absolutam futuri eventus, neque etiam voluntatem absolutam damnandi hominem : ergo ex vi hujus reprobationis non repugnat, neque implicat contradictionem, quod cum illa simul ponatur, in re ipsa futura salus hominis, cum hoc nec sit contra præscientiam DEI, nec contra divinam voluntatem : ergo loquendo de hac reprobatione, admittendæ sunt omnes illæ locutiones, etiam in sensu composito, et compositionem ponendo in objecto. Quod si hoc admittatur, sequitur ulterius, in potestate hominis non prædestinati esse, facere, ut sit prædestinatus, juxta illud quod referri solet ex Augustino (sed apud illum non reperitur). *Si non est prædestinatus, fac ut prædestineris.* Est enim consecutio evidens : quia si in potestate hominis est, non esse reprobatum, ergo et esse prædestinatum positive, quia hæc duo immediate opponuntur et carentia reprobationis non tollitur, nisi ponendo prædestinationem. Consequens autem repugnat his quæ in superioribus dicta sunt. Quia si est in hominis potestate facere ut prædestinetur : ergo est in ejus voluntate, ut in simili argumentatur Augustinus, 1 Retract., cap. 21, et sæpe alias : ergo homo per voluntatem suam potest dare causam suæ prædestinationi. Ideo enim potest aliquo modo dare suæ justificationi et glorificationi causam, quia per potestatem et voluntatem suam cum auxilio divinæ gratiæ potest aliquid facere, quo justificetur et glorificetur : ergo si potest aliquid facere, quo prædestinetur, poterit esse causa suæ prædestinationis, cujus contrarium dictum est.

6. *De his locutionibus varii modi dicendi.* — De his locutionibus disputant inter se moderni theologi, et aliqui existimant, omnino negandas esse propter rationem factam, et quia dictum est a nobis, reprobationem negativam non habere causam ex parte hominis, sed pendere ex sola libera voluntate Dei : id autem, quod hujusmodi est, non est in potestate hominis constitutum. Alii vero existimant, necessarium esse admittere illas locutiones, quia alias perditio hominis non esset ultimate in ipsum resolvenda, sed in Deum, qui illum non prædestinavit, ac perinde esset non prædestinari a Deo, et reprobari, quia æque impossibilis fieret salus posita, non prædestinatione ac reprobatione positiva. Nec putant hinc sequi, posse dari causam prædestinationis totius, quia semper supponitur præveniens auxilium ex parte Dei, ut dicere possimus, esse in potestate talis hominis non carere prædestinatione. Sed solum sequitur, esse in potestate hominis facere, ut tale auxilium ad prædestinationem pertineat, et effectum ejus consequatur. Hoc autem omnino verum his auctoribus videtur, quia in potestate hominis est facere, ut illud auxilium sit efficax, quia in postestate hominis est, ut habeat effectum vel non habeat : si autem sit efficax, erit auxilium prædestinationis : ergo est in potestate hominis facere, ut tale sit.

7. Hæc posterior sententia recte et consequenter defenditur ab his auctoribus, qui præscientiam conditionatam non admittunt ; et inter eos illam maxime secutus est Catharinus. Qui consequenter asseruit, plures non præelectos, neque ex determinata intentione Dei, ita efficaciter vocatos, ut infallibiliter converterentur, de facto converti et salvari. Verumtamen hæc sententia multa supponit, quæ a nobis nullo modo probari possunt. Unum est, non dari præscientiam certam futurorum sub conditione. Aliud est, salvari de facto aliquos homines non præelectos ad gloriam ante præscientiam absolutam futurorum operum. Tertium est, non prædefinire Deum absolute et in particulari conversionem, et perseverantiam eorum, qui salvandi sunt, ante absolutam præscientiam ejus. Nisi enim hæc omnia supponantur, seu contraria ut vera recipiantur, repugnantiam involvit illa sententia ut rationes factæ ostendunt.

8. *Conclusio.* — Dico ergo, non esse in potestate hominis, cum non electione divina, seu cum non prædestinatione, aut (quod idem est) cum reprobatione negativa, actu ponere seu componere suam æternam salutem. Hæc resolutio facile constabit explicando magis fundamentum prioris opinionis, et alterius fundamento satisfaciendo. Ut ergo ratio illius sententiæ comprehendatur, est præ oculis habenda illa distinctio de reprobatione positiva et negativa. Quia non reprobari positive eodem modo est in potestate hominis, quo non condemnari, vel salvari, quia jam ostendimus, in hac materia optimum argumentum sumi ab ipsa damnatione ad reprobationem positivam, quia hæc non opponitur immediate prædestinationi, sed approbationi, seu glorifica-

tioni. At vero reprobatio negativa immediate opponitur prædestinationi, et ideo non magis potest esse in libera potestate hominis una, quam alia. Ex quo aperte sequitur, facta suppositione non prædestinationis, non posse simul cum illa componi salutem hominis, quæ solis prædestinatis contingit.

9. *Difficultati satisfit.* — Ad difficultatem autem positam respondetur, quamvis non supponatur absoluta scientia in Deo, neque etiam decretum expellendi a Regno hujusmodi personas, supponi tamen scientiam conditionatam, quæ adjuncta voluntate permittendi lapsum, seu non dandi tale auxilium, quod futurum esse congruum præscitur, transit in absolutam, et hoc satis est, ut effectus sit infallibilis. Neque inde sequitur, Deum ex se, et ex voluntate sua reprobare hujusmodi homines positiva reprobatione, sed solum sequitur, ex se non prædestinare, et velle permittere culpam, quod verum est nullumque habet inconveniens. Denique parum refert, quod sit in potestate hominis actu operari cum auxilio justificante Dei, et quod si id faciat, auxilium jam erit congruum et efficax. Nam cum Deus præviderit hominem non fuisse usurum tali potestate, simul cum illa potestate est infallibile tale auxilium non futurum congruum, nec efficax. Non est autem in hominis potestate facere, ut Deus sibi præparet illud auxilium, quod novit futurum esse congruum, sed hoc omnino pendet ex libera Dei voluntate.

FINIS LIBRI QUINTI.

INDEX CAPITUM LIBRI SEXTI

DE COMPARATIONE PRÆDESTINATIONIS & REPROBATIONIS.

LIBER SEXTUS.

DE NONNULLIS COMPARATIONIBUS

INTER PRÆDESTINATOS ET REPROBOS, SEU INTER PRÆDESTINATIONEM ET REPROBATIONEM.

Postquam de prædestinatione et reprobatione sigillatim diximus, superest ad hujus operis complementum, ut illas inter se conferamus, vel personas quæ prædestinatæ, vel reprobæ determinantur, quoad aliquas nimirum conditiones, vel proprietates, quæ ad perfectiorem cognitionem supernaturalis providentiæ conducunt. In personis autem prædestinatis, et reprobis tria occurrunt, in quibus possunt comparari, videlicet dona gratiæ hujus vitæ, certitudo salutis æternæ, et numerus seu multitudo hominum utriusque ordinis. In

Prædestinatione vero, et reprobatione considerari possunt ea, in quibus convenire, et differre videntur, et quomodo ad totam supernaturalem providentiam comparentur.

CAPUT I.

UTRUM PRÆDESTINATUS SEMPER IN HAC VITA RECIPIAT MAJORA DONA GRATIÆ, QUAM REPROBUS.

1. *Dubitandi ratio.* — Ratio dubitandi est, quia dona gratiæ aut sunt gratia sanctificans cum habitibus infusis, aut actus virtutum pertinentes ad gratiam cooperantem, vel vocationes, et auxilia gratiæ operantis. In his autem omnibus interdum videntur excedere reprobi prædestinatos. Primum patet, quia interdum reprobus consequitur in hac vita majorem sanctitatem pro aliquo tempore, quam prædestinatus in tota vita. Quod patebit facile conferendo adultum aliquo tempore vitæ sancte operantem, et postea in peccato morientem, cum infante baptizato, et cum sola gratia baptismali mortuo. Unde idem est evidens de actibus bonis : nam interdum aliquis salvatur cum una tantum contritione, vel attritione, alii vero damnantur, quia sæpius, et multos vitæ tempore insignes actus virtutum operati sunt. Ex quo etiam constat, idem dicendum esse de auxiliis operantis gratiæ : tum quia illi actus ab hujusmodi auxiliis procedunt : tum etiam quia reprobi interdum efficaciter vocantur ad statum perfectionis, verbi gratia, ad quem prædestinatus non vocatur : ergo, etc. Propter quod hanc partem absolute affirmare videntur Sotus, 1, de Nat. et Grat., cap. 16, Vega, lib. 6, in Tridentin., cap. 9. Et maxime hoc sentiunt, qui putant dari causam prædestinationis, vel aliquos non præelectos salvari, præcipue illi, qui simul negant conditionatam præscientiam, et physicam prædeterminationem non admittunt.

2. *In contrarium ratio.* — In contrarium vero est, quia prima ratio in ordine executionis, propter quam hic salvatur, et non ille, est, quia DEUS huic præstare voluit specialem misericordiam, et non alteri, juxta illud : *Cujus vult miseretur, et quem vult, indurat,* ad Rom. 9. Hæc autem misericordia consistit in collatione alicujus specialis gratiæ, obduratio vero in negatione similis gratiæ, ut docuit Augustinus 1, ad Simplicianum, quæstione secunda. Ergo prædestinatus, et reprobus semper sunt ita impares, ut prædestinatus excedat in speciali dono gratiæ. Hic autem excessus in duobus consistere videtur. Unum est, quia prædestinati voluntas quodam speciali modo præparatur quo non præparatur voluntas reprobi, ut late Augustinus de Prædestinat. Sanctor., cap. 6, 8, 10 et 16, et sæpe alias. Prosper, libro secundo, de Vocatione Gentium, c. 8, alias 23, et ad Genuenses, responsione 3, et ad Gallos, responsione 5. Idem sentit Gregorius, homil. 30, in Evangelia. Aliud est perseverantiæ donum, quod prædestinato datur, non vero reprobo : est autem illud speciale donum gratiæ, ut late Augustinus, toto libro de Bono persever. Et docuit Innocentius, 1, Epist. 91, inter Epistolas Augustini, et Cœlestinus, Epist. ad Episcopos Galliæ, cap. 7, et tandem Concilium Tridentinum, sess. 6. Propter quæ alii moderni theologi partem hanc etiam esse censent.

3. Ut veram resolutionem hujus quæstionis breviter tradamus, oportet distinguere ea, quæ per se, ac necessario sequuntur ex prædestinatione, ab iis, quæ sunt quodammodo per accidens, quatenus non sequuntur ex ratione prædestinationis ut sic. Quia nimirum, licet ex hac, vel illa prædestinatione magis, vel minus perfecta sequi possint, per se tamen ad prædestinationem ut sic necessaria non sunt. Prioris generis sunt justificatio aliqua (sub qua comprehendo aliam vocationem efficacem, quatenus ad justitiam fuerit necessaria) et perseverantia usque ad mortem in justitia : nam hæc duo sufficiunt, ut prædestinatio compleatur. Posterioris generis sunt abundantiora dona gratiæ, sive habitualis, sive actualis, quia sine his potest prædestinatus salvari, nisi fuerit adeo excellens terminus prædestinationis ejus, ut his omnibus indigeat. Comparatio ergo ut sit doctrinalis, et possit sub scientiam cadere, debet fieri in his, quæ sunt per se, nam in his, quæ sunt per accidens, potest esse magna varietas.

4. *Prima conclusio.* — Unde imprimis dicendum est, in posterioribus donis gratiæ posse reprobum superare multos prædestinatos. Hoc probat discursus primo loco in ratione dubitandi positus. Et præterea probatur inductione. Nam Lucifer in majori gratia creatus fuit, quam ullus sanctorum angelorum. In hominibus etiam est per se clarum. Ratio vero est jam tacta, quia cum illa dona non sint necessaria in illa abundantia, et perfectione ad prædestinationem ut sic, non est necesse dari omnibus prædestinatis : et cum alias sola non sufficiant ad salutem æternam sine perseverantia, possunt pro Dei arbitrio communicari

reprobis : nam licet illi absolute, et simpliciter prædestinati non sint, possunt tamen esse præordinati, et præfiniti ad aliquem gradum gratiæ in hac vita obtinendum : nihil ergo impedit, quominus in his beneficiis aliquando reprobus superet prædestinatum.

5. *Secunda conclusio.*—Secundo dicendum, prædestinatum semper recipere aliquod donum gratiæ, quod non communicatur reprobo, ratione cujus cætera dona, etiamsi in entitate sua vel non majora, vel etiam minora esse videantur, in ordine ad consequendam salutem, sunt efficaciora, atque adeo in ratione gratiæ, et beneficii majora. Hanc assertionem probant rationes posteriori loco propositæ. Et explicatur præterea breviter. Nam imprimis prædestinatus perseverat usque ad mortem in gratia, et non reprobus : hoc autem speciale DEI donum est, ut est certum, et breviter probatum jam est. Est autem advertendum, ex hoc non sequi, prædestinatum necessario excedere in aliquo dono intrinseco, quod illi inhæreat : nam hoc non est semper necessarium ad perseverandum, ultra communem gratiam justificantem : sed sufficit specialis providentia Dei, vel auferentis occasiones pravas, et impedimenta salutis, vel ordinantis, quovis modo, ut mors in bono statu homini contingat, juxta illud : *Raptus est ne malitia mutaret intellectum ejus.* Atque ita salvatur parvulus cum sola gratia baptismali, et recipit donum perseverantiæ, non per novum intrinsecum donum illi inhærens, quia nec esse potest habitus, vel intentio ejus, ut per se notum est, nec actualis motio, quia parvulus non est capax ejus, nec illa indiget; erit ergo specialis DEI providentia circa mortem ejus, quæ de facto magis illi prodest ad æternam salutem consequendam, quam prosint alicui adulto multa bona opera, et magnum gratiæ augmentum, in quo tandem non perseverat. Eademque differentia inter adultos facile considerari potest.

6. Secundo spectat ad hoc discrimen aliqua vocatio speciali modo efficax, quæ prædestinato datur, et non reprobo, de qua sæpe loquitur Augustinus, in citatis, et in aliis locis, et eam vocat *altam,* atque *secretam.* Ejusque illustre exemplum in angelis invenitur : nam in primo instanti creationis omnes receperunt vocationem congruam, ut se disponerent ad primam justitiam : in secundo vero, in quo perfecte deliberaturi erant, ut viam suam consummarent, prædestinatis data est vocatio efficax, aliis vero non est data : et ex differentia in hoc dono orta est etiam differentia in æterna salute. Inter homines etiam hoc considerare licet, maxime in duobus jam morti vicinis, et existentibus in peccato mortali, nam uni aliquando datur vocatio efficax ad pœnitentiam, alteri non datur, et statim ambo moriuntur. Est ergo necessaria hæc diversitas, quia actualis conversio (juxta veram doctrinam), non fit sine vocatione efficaci.

7. *Quæstio.*— Hic autem occurrebat quæstio, an necessarium sit in his eventibus, prædestinatum excedere reprobum in aliquo majori auxilio gratiæ intrinseco, vel saltem in aliqua majori providentia, qua tollantur impedimenta conversionis, ita ut simpliciter verum sit dicere, prædestinatum in ea occasione recipere majus auxilium. Sed quia rem hanc ex professo tractavi, libro tertio de Auxiliis, capitibus 20 et 21. Respondeo distinguendo de auxilio actuali concomitante et per modum concursus, seu actualis influxus et de auxilio præveniente, seu per modum principii. Nam de priori dicendum est, semper prædestinatum excedere in aliquo hujusmodi auxilio, quando cætera æqualia sunt, quia semper excedit in aliqua conversione, vel bona dispositione ultima, quæ non habetur sine hoc auxilio, neque hoc auxilium datur sine illa. At vero de alio præveniente auxilio id non est per se necessarium, quia si tale majus auxilium esset necessarium per se et ex parte principii ad actualem conversionem, qui illud non haberet, non acciperet sufficiens auxilium ad conversionem, quia deest illi aliquid, quod per se necessarium est et non est in potestate ejus, cum ad gratiam vocationis pertinere dicatur. Item quia, vel ille, qui recipit majus auxilium, potest nihilominus non converti, vel non potest. Secundum dici non potest, juxta Concilium Tridentinum, sess. 6, can. 4, quia talis præmotio tolleret libertatem, est enim antecedens. Si vero dicatur primum : ergo cum illo eodem auxilio stat unum converti et non alium : non ergo requiritur majus in eo qui convertitur.

7. Nihilominus tamen, ut in ultima parte conclusionis insinuavi, tale auxilium in eo, qui convertitur, habet rationem majoris beneficii, majorisque gratiæ. Sunt enim hæc duo valde diversa, esse majus auxilium et esse majus beneficium. Nam majus auxilium significat, esse majus principium et potentius ad operandum, quod non semper habet vocatio congrua, ut ostendi. At majus beneficium solum dicit, quod tale auxilium detur ex majori dilectione Dei et ideo conferatur in ea opportunitate et tempore, quod Deus prænovit fore accommoda-

tum, ut in illo infallibiliter habeat effectum: in hoc excedit prædestinatus reprobum quantum ad illam vocationem, ex qua saltem pendet ultima salus.

CAPUT II.

QUOMODO NUMERUS PRÆDESTINATORUM ET REPROBORUM CERTUS SIT.

1. Supponimus utrumque numerum esse certum. Nam de Prædestinatis ait Paulus 2, ad Timoth. 2: *Firmum fundamentum Dei stat, novit Dominus, qui sunt ejus;* et Ecclesia in quadam oratione dicit: *Deus, cui soli cognitus est numerus electorum in æterna felicitate locandus.* Eademque ratio est de numero reproborum, quia scientia Dei est æterna, sive bona, sive mala, quæ in tempore eventura sunt, illi sunt ab æterno certa. Unde in hoc non potest esse dissensio inter Catholicos, quamvis aliqui oppositum tribuant Catherino et Massiliensibus. Sed illi in alio sensu locuti sunt, ut constabit.

2. Potest vero objici, quia prædestinatio et reprobatio non est certa et infallibilis: ergo nec numerus potest esse certus. Antecedens patet, quia quod est infallibile, est inevitabile, quod inevitabile necessarium, sed hæc non possunt tribui prædestinationi vel reprobationi: ergo neque illud. Hoc solum propono ad explicandos terminos. Nam *certum* et *infallibile* connotant habitudinem ad scientiam: et ideo simpliciter et sine distinctione tribui possunt, et debent prædestinationi, et numero prædestinatorum, *inevitabile* autem et *necessarium* dicunt habitudinem ad causalitatem et effectum, et ideo non sunt admittenda sine distinctione sensus compositi et divisi, in sensu declarato in superioribus. Unde id, quod est certum, non semper est simpliciter inevitabile in ordine ad suam causam proximam, sed solum ex suppositione, quod jam sit causa prævisa hoc faciens, quæ est illa suppositio, de qua dixit Aristoteles: *Quod est, quando est, necesse est, esse.*

3. *Dubium.—Prima opinio.*—Hoc ergo posito, dubitant theologi de modo hujus certitudinis. In quo Catherinus distinxit inter numerum prædestinatorum et salvandorum, et de priori dixit, esse certum in decreto voluntatis divinæ: imo et esse necessarium, ut supra vidimus: de posteriori autem dixit non esse certum in voluntate Dei, sed in sola præscientia omnium actionum humanarum, a principio vitæ usque ad finem. In qua sententia videntur fuisse Massilienses, ut colligitur ex Epistola Hilarii ad Augustinum, in illis verbis: *Illud pariter non accipiunt, ut eligendorum, recipiendorumque esse definitum numerum velint,* scilicet, in decreto voluntatis Dei, ut Augustinus docebat. Unde a fortiori idem dicunt hi auctores de numero reproborum.

4. *Impugnatur hæc opinio.*—Hæc vero opinio supponit imprimis malam divisionem in numerum salvandorum et prædestinatorum, contra quam supra ostendi, omnes salvandos esse prædestinatos. Deinde supponit duo principia falsa. Unum est, non omnes, qui salvantur, esse præelectos: aliud est, Deum non præscire sub conditione futura contingentia, priusquam circa salutem hominum aliquid decernat: et ideo non oportet plura contra hanc sententiam dicere.

5. Alii ergo moderni acriter impugnantes hanc opinionem, in aliam extremam inciderunt, dicentes. Utrumque numerum, tam prædestinatorum, quam reproborum esse certum in decreto quodam voluntatis Dei, quod antecessit omnem præscientiam futurorum, tam absolutam, quam conditionatam. Verumtamen hæc opinio satis in superioribus impugnata est: quia neque circa reprobos Deus potuit convenienter habere tale decretum ante præscientiam absolutam, nisi velimus Deum facere auctorem totius mali, neque etiam locum habet tale decretum circa prædestinatos ante præscientiam conditionatam, nisi lædatur libertas arbitrii. Denique unusquisque juxta modum prædestinationis, quem fingit, tale etiam admittit fundamentum hujus certitudinis: et ideo necesse non est per singulas opiniones discurrere, aut impugnare illas, quia ex fundamento, id est, ex modo prædestinationis expugnandæ sunt.

6. *Prima assertio.* — Nos igitur ex modo prædestinationis, quem posuimus, consequenter dicimus, in numero prædestinatorum duo considerari posse, scilicet, ut non sit major et ut non sit minor. Dico ergo primo. Ex vi illius decreti, quo Deus eligit ad gloriam tales personas, certum est numerum prædestinatorum esse futurum in tanta multitudine et non in minori. Probatur, quia cum sit absolutum decretum, deficere non potest. Hæc vero certitudo non repugnat libertati prædestinatorum, propter scientiam conditionatam, quam supponit, ut sæpe declaravi.

7. *Secunda assertio.* —Secundo dico, quantum ad aliam partem, quod scilicet ille nume-

rus non sit futurus major, certitudo sumenda est ex alia voluntate, qua Deus statuit non eligere plures, nec præparare aliis media efficacia, quia ante hanc voluntatem in nullo principio est infallibilis negatio majoris numeri. Unde consequenter fit, ut in hac posteriori voluntate, supposita etiam conditionata præscientia et voluntate creandi tantam multitudinem angelorum, vel hominum, sit etiam certus reproborum numerus, non propter efficaciam talis voluntatis, quam positive habeat circa effectus reprobationis, vel circa culpam, quæ est causa eorum: sed propter scientiam conditionatam, cum decreto permittendi conditionem, ut supra etiam declaratum est.

8. Ex quo tandem intelligitur differentia, quam D. Thomas, hic art. 7, ponit inter numerum prædestinatorum et reproborum. Nam priorem dicit esse certum *ex singulari quadam prædefinitione divina*, ita enim et merito vocavit præelectionem DEI. Posteriorem etiam dicit non esse certum ex tali præfinitione. Quæri vero potest, an sit ex aliqua. In quo distinguendum est (cum Cajetano ibi) de reprobis, ut sint homines, vel angeli: vel ut sint reprobi. Nam priori modo numerus eorum est certus ex aliqua præfinitione Dei, id est, ex aliqua absoluta voluntate Dei : nam ille effectus talis est, ut DEUS illum facturus sit, et magna ex parte ipse solus: unde talis etiam est, ut ex se, et absolute possit eum velle. Non existimo autem, etiam in hoc esse æqualitatem inter reprobos et prædestinatos (licet oppositum censeat Cajetanus,) nam prædestinatorum numerus per se præfinitus est, reproborum autem propter bonum ipsorum prædestinatorum, ut expresse ibi docuit divus Thomas, et fuit sententia Augustini 4, contra Julianum, cap. 4 ; et ideo illa prior voluntas merito vocatur singularis præfinitio. Ut autem tales homines, vel angeli reprobi sint, non est certus eorum numerus ex præfinitione talis effectus, sed ex permissione, supposita conditionata præscientia, ut supra declaratum est. Dico autem non esse certum hunc numerum ex præfinitione talis effectus, nam si quis vocet præfinitionem, voluntatem, quam Deus habuit non præeligendi hos homines, nec præparandi eis auxilia congrua, etiam est certus ille numerus ex vi talis præfinitionis. Modus tamen loquendi est improprius et minime usitatus, quia cum illa voluntas non sit de effectu positivo , sed tantum de quadam negatione, ad permissionem potius pertinere censetur.

CAPUT III.

SIT NE MAJOR NUMERUS PRÆDESTINATORUM, AN REPROBORUM.

1. *Omnes qui lethali peccato e vita discedunt, sunt reprobi. — Prima collatio.* — Suppono, omnes, qui moriuntur, vel terminant vitam suam in mortali peccato, esse reprobos. Ne oporteat hic impugnare errores asserentium, vel omnes, vel aliquos damnatorum aliquando fore salvandos, et consequenter jam esse prædestinatos, ex quo non parum augeretur prædestinatorum numerus. Sed quod posuimus, est de fide : et errores illi, in materia de Purgatorio, et aliis locis ex professo impugnantur. Hoc ergo posito, plures comparationes hic fieri possunt. Prima est inter solos angelos, an plures fuerint prædestinati, quam reprobi. Ad quam theologi communiter affirmative respondent cum S. Thoma, 1 part., quæst. 63, art. 9, ad 1, quod juxta unum probabilem sensum significatur in Apocal. cum dicitur, Draconem traxisse secum tertiam partem stellarum. Rationem infra insinuabo.

2. *Secunda collatio.* — Secunda comparatio est inter homines, absolute de omnibus loquendo, qui a principio mundi usque ad finem fuerunt et futuri sunt. Et hoc modo est communis et vera sententia, numerum reproborum esse majorem. Quæ sumitur ex illo Matth. 7: *Arcta est via, quæ ducit ad vitam, pauci sunt qui intrant per eam.* Ob hanc enim causam solent in Scriptura electi *paucorum* nomine significari. Quomodo multi intelligunt illud Psalm. 17: *A paucis de terra divide eos :* et illud Eccles. 17: *De negligentia tua purga te cum paucis.* Unde 4, libro Esdræ, c. 8, dicitur: *Hoc sæculum fecit Deus propter multos, futurum autem propter paucos.* Et infra clarius: *Multi quidem creati sunt, sed pauci salvabuntur.* Qui liber licet non sit canonicus, habet tamen magnam auctoritatem. Et ibidem declaratur exemplo. *Sicut terra* (inquit) *dat multam materiam, ex qua fiant fictilia, paucam vero ex qua fiant aurum et argentum, etc.* Nam propterea fortasse in Scriptura electi dicuntur *vasa aurea*, et comparantur gemmis et lapidibus pretiosis, quia sicut hæc sunt rara, ita etiam illi.

3. Deinde quasi inductione id facile ostendi potest. Quia si consideremus statum hominum usque ad CHRISTI adventum, in eo rara erat cognitio DEI et sanctificatio. Post Christi au-

tem adventum innumeræ rationes, vel non credunt, vel etiam nondum audierunt Evangelium: et ex his, qui credunt, magna pars condemnatur, ut statim dicam: ergo pensatis omnibus, sine dubio est multo major numerus reproborum. Rationem autem reddit divus Thomas, 1 part., quæst. 23, art. 7 et 1, 2, q. 71, art. 2, ad 3. Primo ex conditione humanæ naturæ quæ composita est ex appetitibus quodammodo contrariis, et objecta, quæ possint inclinare ad malum, sunt magis familiaria et proportionata. Ad quod accedit deordinatio relicta a peccato originali: propter quod supra dicebamus, originale peccatum esse causam aliquo modo, vel occasionem reprobationis multorum hominum. Deinde sumi potest ratio ex altitudine et excellentia finis, ad quem consequendum homo ordinatur per media, quæ multum etiam excedunt vires hominis, præsertim lapsi. Quæ rationes sunt optimæ ex parte hominis: tamen ex parte Dei profundum est hoc consilium sapientiæ ejus, neque aliud dicere possumus, nisi per hoc ostendere voluisse Deum excellentiam gratiæ suæ in electis, ut Paulus significavit.

4. *Tertia collatio.—Prima sententia.*—Tertia comparatio est inter homines fideles, seu Christianos, an plures salventur, quam damnentur, vel e converso. In qua re sunt diversæ sententiæ. Quidam pie credunt plures salvari ex his: quod tenuit Sylvester in Rosa aurea, circa Dominicam Septuagesimæ, in fine. Et solet ad hoc afferri parabcla Matthæi 21. Ubi in convivio Patrisfamilias unus tantum inventus est carens veste nuptiali, Matth. autem 21, ex decem virginibus quinque fuerunt fatuæ et quinque prudentes. Congruentia vero esse potest, quia ex Christianis plures moriuntur, receptis Sacramentis, quorum virtute facile justificantur: ergo verisimile est plures ex his salvari.

5. *Posterior verior.* — Contraria sententia communior est, nimirum, ex Christianis plures esse reprobos, quam prædestinatos. Quod aperte affirmat D. Gregorius, hom. 19, in Evang., et Augustinus, lib. 3, contra Cresconium, cap. 66, et lib. 4, c. 53, ita exponens parabolam de tritico et palea. Nam per arcem (ut ait) significatur Ecclesia, et per paleam significantur reprobi: constat autem majorem esse multitudinem paleæ, quam tritici. Idem sentit Chrysostomus, hom. 40, ad populum, et 65, in Matth. Glossa et expositores communiter, circa illa verba Matth. 12 et 22: *Multi sunt vocati, pauci vero electi:* et circa parabolam de semente, cujus tantum quarta pars fructum attulit. Luc 8. Denique Cajetanus exponens dictam parabolam de Virginibus, dicit, etiam ex illis, qui in Ecclesia mediocriter vivunt, et aliquam curam habent conscientiæ suæ, dimidiam partem damnari: quod valde rigorosum est. Rationes, seu signa hujus excessus sumuntur ipsa experientia, et usu quotidiano et propensione ad pravos mores. Nam sine dubio plures ex Christianis male vivunt, et raro perseverant in statu gratiæ, et verisimile valde est ita mori, sicut vivunt.

6. Res quidem dubia est. Mihi autem videtur distinctione utendum. Possumus etiam Christianorum nomine intelligere omnes illos, qui nomine CHRISTI gloriantur, profitenturque se in illum credere, cum tamen inter eos multi sint hæretici et apostatæ, ac schismatici. Et loquendo in hac generalitate probabile mihi est, majorem esse numerum reproborum: et hoc modo intelligo omnia, quæ in secunda opinione afferuntur. Confirmarique potest, quia hæretici et apostatæ semper fuerunt in magno numero, quia adjuncto numero impiorum fidelium male morientium, plane excedit numerum sancte morientium. At si per Christianos intelligamus solos illos, qui intra Ecclesiam Catholicam moriuntur, verisimilius mihi est plures illorum salvari, in lege gratiæ. Ratio est, quia imprimis ex his, qui moriuntur ante adultam ætatem, maxima multitudo decedit cum Baptismo: ex adultis vero, licet major pars hominum sæpius moraliter peccet, tamen sæpius resurgunt, et ita cadendo et resurgendo vitam transigunt. Tandem vero in fine pauci sunt, qui per Sacramenta non præparentur ad mortem et de peccatis doleant, saltem per attritionem: hoc autem sufficit, ut in eo tempore justificentur. Et postquam justificantur, facile solent illo parvo tempore perseverare sine novo peccato mortali: ergo pensatis omnibus, verisimile est plures ex his Christianis salvari.

7. *Quarta comparatio.*—Quarta comparatio fieri potest inter totum numerum reproborum et prædestinatorum, prout ex angelis et hominibus constat. Item fieri potest angelorum ad homines, sive inter reprobos inter se, sive inter Prædestinatos. Totam vero hanc comparationem existimo nobis esse ignotam, quia neque in Scriptura, neque in Patribus aliquod principium habet et conjecturæ non possunt esse nisi infirmæ. Totumque pendet ex illa quæstione, an numerus angelorum, quem Deus creavit, sit major, vel minor, quam totus nu-

merus hominum multiplicandus usque ad diem judicii. In qua ego nihil certum neque satis probabile affirmare possum: tractari vero solet in materia de angelis, et ideo illam omitto.

CAPUT IV.

QUOMODO RATIO DIVINÆ PROVIDENTIÆ SUPERNATURALIS EX PRÆDESTINATIONE ET REPROBATIONE COMPLEATUR.

1. In hoc capitulo ad brevem summam redigam, quæ in discursu hujus operis dicta sunt, totamque rationem supernaturalis providentiæ circa intellectuales creaturas ante oculos proponam, et obiter insinuabo nonnulla alia, in quibus prædestinatio et reprobatio conveniunt aut differunt. Principio autem supponendum est, hanc rationem providentiæ non intelligi in Deo, donec aliquod decretum liberum habere intelligatur: quia providentia dicit habitudinem ad futuros effectus, qui liberi sunt et consequenter a Dei voluntate, ejusque decreto libero veniunt: Ergo non incipit providentia, donec DEUS aliquod decretum liberum habere intelligatur.

2. *Providentia divina supponit perfectam scientiam rerum omnium possibilium.*—Deinde statuendum est, divinam providentiam supponere perfectam scientiam rerum omnium possibilium, quia voluntas supponit cognitionem: cum ergo providentia vel includat, vel supponat liberum voluntatis decretum circa creaturas, necesse est ut earum scientiam et cognitionem supponat, ergo saltem supponit scientiam simplicis intelligentiæ rerum possibilium, nam hæc maxime necessaria est, et prima omnium, quas Deus de creaturis habet.

3. *Providentia Dei supponit præscientiam effectuum futurorum.* -- Addendum vero est, providentiam Dei etiam supponere præscientiam conditionatam omnium effectuum futurorum, seu qui emanaturi essent a quacumque causa, etiam libera, si cum his, vel illis circumstantiis ad operandum applicaretur. Nam hæc scientia ex infinita perfectione divini luminis intellectualis convenit Deo, et ad exactam perfectionem providentiæ ejus necessaria est, alioqui non posset ex se disponere et præfinire ea, quæ a liberis causis creatis pendent, nec posset liberum hominis arbitrium efficaciter, et ex absoluta intentione ad liberum actum in particulari movere, salva ejus libertate, quod absurdum est. Neque oportet nunc tractare de modo hujus præscientiæ, an scilicet sit in physica determinatione possibili, vel alio modo: hæc enim quæstio alterius considerationis est. Nunc vero solum supponimus id, quod a nemine negari potest, ante omne decretum liberum habere Deum in sua præscientia media, de quibus certe novit, quod si illa applicare velit, infallibiliter et efficaciter evenient tales vel tales effectus liberi: ac proinde illa media talia esse, ut libertatem non tollant, nec usum ejus impediant. An vero physica prædeterminatio talis sit, alterius negotii est.

4. *Quædam signa rationis in mente Dei ponunt theologi.* —Ultimo ex dictis supponitur, ad explicandum modum divinæ prædestinationis et reprobationis recte distingui a gravioribus theologis quædam signa rationis in mente Dei. Nam, licet in Deo secundum se nihil sit prius et posterius secundum rem: tamen in objectis ipsis invenitur aliquis ordo, ratione cujus, sicut in Deo distinguimus plures actus secundum rationem nostram, ita etiam unum concipimus ut priorem alio. Ut, verbi gratia, quia creatura prius, magisque necessario est possibilis, quam futura, ideo prior intelligitur esse scientia simplicis intelligentiæ, quam voluntas, vel scientia rei futuræ. Item, quia voluntas non fertur nisi in rem cognitam, scientia rei censetur aliquo modo prior quam voluntas ejus. Ac denique, quia Deus perfectissime operatur propter finem, ideo intentio finis concipitur ratione prior quam electio mediorum, et quia præmiat propter meritum, et punit propter delictum, ideo præscientia seu judicium de merito, aut delicto antecedere intelligitur, voluntatem dandi præmium, aut pœnam Et ita loquitur passim Augustinus, præsertim, q. 2, ad Simplicianum, et toto libro de prædestinatione Sanctor., et Prosper in epistola ad eumdem Augustinum.

5. *Duplex ordo distinguendi; alter intentionis, alter executionis in Deo ponitur.* —Ex quo tandem colligimus et supponimus in divina voluntate duplicem habitudinem seu ordinem distinguendum esse: alter est intentionis et alter executionis. Nam in his quæ inter se subordinantur tanquam finis et media, finis est intentione prior et executione posterior, et media ipsa inter se etiam subordinantur: unde illud, quod proximius operatur ad consecutionem, est etiam intentione prius et executione posterius, quam medium remotius. Quia ergo Deus perfectissimo modo operatur propter finem, ideo ante voluntatem, qua exequitur media, intelligitur præintendere finem, et consequenter intentio talis finis intelligitur prior

consecutione ejus. Et quia ipsa etiam executio finis est per voluntatem Dei, ideo necesse est in ipsamet divina voluntate intendentem voluntatem ab exequente distinguere: eademque ratio est de singulis mediis, ut inter se observant similem subordinationem: atque ita fit, ut series intentionis distincta sit a serie executionis et ratione prior. Quod maxime ad intelligendam prædestinationem necesse est observare: quia prædestinationis ratio potissime ad ordinem intentionis spectat: nam ex prædestinatione oritur talis mediorum executio, quæ finis consecutionem infallibiliter habeat adjunctam.

6. *Prima conclusio.* — His positis, asserimus primo, divinam prædestinationem initium sumpsisse ab efficaci intentione Dei, qua statuit tot ac tales homines vel angelos ad beatitudinis præmium et hæreditatem, in tali perfectione seu gradu et ordine infallibiliter obtinendum ordinare seu destinare. Quod enim Deus hunc finem intenderit, ex dictis constat, quia propter illum voluit eis conferre media. Quod autem illa intentio absoluta et efficax fuerit, ostendit et declarat satis modus providentiæ circa prædestinatos, quia efficax est et specialis dilectionis circa illos: intentio autem est proportionata electioni mediorum, quia est fundamentum seu ratio illius. Atque hunc actum voluntatis Dei vocat Paulus ad Rom., 8 cap.: *Propositum Dei, secundum quod vocantur illi sancti, quibus omnia cooperantur in bonum.* Eumdem actum vocat dilectionem Dei, quia *Jacob dilexit,* ad Roman. 9. Eumdem denique vocat electionem, qua *elegit nos in Christo, ut essemus sancti et immaculati in conspectu ejus in charitate:* ad Ephes. 1. Unde omnes prædestinati, seu omnes qui salvandi sunt, quasi per antonomasiam vocantur in Scriptura, *Electi* qui perire non possunt, ut sumitur ex Matth., 25, et expendit Augustinus, de Correptione et Gratia, cap. 7 et sequentibus, de prædestinatione Sanctorum, capite decimo, de Bono perseverantiæ, capite decimo-quarto.

7. *Deus angelis et hominibus dilectis media gratiæ contulit, quæ noverat esse in eis efficacia.* —Secundo, ex hac intentione voluit Deus omnibus et singulis angelis et hominibus sic dilectis ea media gratiæ conferre, quæ per scientiam conditionatam prænoverat futura esse in eis efficacia, seu infallibiliter habitura effectum intentum, si eis darentur. Quilibet enim sapiens gubernator, seu prudens artifex, vel agens a proposito, ita operatur: multo ergo magis Deus, cujus intentio et voluntas absoluta frustrari non potest. Et inde nascitur vulgaris illa providentia circa prædestinatos, quam Christus significavit, cum dixit: *Nemo rapiet eas de manu mea,* et cum dixit: *Ut in errorem inducantur, si fieri possit, etiam electi.* Et, *propter electos breviabuntur dies illi:* et similia sunt multa in Scriptura. Et ex effectibus divinæ gratiæ attente consideratis hoc fere potest experimento cognosci.

8. Unde etiam intelligitur, in ipsamet universali rerum procreatione, dispositione et gubernatione eam seriem et modum elegisse Deum, quæ aptissima et convenientissima esset ad infallibilem consecutionem finis intenti, circa salutem ultimam electorum. Sic enim Patres sæpe dicunt, omnia esse propter electos, sicut Paulus aiebat: *Se omnia sustinere propter electos, ut et ipsi salutem consequantur.* Qui etiam 1, ad Corint. 3, propterea dixisse videtur, *Omnia esse prædestinatorum seu electorum,* vel eorum qui justitiam assequuntur, et in ea perseverant, quia ad hunc finem omnia sunt a Deo creata et disposita. Cum ergo Deus per scientiam simplicis intelligentiæ præcognosceret varios et innumeros modos, quibus posset res hujus universi disponere et gubernare, hunc eligit, quem saluti electorum vidit esse aptissimum. Et in eo non tantum causas extrinsecas et universales in suo ordine sufficientes disposuit, sed etiam in particulari elegit et statuit modum applicandi hujusmodi causas unicuique electo, per auxilia tam interna quam externa, quæ prænovit infallibiliter habitura effectum. Atque ita consummavit omnium electorum prædestinationem, cujus executio in tempore incipit a vocatione unicuique proportionata, ad quam sequitur justificatio et fructus ejus, qui sunt bona merita, cum perseverantiæ dono usque ad consecutionem gloriæ. Quæ omnia singulis distribuuntur juxta propositum electionis Dei, si primariam radicem et intentionem spectemus, quamvis in re ipsa et in ordine executionis, post primam vocationem cætera frequentius dentur juxta uniuscujusque dispositionem ex priori gratia conceptam.

9. *Tertia conclusio.* — *Deus ad beatitudinem non solum angelos et homines, sed plures etiam alios qui beatitudinem non consequuntur procreavit.* — Tertio non solum statuit Deus ad certitudinem procreare eos angelos, vel homines, quos efficaciter dilexit et præelegit, sed etiam plures alios, qui de facto æternam beatitudinem non consequuntur. Circa quos ita se gessit Deus, ut eos etiam in quodam primo signo rationis, vero ac proprio actu intentio-

nis voluerit ad beatitudinem consequendam procreare et ordinare. Nam certum est, Deum ex se velle omnes salvari, ac proinde omnes homines esse ad gratiam et gloriam ordinatos, nullumque procreatum esse, ut solis naturalibus bonis, aut beatitudine frueretur. Hæc ergo ordinatio ad supernaturalem finem ex prædicta voluntate præcessit, quæ proinde necessario esse debet verus, ac proprius actus voluntatis Dei. Non est tamen omnino absolutus et efficax, quia non simpliciter statuit Deus tales homines beare, alioqui ita fieret, sed solum id voluit cum hac limitatione et conditione, scilicet, quantum ex parte sua necessarium est, seu nisi homines ipsi, vel angeli impedimentum ponerent.

10. *Talis actus in ordine ad ipsum.* — *Deum est absolutus.* — Quocirca licet talis actus non fuerit simpliciter et omnibus modis absolutus, et efficax in ordine ad finem secundum se spectatum, et respectu omnium causarum et conditionum, a quibus illius consecutio pendere potest : nihilominus in ordine ad ipsum Deum fuit aliquo modo absolutus, quia revera ex parte sua intendit talem finem illis hominibus et consequenter ex vi illius actus dat Deus, seu offert eisdem hominibus media aliquo modo sufficientia, et ex parte Dei per se necessaria ad illum finem consequendum. Alioqui talis actus nullo modo esset vera voluntas, atque intentio talis finis : nam qui vult finem, necessario vult (proportionata voluntate) media necessaria, et ex se sufficientia ad talem finem. Unde cum Paulus dixit, *Deum velle omnes homines salvos fieri : salutis* nomine non solum beatitudinem, sed etiam justitiam, remissionem peccati et alia media comprehendit, quæ ad illum finem dicto modo necessaria sunt.

11. Quamobrem nemo etiam dubitare potest, quin talis actus voluntatis liber in Deo sit, quia est verus amor supernaturalis talium personarum : constat autem, Deum nullam personam creatam ex necessitate diligere dilectione supernaturali, etiamsi voluntatem habeat creandi illam, quia posset eam creare ad suam tantum beatitudinem naturalem, nullo modo elevando illam ad supernaturalem finem seu ordinem. Item, quia nulla necessitate cogitur Deus dare alicui supernaturalia media salutis : ergo nec necessario habet illam voluntatem, qua posita, necesse est, ut talia media conferat : fuit ergo liber ille actus voluntatis Dei.

12. *Quarta conclusio.* — *Deus in utroque statu voluit dare media sufficientia.* — Ex his ergo concluditur quarto, Deum in quodam secundo signo rationis, quod in reprobis etiam considerare possumus, voluisse illis providere media necessaria et aliquo modo sufficientia, quibus possint salutem consequi, si per eos non steterit. Hoc satis constat ex proxime dictis in præcedenti puncto. Dixi autem, aliquo modo sufficientia quia hæc media nec sunt æqualia in omnibus reprobis, nec eodem modo sufficientia, præsertim post originale peccatum. Est enim considerandum, Deum habuisse hujusmodi voluntatem, et ante prævisum originale peccatum, et illo jam præcognito, et in utroque statu voluit dare media sufficientia, licet diversa. Nam in priori, scilicet ante prævisum originale peccatum, voluit omnibus dare justitiam originalem in Adamo, si obedire voluisset : in posteriori vero statu, scilicet post prævisum humanæ naturæ lapsum, voluit in primis omnibus offerre et pro omnibus instituere generalia media, qualis sunt Christi redemptio, Baptismi et aliorum Sacramentorum institutio, et similia. Deinde voluit ex se non impedire talium mediorum applicationem, sed potius suum auxilium et cooperationem ad illam præstare, quantum in ipso esset, et juxta exigentiam causarum secundarum liberarum, vel naturalium, quatenus ad talem effectum aliquo modo concurrere, vel necessariæ esse possunt.

13. Prævidit autem Deus fore, ut in multis hominibus præsertim infantibus, talis applicatio esset impossibilis ex defectu causarum secundarum, et nihilominus illud permisit, quod facere potuit, non obstante priore voluntate, quia, ut diximus, non fuit absoluta, neque obligans Deum ad facienda miracula, vel ad mutandum ordinem causarum secundarum. In aliis autem hominibus prævidit non defuturam potestatem, sed voluntatem suscipiendi applicationem talium mediorum. In nonnullis vero prævidit non defuturam applicationem, quæ ad justificationem sufficeret; defuturam autem perseverantiam, non ex defectu divini auxilii, sed ex defectu liberæ cooperationis. Et in singulis hujusmodi defectus permisit, in quibusdam plures : in aliis pauciores, his providendo majora auxilia, illis pauciora, in omnibus quidem aliquo modo sufficientia, in nemine vero ex illis efficacia ad ultimam salutem, juxta consilium voluntatis et sapientiæ suæ. Quocirca, quamvis per conditionatam scientiam prævidérit Deus plura media et auxilia, quibus hi homines infallibiliter salvaren-

tur, sicut data fuissent, nihilominus ea dare noluit, sed solum illa, quæ juxta communem rerum ordinem prævidit fore impedienda, vel non fuisse acceptanda, et in hoc omnes reprobos fecit quodammodo æquales. Atque in hac voluntate reprobatio illa, quam negativam vocant, consummata est.

14. *Ultima decisio.* — Ultimo post hæc duo signa, quæ ad ordinem intentionis pertinent, tam circa prædestinatos, quam circa reprobos, intelligimus tertium signum spectans ad ordinem executionis et commune utrisque servata proportione. In illo ergo signo prævidit Deus singulorum prædestinatorum vocationes et illorum bonas cooperationes, dispositiones ac merita, cum perseverantia usque ad finem vitæ, et tunc tandem voluit ultimum præmium uniuscujusque meritis condignum præbere, voluntate scilicet effectiva ad extra, per quam in tempore exequitur talem effectum, ad illum applicando omnipotentiam suam et alias causas necessarias. Atque proportionali modo prævidit peccata reproborum et durationem, vel obdurationem in eis usque ad mortem, et propterea voluit eos a regno excludere, et debitis pœnis in inferno punire : in qua voluntate incepit propria reprobatio, quam positivam vocant. Posset autem facile hoc tertium signum in plura dividi, juxta varios actus intellectus et voluntatis, quos in eo cum aliquo ordine distinguimus, tamen brevitatis causa sub uno signo hæc omnia complectimur : tum quia illa divisio et distinctio per se est facilis, suppositis quæ dicta sunt : tum etiam, quia ad nullam gravem quæstionem dirimendam, aut difficultatem explicandam est nunc necessaria.

15. *Quomodo prædestinatio a reprobatione differat.—Prædestinatio solum includit totam providentiam aliquo modo.* — Ex his omnibus intelligitur primo, quo modo integra ratio divinæ ac supernaturalis providentiæ ex prædestinatione, et reprobatione coalescat. Reprobatio enim accipi potest proprie ac præcise prout dicit vel negationem alicujus boni, vel ordinationem ad malum æternæ pœnæ : et si hoc modo sumatur, non constituit cum prædestinatione adæquatam rationem supernaturalis providentiæ : quia voluntas illa antecedens, qua Deus vult homines, etiam reprobos, salvari, et dispositio mediorum, quæ ex illa oritur, ad supernaturalem providentiam pertinet : et tamen nec prædestinatio est, cum infallibilem consecutionem finis non includat, nec reprobatio, cum per se ad bonum conferendum ordinetur, et non ad malum. Igitur, ut verum sit, totam providentiam supernaturalem in prædestinatione et reprobatione contineri : necesse est, sub reprobatione complecti totam providentiam supernaturalem, quam DEUS habet circa reprobos : nam quatenus ille actus inefficax est, et permissionem peccati ac damnationis includit, et circa eamdem personam, eumdemque finem versatur, potest sub reprobatione comprehendi, quamvis impropria, nimisque ampla sit talis significatio illius nominis. Addo vero ulterius, solam prædestinationem quodammodo includere totam Dei providentiam et maxime supernaturalem : nam licet providentia directe et immediate circa plura versetur, quam prædestinatio, ut per se notum est, ac propterea dicta sit prædestinatio pars providentiæ, nihilominus mediate, et quasi in obliquo, prædestinatio totam providentiam complectitur : quia, quidquid sub providentiam cadit, ad bonum prædestinatorum ordinatur, ut supra notatum est, cum Augustino, qui sæpe dixit, ipsam etiam reprobationem, seu providentiam circa reprobos ad salutem prædestinatorum referri.

16. *Multiplex differentia inter reprobationem et prædestinationem.—Conveniunt in hoc, quoad utraque providentiam supernaturalem includit.*—Secundo colligitur ex dictis multiplex differentia inter prædestinationem et reprobationem: conveniunt enim in hoc, quod utraque spectat ad providentiam supernaturalem, quod in prædestinatione manifestum est : quia est ordinatio efficax ad finem supernaturalem per media certa et infallibilia. In reprobatione autem quatenus supponit ordinationem ad eumdum finem per media sufficientia, etiam est manifestum, directe et per se spectare ad supernaturalem providentiam: quatenus vero includit aut permissionem mali culpæ, aut ordinationem mali pœnæ, ad eumdem ordinem revocatur eo modo, quo privatio et habitus ad eumdem ordinem pertinent : nam illa permissio includit negationem alicujus gratiæ efficacis, et illa pœna potissimum consistit in privatione supernaturalis beatitudinis. Denique ad perfectam providentiam non solum requiritur præmium, sed etiam pœna : providentia autem supernaturalis in suo ordine perfecta est, et ideo utriusque ordinationem includit. Sic igitur, non solum prædestinatio, sed etiam reprobatio ad supernaturalem providentiam pertinet, diverso tamen modo. Nam prædestinatio est ex directa et primaria intentione Dei : re-

probatio vero est ex voluntate quasi secundaria, quatenus scilicet, includit ordinationem ad malum pœnæ, quod Deus non vult, nisi veluti coactus a malo culpæ, quod in homine præcedit.

17. *Potissima differentia.* — Atque hæc est differentia potissima inter prædestinationem et reprobationem, nasciturque ex propriis objectis earum. Nam prædestinatio est ad bonum, quod Deus per se, et ex se vult : reprobatio vero est ad malum, quod Deus non ex se vult, sed ab homine provocatus. Unde differentia hæc solum procedit de reprobatione propriissima et positiva, quæ includit voluntatem inferendi malum æternæ pœnæ. Nam si consideremus voluntatem Dei antecedentem, qua ordinat has creaturas ad supernaturalem finem, cum providentia sufficiente, ut possint illum consequi, etiam hæc est per se et directe ex intentione Dei : nam ex ejus benevolentia et misericordia nascitur. Quin potius etiam permissio deficiendi ab illo fine est per se ex libera voluntate et intentione Dei, quia non supponit in homine culpam, ex qua oriri possit. Quamvis enim talis permissio non pertineat ad commodum ejus personæ, cujus malum permittitur, pertinet tamen ad universalem ordinem providentiæ Dei, et ad bonum prædestinatorum ordinari potest, nullamque in se continet deformitatem : et ideo per se directe potest sub divinam voluntatem cadere.

18. *Aliud discrimen.* — Unde etiam intelligitur alia differentia, nam totius prædestinationis non potest dari causa ex parte prædestinati, tum quia incipit ab efficaci dilectione Dei, qua præelegit prædestinatum ad gloriam : tum etiam quia initium gratiæ non potest esse ex homine, sed ex Deo. Prædestinatio autem incipit mandari executioni in ipso initio, quod a congrua vocatione sumitur, et ideo non potest tota prædestinatio hominis merita supponere. At vero totius reprobationis datur causa ex parte hominis, quia initium culpæ est ex homine, et culpa prævisa est ratio ordinationis ad pœnam, in qua reprobationis ratio consistit. Hæc autem differentia procedit inter reprobationem positivam et prædestinationem, non autem habet locum in supernaturali providentia quam Deus habet circa reprobos, ordinando illos ad supernaturalem finem. Nam hæc etiam non potest habere causam ex parte hominis, quia in ordine intentionis procedit ex antecedenti dilectione Dei, et in executione habet initium ex gratia. Simili modo non habet locum differentia illa in reprobatione negativa, nam etiam hujus non potest dari causa ex parte reprobi, quia semper præcedit permissio, quæ non potest in culpa fundari.

FINIS TRACTATUS DE PRÆDESTINATIONE.



DE
SANCTISSIMO TRINITATIS MYSTERIO
LIBRI DUODECIM.

PROOEMIUM.

Cum hoc mysterium supremum omnium sit, quæ per fidem revelantur, existimandum non est, eo animo illius disputationem suscipi, ut ejus veritas demonstretur ; id enim impossibile esse, infra ostendemus : sed in regulis fidei, et divina auctoritate veritas hujus mysterii , imprimis fundanda est. Qua stabilita, et confirmato mysterio, aliquam illius congruentem rationem, vel potius declarationem investigare conabimur, et objectionibus infidelium pro viribus satisfacere. Ac tandem ea colligere, quæ Theologico more ex principiis revelatis certius, aut verisimilius elici possunt. Atque hoc modo disputarunt de hoc mysterio antiqui Patres copiosissime, ex Græcis præcipue Athanasius fere in omnibus operibus suis, et Gregorius Nazianzenus in quatuor orationibus de Theologia, et Gregorius Nyssenus, quatuor etiam orationibus de hoc mysterio, Chrysostomus, quinque orationibus de visione Isaiæ, Basilius, libro contra Eunomium, Damascenus, lib. 1, de Fide, et alii multi. Ex Latinis vero primus Tertullianus, libro contra Praxæam, deinde Hilarius, libris 12 de Trinitate, et libro de Synodis, copiose Augustinus, 15 libris de Trinitate, et sæpe alias, Fulgentius, libro ad objectiones Arianorum, Idacius Clarus contra Varimandum, Richardus de S. Vict. in libris de Trinitate. Disputarunt etiam Scholastici cum Magistro in 1, per priores 35, distinctiones, commodiori ordine, D. Thomas, cum expositoribus, 1 parte a quæstione 27 usque ad 34. Postquam enim de his, quæ pertinent ad Divinam unitatem tractavit D. Thomas, convenienti ordine consequenter Trinitatis notitiam dedit, nam ea, quæ ad unitatem spectant, et communiora sunt, et cognitu faciliora, ideoque eorum disciplina præcedere debuit, quibus cognitis, minus etiam difficile est de Trinitate disserere.

Nos vero, cum ad præsens integros in primam partem Commentarios in lucem edere non possimus, eo quod aliis gravissimis occupationibus distenti sumus, ea, quæ ad unitatem Dei pertinent, in hoc opere supponimus; ex quibus illa omnia, quæ naturali ratione investigari et attingi possunt, in nostra Metaphysica pro virili elaborare curavimus, multa etiam, quæ ad scientiam, voluntatem et providentiam Dei pertinent in aliis nostris opusculis tradidimus, de prædestinatione vero et reprobatione in præcedenti tractatu disputatum est. In præsenti ergo solum de his, quæ Deo, quatenus Trinus est, conveniunt, dicere intendimus. Et quoniam nunc Commentatoris officium non assumimus, ordinem quæstionum D. Thomæ non omnino sequemur, ne prolixiores quam cupimus, esse cogamur. Brevitati itaque consulentes etiam compendiosiori methodo utemur, doctrinæ ordinem, quem in aliis rebus tenere solemus, non prætermittentes.

Prius vero, quam disputationem inchoemus, advertendum est, cum in tota Theologia vera sit sententia Augustini, l. 10, de Civ., c. 23. *Philosophis liberum est, quibus voluerint uti verbis, nobis autem ad certam regulam loqui fas est:* in hac

materia imprimis esse necessarium, quia in nulla periculosius erratur, ut idem Augustinus ait, in principio librorum de Trinitate, ideoque in ea maxime verum habet, quod ex Hieronymo in ore omnium circumfertur : *Ex verbis inordinate prolatis incurritur hæresis.* Et ideo tam a sanctis Patribus, quam a Scholasticis non magis in explicando mysterio, quam in docendis loquendi modis elaboratum est, et unumquodque verbum, in hoc mysterio usurpandum, diligenter examinatum. Quod olim fuit necessarium, tum, quia nec mysterium, nec significationes vocum ita declaratæ erant : tum etiam, quia hæretici sub verbis ambiguis errores suos introducere curabant : nunc autem non est tam necessaria de verborum significationibus prolixa disputatio, non tamen omittemus eam, quæ opportuna visa fuerit, præsertim quando voces fuerint proprie Theologicæ, et hujus mysterii, ut sunt *Trinitas, Notio, Circuminsessio, Consubstantialis* et Græce *homousion.* Aliæ vero, quæ sunt communes Philosophis, ut *Persona, suppositum, subsistentia, relatio,* et similes supponentur a nobis ex metaphysica. Quomodo vero ad hoc mysterium applicentur, explicabimus.

INDEX CAPITUM LIBRI PRIMI

DE TRINITATE.

LIBER PRIMUS.

DE TRINITATE PERSONARUM

EARUMQUE PROCESSIONE AN IN DEO SIT.

Quamvis scientia supponat subjectum suum esse, et hæc doctrina, quatenus rationem scientiæ participat, ex fide supponat Deum esse trinum, sicut est unus: nihilominus propter hæreticorum importunitatem necessarium est theologis, veritatem hanc non tantum supponere, sed etiam per regulas fidei Catholicæ demonstrare. Tenantes igitur doctrinæ ordinem, quem promissimus, ostendemus prius Trinitatem in Deo esse. Quid autem sit, non potest in hac vita cognosci, tamen loco illius curabimus explicare mysterium, quantum fieri possit ex principiis revelatis, tam in communi de personis, quam in particulari de singulis disputando. Ex quibus facile erit, et rationes contra hoc mysterium solvere et proprietates, quas habuerit, intelligere. Causas autem non habet, cum pertineat ad subsistentiam ipsius primæ causæ. Nec etiam habet proprios effectus, quia Deus extra se nihil, ut trinus, sed ut unus operatur, ut postea etiam dicemus. In hoc autem primo libro duo conjungimus, scilicet, esse in Deo personas, et processiones divinas, quia ita inter se connexa sunt, ut unius sine alterius existentia ostendi non possit. D. Thomas autem de processionibus tractat, q. 27, de Personis vero in 29, usque ad 32, 1 p.

CAPUT I.

IN DEUM TAM NOMEN, QUAM RATIONEM PERSONÆ VERE ET PROPRIE CONVENIRE.

1. *Ratio dubitandi.* — De hac Catholica veritate posset quispiam dubitare, quia vel persona dicit perfectionem simpliciter et absque imperfectione, vel non. Si illam non dicit, non potest Deo attribui secundum proprietatem : nihil enim potest esse in Deo, quod omnino perfectum non sit: Si autem persona dicit talem perfectionem, pertinebit ad naturam et essentiam : omnis enim talis perfectio est de essentia Dei. Illud autem dici non potest, alioqui persona significabit in Deo essentiam Dei, et consequenter non poterit magis multiplicari in Deo persona, quam essentia. Ergo ratio personæ formaliter, et proprie non potest in Deo reperiri. In contrarium est totius Ecclesiæ usus et sensus.

2. *Definitio personæ.* — *Personam significare substantiam.* — Ad explicandam breviter propositam veritatem, supponenda est ratio personæ tradita a Boetio, libro de duabus naturis, et explicata a D. Thoma, 1 part., q. 29, art. 1 : *Persona est rationalis naturæ individua substantia.* Ex qua tria colligenda sunt circa hoc nomen, *persona,* et circa rem per illud significatam. Primum est, personam significare substantiam : In quo graviter erravit Laurentius Valla, lib. 6, elegant., cap. 34, ubi multis rationibus contra Boetium contendit, personam non significare substantiam, sed qualitatem, quia una et eadem substantia plures dicitur gerere personas. Et inde infert, non magis in Deo esse personam, quam in brutis animantibus. Et fortasse ob hanc causam antiqui Orientales more latinorum timebant tres in Deo ponere personas, ne viderentur cum Sabellio tantum illas distinguere denominatione, aut qualitate, ut refert Gregorius Nazianzenus, orat. 21, in Athanasium, circa finem.

3. Erravit tamen graviter Valla, non solum in theologia, sed etiam in sua facultate, nam ex usu etiam latinorum constat, personam significare substantiam. Sic enim dixit Cicero, de Oratore, hominum esse innumerabiles personas, et aliis locis, frequenter ita loquitur, ut in Thesauro, et Nizolio videri potest. Jura etiam civilia, in quibus latina lingua purissima est, sæpe utuntur hac voce in hac significatione, imo non in alia, ut videre licet, ff de *Statu ho-*

minum, leg. 1 et 2, et in titulo *Per quas personas*, etc. De usu autem Patrum statim dicam. In sacra etiam Scriptura cum dicitur Deus non esse acceptor personarum, Actor. 10, nihil aliud significat illa vox, quam homines ipsos.

4. Nec refert, quod aliquando hæc vox qualitatem, vel conditionem personæ significare videatur. Tum, quia forte non tam significat formaliter ipsam conditionem, quam subjectum ejus, ut cum ad explicandam personam alicujus, dicimus esse juvenem, aut senem, hujus, vel ilius faciei, per proprietates explicamus suppositum, quod est quasi subjectum earum, et significatur nomine personæ. Tum etiam, quia potest illa vox esse æquivoca, vel analoga, ut communius censetur: semper tamem primario significat substantiam, et reliqua in ordine ad illam. Nam etiam ille, qui de theatro agit personam, illam dicitur agere, quia aliud verum suppositum repræsentat. Itaque in præsenti materia pro substantia sumitur, et non quacumque, sed completa: nullus enim partes hominis, caput, aut manus, personam appellavit, et ipsamet Christi humanitas, persona non est, quia in ratione substantiæ non est omnino completa.

5. *Objectio Scoti solvitur.*—Per quod solvitur objectio Scoti, in 1, dist. 23, quæst. 1, § *Ad quæstionem*, improbantis definitionem Boetii, quia convenit animæ rationali separatæ cum tamen illa persona non sit. Negamus enim convenire, quia non est substantia completa, de qua est definitio intelligenda.

6. *Personam esse substantiam singularem.* —Secundo, ex illa definitione habetur, *personam* significare substantiam singularem et particularem, quod significatum est per illam particulam *individua*, quod etiam constat ex usu. Nullus enim, hominem ut sic, abstractum ab individuis personam appellavit, et ideo dicimus esse plures personas hominum, quod de natura abstracta dici non posset. Est autem advertendum, in divina natura dari substantiam completam et singularem, quæ secundum præcisum conceptum persona non est, scilicet hæc Deitas, vel hic Deus, quatenus pro immediato, significato supponit, ut infra dicetur. Propter quod aliquibus visum est, illis verbis Boetii, non satis explicari rationem personæ, ut patet ex Richardo de S. Victore, lib. 4, de Trinitate, cap. 18 et 21, et ideo in cap. 23, ipse dixit, *personam esse rationis naturæ incommunicabilem existentiam*. Quam definitionem magis probat Scotus supra, *quia juxta definitionem Botii* (inquit) *Deitas esset persona.* Nec discrepat D. Thomas, dicta quæst. 29, art. 3 ad 4. Ubi ultimo loco refert, quosdam dixisse definitionem Boetii non competere Deo, seu divinis personis, et per Richardum fuisse correctam. Sic ergo, Divinitas singularis est et indivisa, non tamen persona, quia *communicabilis* est. Sed licet verum sit particulam illam a Richardo positam clariorem esse, existimo tamen Boetium in eadem significatione accepisse vocem *individui*, sicut e contrario vox illa existentia, qua usus est Richardus, obscurior est et significat rem ipsam per se existentem, quæ est substantia, ut ex materia subjecta, et ex contextu manifestum est.

7. *Personam specialem perfectionem naturæ dicere.* — Tertio, habemus ex illa definitione, personam significare specialem dignitatem, et perfectionem ex parte naturæ, in qua subsistit, nimirum, quod rationalis sit. Unde Cicero de Officiis: *Nobis* (inquit) *imposuit personam ipsa natura, magna cum excellentia præstantiaque cæterorum animantium.* At enim, quia rationalis natura imperfectionem videtur involvere, ideo Scotus etiam ex hoc capite definitionem reprehendit, refertque Richardus de sancto Victore mutasse vocem *rationalis*, in intellectualis. Sed quod ad rem attinet, certum est de ratione personæ non esse imperfectionem discursus, sed solum quod sit in gradu intellectuali, unde etiam Cicero, de Natura Deorum dixit, in Deo et homine personam considerari. Quod vero spectat ad vocem, potest facile *rationalis*, in eo sensu accipi. Unde etiam Richardus illam retinuit, ut constat ex lib. 4. de Trin., cap. 23 et 24. Et ratio est, quia licet *rationale* frequentius approprietur homini, tamen etiam solet generalius sumi prout ratio vim intelligendi significare potest, abstrahendo a discursu, ut D. Thomas supra notavit, et 2, 2, quæst. 83, art. 10 ad 2.

8. *Conclusio.*—Ex his ergo concluditur, intenta veritas, nimirum in Deo vere et proprie esse personam secundum perfectissimum, et propriissimum significatum hujus vocis. Hoc de fide tenendum est: nam licet hæc vox non tribuatur Deo in Scriptura, tamen res ipsa tribuitur, quam per hanc vocem explicarunt Concilia Lateranense, in cap. *Firmiter*, et cap. *Damnamus*, de Summa Trinitate Toletanum 11, in confessione fidei, Hispalense 2, cap. 23, Damasus papa in confessione fidei ad Paulinum, idem est usus Patrum, Tertullianus contra Praxæam, in principio, Hilarius, libro de Synodis sæpissime, Hieronymus, Epist. 57, Augustinus 4, de Trin., cap. 8 et 9, et lib. 7, cap. 4

et 5, et reliqui Latini. Refert item Nazianzenus supra, Athanasium approbasse hanc vocem, et ita etiam fuisse a Græcis receptam, prout latine legitur in symbolo Athanasii, et ibi Græce respondet vox, prosopon, quæ eamdem habet significationem. Ratione declarat veritatem hanc D. Thomas, dicto art. 3, quia persona ad dignitatem et perfectionem spectat. Quidquid autem dignitatis et perfectionis est, Deo est tribuendum.

9. *Objectio Cajetani.*—Contra quam rationem objicit Cajetanus, ibi, quia in rebus creatis perfectior est natura communis, quam suppositum singulare : ergo ex eis non potest sumi argumentum ad divinam personam. Existimo autem imprimis objectionem non procedere contra mentem D. Thomæ, quia non loquitur de perfectione suppositi supra naturam, sed de dignitate personæ ultra communem rationem suppositi, quæ dignitas non ex parte subsistentiæ, sed ex parte naturæ consideranda est, quod satis colligitur ex solutionibus argumentorum. Videtur ergo D. Thomas tanquam manifestum supponere ex quæst. 3, in Deo esse suppositum, et inde concludit esse etiam personam, quia illi non deest dignitas naturæ, quam persona requirit.

11. Et hæc mihi videtur esse propria ratio hujus veritatis. Nam, quod Deus sit substantia singularis, manifestum est. Quod vero etiam sit in Deo substantia incommunicabilis, seu incommunicabilis subsistentia, etiam est naturaliter evidens. Quia necesse est omnem rem existentem habere ultimum terminum et modum suæ existentiæ. Hic autem terminus in natura substantiali est incommunicabilis subsistentia, ergo. Major patet, tum quia id spectat ad perfectionem uniuscujusque naturæ, maxime, si connaturali modo existat, ut necesse est de divina natura sentire, neque enim potest ab statu sibi connaturali abduci, tum etiam, quia non potest in infinitum procedi. Cum ergo constet, divinam substantiam subsistentem esse, inquiro, an sit incommunicabilis alicui rei subsistenti, vel communicabilis? Si primum dicatur, illa substantia erit persona, cum sit intellectualis naturæ. Si vero dicatur secundum, quæram ulterius de illa re subsistente, cui divina substantia communicatur, an illa etiam sit communicabilis alteri rei subsistenti, et quidquid respondeatur, idem fiet argumentum, in quo non potest in infinitum procedi : ergo sistendum necessario est in aliquo subsistente incommunicabili in tali natura, et hoc est persona.

11. Dixi autem semper, hujusmodi rem subsistentem, quæ sit personæ, debere esse incommunicabilem alicui subsistenti, quia non repugnat personæ esse communicabilem alteri naturæ, saltem supernaturaliter sicut Verbum Divinum communicatum est humanitati. Et ratio est, quia in hac communicatione non terminatur ulterius persona communicata, sed potius ipsa terminat existentiam naturæ, cui communicatur, et ideo talis communicatio non repugnat rei incommunicabiliter subsistenti. Repugnat autem ei communicatio respectu alterius subsistentiis, vel subsistentiæ, quia illa communicatio esset ad ulteriorem terminum, repugnat autem, quod ultimo terminatum est, iterum terminari, quatenus tale est.

12. *Ad objectionem Cajetani.*—Deinde dicitur ad objectionem Cajetani, quamvis personalitas, comparata ad naturam præcise et in abstracto, non sit ita perfecta sicut illa, nihilominus aliquam perfectionem dicere, quia est vere res aliqua, seu modus realis. Unde in creaturis non dubito, quin persona sit perfectior, quam natura, quia includit naturam et addit aliquid. Unde hoc non solum est verum in rebus spiritualibus, sed etiam in suppositis materialibus (quamvis Cajetanus formidare videatur) ratio enim facta æque in omnibus concludit. Atque ita etiam ex hoc capite recte procedit D. Thomæ ratio. Insurgit tamen statim difficultas in principio tacta, quia si personalitas in Deo perfectionem dicit, erit de essentia Dei. Quam difficultatem quasi præveniens Cajetanus eodem loco, respondet, personalitatem in Deo nec perfectionem, nec imperfectionem dicere, ait tamen pertinere ad perfectionem naturæ divinæ, ut suum intrinsecum et connaturalem terminum habeat, etiamsi ille ex proprio conceptu perfectionem non afferat, et ita accommodat rationem D. Thomæ. Ego vero censeo, personalitatem divinam perfectionem dicere ex proprio conceptu, aliquid enim reale est, et aliquod bonum. An vero hæc perfectio sit essentialis Deo, et an sit una, vel multiplex, et an quælibet sit in omnibus personis divinis, nec ne (quæ omnia inculcantur in illa ratione dubitandi), pendent ex his, quæ paulatim tractanda sunt, et ideo melius infra dicentur, cum de relationibus divinis disputabitur.

13. *In Deo verum suppositum veramque hypostasim esse.*—Tandem ex resolutione hujus quæstionis constat, in Deo esse verum suppositum, veramque hypostasim. Hæ namque duæ voces in usu theologorum idem significant, ut

magis ex sequenti capite constabit. Utraque vero universalior est, quàm persona, omnis enim substantia singularis et incommunicabilis, in quacumque natura subsistat, suppositum est: persona vero addit limitationem ex parte naturæ, ut declaravimus. Addit vero D. Thomas, dict. quæst. 29, art. 2, illas duas voces dicere diversos respectus: nam suppositum dicit respectum ad naturam communem, cui subest: hypostasis vero ad accidentia, quibus substat. Verumtamen hoc posterius non est intelligendum comprehendi in significato vocis, alias Deus non esset hypostasis, quia non substat accidentibus, ergo ad summum potest pertinere ad Etymologiam vocis. Et hoc etiam mihi est incertum, quia omnino eodem modo apud Græcos se habet illa vox, quo apud Latinos suppositum. Subjunxit etiam D. Thomas ibi, in Deo esse *rem naturæ*, nam per hanc vocem dicit etiam significari suppositum, quia est res singularis, in qua natura communis existit. Sed hæc vox obscurior est, et jam parum usitata. De voce autem, *Prima substantia, et individuum*, quomodo possint Deo tribui, dicam infra, c. 4, et videri possunt, quæ in Metaphysica dixi, disp. 5, sect. 1, et disp. 34, sect. 1.

CAPUT II.

IN DEO ESSE PLURES PERSONAS.

1. *Varii errores.*—In hoc puncto convenerunt infideles omnes adversus catholicam fidem. Primo quidem Philosophi Gentiles, et Pagani, qui unum Deum agnoverunt solo lumine rationis ducti, de quibus non est adeo mirandum, cum caruerint lumine fidei. Secundo licet veteres Judæi per fidem supernaturalem veram divinitatem agnoverint, nihilominus communiter non agnoverunt personarum Trinitatem, unde nunc ab eis propagati infideles Judæi negant omnino pluralitatem personarum in Deo, putantque repugnare cum vera fide suis Patribus revelata. Tertio innumeri hæretici negarunt pluralitatem personarum in Deo, inprimis Praxæas apud Tertullianum, lib. contra illum, Noetus apud Epiphanium, hæres. 57, Hermogenes apud Augustinum, hæres. 41. Idem senserunt omnes, qui negarunt realem distinctionem personarum, sed Patrem, Filium et Spiritum Sanctum dixerunt esse plura nomina ejusdem personæ, ut Sabellanus et sequaces, cum quibus ex professo agendum est libro tertio. Quin potius etiam Arrius ejusque sectatores, qui agnoscunt Patrem, Filium, et Spiritum Sanctum esse personas distinctas, dum negant Filio, et Spiritui Sancto veram divinitatem, plane sentiunt in vero Deo tantum esse posse unam personam. Denique hoc tempore excitarunt hunc errorem quamplures, quos late refert Bellarminus, l. 1, de Christo, et Sanderus. l. 7, de visib. Monarch.

2. Fundamentum horum errorum explicuit eleganter Tertullianus in principio contra Praxæam, dicens: *Varie diabolus æmulatus est veritatem, affectavit illam aliquando defendendo concutere, unicum Dominum vindicat omnipotentem, mundi conditorem, ut de unico hæresim faciat.* Ex unitate igitur Dei, unitatem Divinæ personæ concludere conati sunt. Ideo enim plures sunt homines, quia sunt plures personæ humanæ, et sic de cæteris substantiis, si ergo essent plures personæ in Deo, etiam essent plures dii: non possunt autem esse plures dii, ergo nec plures personæ in Deo. Confirmatur, quia omnes rationes, quibus probari solet, Deum esse unum, vel nullius momenti sunt, vel probant divinam personam non posse nisi unam. Ut, verbi gratia, quod si essent plures dii, nullus esset summe perfectus, nam aliquid necessario deesset uni, ut posset ab alio distingui. Item quia in aliquo convenirent, et in aliquo distinguerentur, et ita non possent omni compositione carere. Hæ autem rationes possunt eadem proportione ad plures personas applicari. Tandem, vel persona, quæ est in Deo, infinita est in ratione personæ, et sic illa erit adæquata suæ naturæ, et superflua est alia; vel est finita, et sic erit imperfecta, et Deo indigna.

3. *Conclusio.* — Nihilominus dicendum est, in Deo non esse tantum unam personam, sed plures personas divinas. Hæc est assertio catholicæ fidei, est tamen omnino supernaturalis, et ideo contra Gentiles et Paganos immediate probari et convinci non potest, quia neque Scripturas divinas admittunt, nec sola ratione convinci possunt, ut in capite ultimo hujus libri latius dicetur. Contra illos ergo prius esset generatim ostendendum, fidem Christianam esse evidenter credibilem et secundum prudentem rationem credendam. Sed hoc spectat ad materiam de fide, ubi sine dubio demonstratur. Deinde in particulari ostendendum est, hoc dogma contineri in doctrina hujus fidei, quod nos statim contra hæreticos ostendemus. Ex his autem concluditur illud esse verum, quia in doctrina hujus fidei nihil falsum contineri potest, quia tota nititur in divina veritate, cujus auctoritas tota rueret, si in uno deciperet,

præsertim in eo, quod omnium maximum est.

4. Deinde ostendendum esset contra eosdem infideles, hoc mysterium non esse impossibile, quod nonnullis rationibus conatur ostendere Scotus in 1, dist. 2, q. 4, de quibus nonnihil dicam infra in tertio libro. Nunc breviter censeo, illud etiam non posse demonstrari positive, id est, per aliquod medium, quod illud ostendat. Tum quia nullum hactenus inventum est nec excogitari potest, ut dicto capite ultimo hujus libri probabo latius. Tum etiam, quia si demonstraretur non esse impossibile, demonstraretur esse possibile: in æternis autem, ut Aristoteles dixit, idem est, esse et posse: demonstraretur ergo, illud esse, quod constat fieri non posse. Negative autem (ut sic dicam) ostendi potest, hoc mysterium non probari impossibile, quod præstandum est, solvendo rationes quæ contra illud fiunt, quod in discursu materiæ commodius faciemus, ne hic omnia confundamus. Potest etiam homo intelligere, se non posse assequi infinitam naturam, qualiter, scilicet, aut quomodo in se sit, ex quo etiam potest facile unusquisque intelligere, difficultates omnes, quæ humano ingenio circa hoc mysterium occurrunt, cum ex creaturis et rebus finitis sumantur, non habere locum in re infinita, aliunde vero esse consentaneum infinitæ naturæ, ut intra se fœcunditatem habeat, ratione cujus possit esse potentia seu principium, quo una persona aliam producat.

5. Contra Judæos habemus propria argumenta, quia Scripturam saltem quoad vetus testamentum admittunt. Contra illos igitur imprimis probandum esset, verum Messiam a Deo promissum futurum fuisse verum Deum, atque etiam jam esse a Deo missum, quia hinc aperte convincitur pluralitas personarum in Deo. Nam persona mittens distincta est a missa et utraque est Deus. De illo autem principio dixi multa in tom. 1, de Incarnatione, disp. 1, ubi etiam ostensum est contra eosdem infideles, Messiam promissum jam venisse, et esse Christum Dominum. Ex quo etiam contra eos convincitur, nihil nos docere potuisse, quod falsum sit, quod autem hanc veritatem nos docuerit, statim contra hæreticos ostendemus, atque ita supposito illo fundamento, omnia testimonia novi testamenti, quibus probatur hæc veritas, probant etiam contra Judæos.

6. Præter hæc vero adduci possunt aliqua ex veteri Testamento, ex quibus Patres solent hanc veritatem colligere, ut est principium Geneseos, ubi fit mentio, et Dei creantis et principii, in quo creavit: *In principio creavit Deus, etc.* Ubi per principium multi *Filium* intelligunt, et statim additur *Spiritus Domini* qui *ferebatur super aquas,* et in singulari ponitur verbum, *creavit,* quia omnes sunt unus Deus. Ponderari etiam solet, quod paulo post subjungitur: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Quia ibi non loquitur Deus ad angelos, ut quidam hæretici dixerunt, quia neque angeli sunt factores hominis, neque homo est ad imaginem illorum factus. Loquuntur ergo divinæ personæ inter se, quia nullus artifex omnino solitarius ita secum loquitur, ut argumentantur in eum locum Basilius, Ambrosius et alii Patres. Sed in his et similibus locis advertendum est, supposita fide, illa esse optima ad explicandam veritatem, et quomodo Deus illam semper insinuaverit. At hæc sola non sufficiunt ad convincendum intellectum repugnantem. Unde Theodoretus, lib. 2, ad Græcos, et Abulensis, opusc. de Trinitate, et Lyranus, lib. contra Judæos advertunt, quamvis mysterium Trinitatis in testamento veteri contineatur, tamen non ita expresse et distincte ut omnino convincat hominem non pie affectum. Negandum vero non est, quin mysterium hoc sufficienter in veteri testamento contineatur, ad quod ostendendum plura testimonia afferemus in sequentibus, et videri potest Galatinus, lib. 2, de Arcanis catholicæ veritatis.

7. Tertio contra hæreticos, quia in sequentibus est in particulari disputandum, sufficiant verba Christi Domini Matth., ult. cap. *Baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti,* de quibus dixit Joannes, 1 canon., cap. 5. *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo,* et Christus, Joann. 14. *Ad eum veniemus, etc.* Definitiones Conciliorum, et testimonia Patrum omitto, ut paulatim afferantur in sequentibus. Deinde ex alio principio fidei potest hæc veritas contra hæreticos convinci, nam aliqua persona divina incarnata est, et aliqua non est incarnata, ergo sunt plures. Consequentia evidens est. Antecedens vero quoad utramque partem ostenditur in materia de Incarnatione.

8. Ex hac veritate colligimus, esse in Deo plura supposita, et plures hypostases, quanquam de hac locutione sub nomine *hypostasis* magna olim fuerit controversia. Nam in principio, paulo post hæresim Arii locutio illa suspecta fuit, ut patet ex Hieronymo, epistola 56, ad Damasum, et Augustinus, lib. 5, de Trinitate, cap. 8 et 9. Neque solum apud La-

tinos, sed etiam apud Græcos videtur fuisse hæc trepidatio, ut patet ex Athanasio, in epistola ad Cyrillum Alexandrinum, quæ est 16 inter ejus epistolas. Postea vero intellectum est, vocem esse æquivocam, et posse essentiam, et suppositum significare, ideoque permissum est ita loqui in bono sensu, ut patet ex Nazianzeno, oratione 21, in fine, et idem habet oratione 32, et Cyrillus, libr. 1, in Joan., cap. 21. Jam vero ex usu Ecclesiæ, et omnium, tam Latinorum, quam Græcorum usurpatur illa vox ad significandum non naturam, sed tantum suppositum naturæ, et ideo illa locutio simpliciter, et sine distinctione admittenda est, et hæc neganda. Pater, Filius, et Spiritus sanctus sunt una hypostasis. Hoc constat ex Basilio, Epistola 43, Gregorio Nysseno, libro de Differentia Usiæ, et Hypostaseos, Athanasio, libro de Definitionibus, et dialogo de Trinitate, Damasceno, lib. 1, Fide, de cap. 21, et lib. 3, cap. 4, Theodoreto, dialog. *Immutabilis*. Et idem nunc constat ex usu omnium theologorum et totius Ecclesiæ Latinæ, et multi ita intelligunt illud Pauli ad Hebræos. *Cum sit splendor gloriæ, et figura substantiæ ejus*, ubi græce est vox hypostasis loco substantiæ.

9. *An in Deo sint plures substantiæ.*—Hinc tamen oritur difficultas, quæ a modernis theologis communiter tractatur, quia ex dictis sequetur, in Deo esse plures substantias, tum, quia hypostasis idem est, quod substantia, tum etiam, quia persona definitur, quod substantia. Consequens autem videtur repugnare definitionibus Concilii Lateranensis in c. *Firmiter*, et c. *Damnamus*, et Toletani 6 et 11, in confessionibus fidei, docentibus, in Deo tantum esse unam substantiam.

7. De hac locutione diversa inveniri videntur in antiquis Patribus. Nam Hieronymus, dicta Epistola 56, plures substantias concedere recusat. Et Augustinus, lib. 5, de Trinitate, cap. 9, lib. 7, cap. 4, et Richardus de sancto Victore, lib. 4, cap. 6. Quia substantia dicit absolutum, et absoluta non multiplicantur in Deo. Illam vero locutionem plane admittit Hilarius, lib. de Synod., Anselmus, libro de Incarnatione Verbi, cap. 8, et in Monologio, cap. ult., et Joannes papa, in libro de duabus naturis. Quia plures personæ sunt plures res, et non plura accidentia : ergo plures substantiæ, imo etiam plures primæ substantiæ, at vero prima substantia est maxime substantia, teste Aristotele in prædicamentis.

11. Respondeo imprimis, vocem esse ambiguam, nam et essentiam, et suppositum significare potest, juxta Aristotelem 5, metaphysicæ, et notavit ad hoc propositum D. Thomas, 1 p., q. 27, art. 2, et q. 30, art. 1. Et Joannes quidem Theologus Latinus in sessione 19 Concilii Florentini. Unde fit, si vox illa sumatur pro essentia, non esse in Deo plures, sed unam substantiam, et hoc definiunt dicta Concilia, et infra latius tractabitur. Si vero sumatur pro supposito, admitti posse tres substantias, et ita loquuntur posteriores Patres. Propter ambiguitatem vero, et quia vox illa simpliciter dicta, juxta communem modum loquendi de hoc mysterio, magis videtur significare essentiam, ideo absolute non est illa locutio proferenda, sed cum aliquo addito, quod æquivocationem tollat, ut si dicamus, esse tres substantias incommunicabiles, sive quid simile.

12. *Ad argumentum initio positum.* — Ad rationem igitur dubitandi in principio positam respondemus, non esse eamdem rationem in Deo, quæ est in creaturis. Nam in his cum persona multiplicatur natura, et ideo quot sunt personæ humanæ, tot sunt homines. In Deo autem non multiplicatur natura, licet multiplicetur persona, et ideo quamvis sint plures personæ, non sunt plures dii. Ac propterea etiam non est simile de unitate Dei, et de unitate personæ, nec rationes naturales, quæ probant unitatem Dei, procedunt contra pluralitatem personarum. Quia distinctio naturæ non stat cum infinitate, æqualitate, et summo principatu omnium, et singulorum habentium Dei veri naturam. Ubi autem natura est una, et unus principatus, summa æqualitas, et infinitas uniuscujusque personæ. Quo fit, ut non multiplicentur personæ in tali natura propter imperfectionem, vel indigentiam, sed propter mirabilem fœcunditatem illius infinitæ naturæ. Et ob eamdem rationem multiplicari possunt illæ personæ cum summa simplicitate, quia omnino sunt idem cum natura in qua uniuntur. Quæ omnia sigillatim in sequentibus sunt disputanda et explicanda.

CAPUT III.

QUOMODO RATIO PERSONÆ COMMUNIS SIT TRIBUS DIVINIS PERSONIS.

1. *Varia distinguuntur dubia.* — Quamvis dubium hoc metaphysicum potius, quam theologicum videatur, quia tamen a theologis non prætermittitur, varieque de illo sentiunt, proprieque nascitur ex hoc mysterio, ideo breviter expediendum est. Sunt autem multa simul explicanda. Unum, an nomen personæ dicat

aliquam positivam rationem communem tribus personis divinis. Alterum, si ratio illa positiva est, an sit realis, vel rationis. Tertium : si realis est, an dicat unum conceptum objectivum præcisum a tribus personis, communemque illis. Ultimum, an vox, *Persona*, univoca sit respectu trium personarum vel analoga. Atque hæc omnia similiter tractari possunt de nomine *relationis*, ut commune est tribus relationibus divinis, et ideo simul expedientur.

2. *Opinio Scoti.* — Circa hæc igitur Scotus in 1, distinctione 23, quæst. 1, § *Item arguo*, sensit, non posse nomen personæ significare rationem aliquam positivam communem tribus personis, sed solum negativam, nam licet interdum sub disjunctione loquatur, scilicet, vel dicere conceptum communem negativum, vel saltem non posse dicere conceptum unius rationis positivum, et quidditativum, semper in priorem partem inclinat. Fundamentum ejus est, quia putat personam sola negatione incommunicabilitatis formaliter constitui. Item quia putat ab ultimis terminis, et constitutivis non posse conceptum communem abstrahi, quia aliter procederetur in infinitum. De hoc posteriori fundamento infra dicemus, de priori nunc agendum est. Quod fundamentum sequitur ibi Gabriel, quæst. unica, dubio 1, et latius 3, distinct. 1, quæst. 1, art. 1, licet de præsenti quæstione nihil dicat : Aureolus vero in 1, dist. 23, et latius dist. 25, latissime tractans hanc quæstionem, licet Scotum impugnet, tandem in illius opinionem coincidit. Contendit enim, *personam* directe significare ens positivum, ut affectum, et vestitum nonnullis negationibus. Unde concludit, *personam* ex parte positivi dicere aliquid determinatum, secundum aliquam determinationem, id est, quasi genericam, vel specificam rationem entis, sed esse tantum transcendentalem rationem entis. Ex parte vero negationum dicere certas, ac definitas negationes, scilicet communicationis, seu communicabilitatis. Atque ita nomen *persona* secundum id proprium, et peculiare, quod habet commune tribus personis, dicere tantum negationes : quoad positivum autem, dicere tantum rationem indeterminatam, seu transcendentalem. Fundamenta hujus auctoris, quantum ad præsens punctum spectant, eadem fere, quæ Scoti, sunt.

3. *Rationem personæ positivam esse.*—Nos vero imprimis supponimus ex Metaphysica, disputatione 34, sect. 2, suppositum in re ipsa non constitui formaliter negationibus, sed positiva entitate, seu modo reali, quem suppositum addit supra naturam, vel ex natura rei distinctum, ut in creaturis, vel ratione, ut in Deo. Unde cum persona nihil aliud sit, quam suppositum intellectualis naturæ, necesse est, personam addere naturæ intellectuali, non tantum negationes, sed etiam positivum terminum, in quo illæ negationes fundentur. Præterea in divinis personis est peculiaris ratio, quia necesse est, ut in aliquo positivo distinguantur, alioquin non essent res distinctæ. Nam si unaquæque non habet aliquid proprium positivum, ergo solam essentiam habent, quæ sit res positiva : ergo in re ipsa non habent, nisi unam solam entitatem, quia solum id, quod positivum est, entitas realis est. Necesse est ergo, ut unaquæque habeat aliquid positivum proprium : ergo illud est, quod personam constituit, quodque est fundamentum incommunicabilitatis, et similium negationum, quia solum illud esse potest incommunicabile in unaquaque persona, nam essentia communicabilis est, et in unaquaque persona solum est essentia, et proprietas. Omitto enim nunc spirationem activam, quæ communicabilis est.

4. Denique infra ostendemus, proprietatem constituentem divinam personam esse relationem, relatio autem positivum quid est, igitur præter negationes communes tribus personis, habent divinæ personæ convenientiam in positivis proprietatibus, illamque significat nomen *personæ*. Nam sicut particularis persona constituitur sua particulari proprietate, ut talis est, ita persona in communi significat aliquid positivum, nimirum, constitutum ex natura, et proprietate personali positiva. Unde nec satisfacit, nec intelligi potest, quod Aureolus ait, positivum illud non esse quid determinatum secundum aliquam particularem rationem entis, sed commune quid, et transcendens ad omnia entia positiva. Constat enim hoc esse falsum. Nam loquendo de persona tota illa positivum quid est, quod non est accidens, sed substantia, et non est pars substantiæ, sed totalis substantia, et non est tota, ut natura, sed ut substantia integra ultimo terminata. Quod si de ipso termino in abstracto loquamur, constat hanc ipsam rationem termini particularem esse, et positivam. Tandem in conceptu relationis personalis constat, rationem relationis determinatam esse saltem ad modum rationis genericæ.

5. *Secunda opinio.* — Est ergo secunda sententia, quæ concedit personam dicere rationem positivam communem tribus personis,

tamen illam non esse realam, sed rationis ex illo fundamento, quod ab ultimis constitutis non potest abstrahi conceptus objectivus realis, et communis. Pro hac sententia referri potest Durandus 1, distinct. 23, quæst. 1, et dist. 25, quæst. 1, in eam enim inclinat, licet semper sub disjunctione loquatur. Tribuitur etiam hæc sententia Henrico quodlibet 5, quæst. 6, ubi ait, *personam* significare intentionem. Sed adeo obscure loquitur, ut vix intelligas, an de prima, vel secunda intentione loquatur, videtur autem in hanc partem inclinare. Fundamentum hujus sententiæ esse potest, quia *persona* significat aliquem conceptum objectivum communem, et non privativum, ut contra priorem sententiam probatum est, nec positivum reale, ut fundamentum Scoti probare videtur, ergo positivum rationis.

6. *Rationem personæ realem esse.*—Verumtamen neque hæc sententia cum probabilitate defendi potest. Quia esse *personam* in particulari, et prout in unaquaque persona reperitur, non est ens rationis, sed verum et reale, sed nomen *personæ*, licet non significet distincte propriam et particularem rationem uniuscujusque personæ, quatenus talis est, significat nihilominus confuse modum illum existendi, quem in re ipsa habet unaquæque persona, ergo non potest adæquate et primario significare aliquod ens rationis. Consequentia evidens est. Major et in fide, et in Metaphysica videtur certissima. Nam esse Patrem, Filium et Spiritum sanctum non est aliquid rationis, sed rei, alioqui nullum est Trinitatis mysterium. Item, humana natura non fuit assumpta ad ens rationis, cum fuit unita personæ Verbi. Supposita etiam creata, prout in re sunt, per proprium modum realem, et in re ipsa absque negotiatione intellectus constituuntur. Minor denique propositio per se nota videtur, quia licet intellectus noster confuso modo concipiat *personam*, quando hoc nomen commune imponit, nihilominus non concipit aliquid a se fictum, sed id, quod in re est, nec per illam vocem significat, nisi modum existendi, quem persona habet in re, licet non distincte conceptum, sed confuse tantum. Unde non solum est verum dicere Patrem esse personam, sed esse personam realem, seu vere et realiter, ac in re ipsa, quæ omnia vera non essent, si persona formaliter ens rationis significaret. Denique relatio divina, ut est communis tribus relationibus personalibus, non dicit de formali aliquod ens rationis, quia licet communitas illa fit per rationem, tamen res concepta realis est: ergo idem est de *persona*, quia personalitas divina, et relatio divina in re sunt omnino idem, et idem conceptus objectivus eis respondet, licet sub diverso modo concipiendi nostro, ut infra videbimus.

7. *Tertia opinio.*—Tertia sententia est, nomen personæ significare quidem rationem realem positivam in singulis personis divinis existentem, non significare autem immediate rationem aliquam communem tribus personis etiam communitate rationis, sed immediate significare tres personas, secundum uniuscujusque incommunicabilem existentiam. Fundamentum est illud a Scoto tactum, quia terminus ultimus debet esse omnino simplex, ita ut in duobus conceptus resolvi non possit, sed tres personalitates divinæ sunt tres ultimi termini naturæ divinæ, ergo non potest ab eis abstrahi conceptus realis communis. Major probatur, quia si terminus est ultimus, ergo est ultimate constituens, ergo non potest ipse alio termino constitui, alioqui jam non erit ultimus, ergo non potest resolvi in duos conceptus, alioqui unus eorum esset terminabilis, alius esset termini constituentis. Secundo probatur, quia alias daretur processus in infinitum, quia si tres personalitates divinæ habent, in quo conveniant realiter, et in quo differant, etiam modus ille, in quo differunt, potest in communi et in particulari concipi, ac significari, ergo resolvi poterit in duos alios conceptus, et ita procedetur in infinitum, vel sistendum est in primo termino ultimo et simplicissimo. Tertio, persona, ut est communis tribus divinis erit univocum quid, ergo universale, ergo genus, vel species, vel aliud ex quinque universalibus. Quæ omnia Deo repugnant, quia in eo locum non habet compositio etiam metaphysica et rationis, ut supponimus.

8. *Rationem personæ communem et univocam esse.* — Vera nihilominus sententia est, personam divinam univoce dici de tribus personis, ac proinde non significare immediate ipsas personas secundum proprias rationes earum, sed communem conceptum objectivum, realem et positivum, quoad rem conceptam, rationis vero quoad communitatem. Hæc est sententia divi Thomæ, 1 p., quæst. 29, art. 4, et clarius, quæst. 30, art. 4. Ubi Cajetanus illam sequitur, et quæst. 27, art. 4, ad 4 dubium, Alensis, 1 part., quæst. 56, membr. 4, art. 2, Bonaventura, in 1, distinct. 25, art. 2, quæst. 1, Capreolus, eadem dist. 25, quæst. 1, art. 1, Marsilius, 1, quæst. 28, art. 2, conclusione secunda. Probatur autem prima pars,

quia *persona divina* terminus est communis, ut est per se notum. Et non est æquivocus, ut etiam constat, quia et distribuitur pro omnibus personis divinis, et proprie afficitur termino numerali, vel partitivo, ut cum dicimus Patrem et Filium et Spiritum sanctum esse plures personas, et aliam esse personam Patris, aliam Filii, etc. In voce autem æquivoca non sunt istæ locutiones propriæ. Denique non solum nomen commune est, sed etiam ratio nominis, ut patebit: non ergo est æquivocum. Præterea nec analogum est, quia simpliciter et perfectissime dicitur de quacumque persona, et non magis dicitur de una ratione alterius, quam e converso.

9. Respondent aliqui, esse vocem analogam secundum analogiam proportionalitatis, quia sicut se habet Pater ad suam proprietatem, ita Filius ad suam, et Spiritus sanctus ad suam, et hanc analogiam non postulare necessario inæqualitatem inter plura significata nominis. Sed contra, nam pari ratione dicam, substantiam non esse univocam vocem corpori, et Spiritui, sed analogam secundum proportionalitatem. Item de animali respectu plurium animalium, et sic destruitur totum fundamentum univocationis secundum communes rationes, et conceptus. Deinde impossibile videtur, ut unum nomen, una impositione, et æque primo imponatur ad significandum plura per solam proportionalitatem , ergo impossibile est, ut vox sit analoga respectu eorum, in quibus invenitur ratio formalis significata per illam cum omni perfectione, proprietate, et æqualitate. Quocirca, quoties vox est analoga secundum proportionalitatem, semper imposita est prius ad unum membrum significandum, et inde translata est ad aliud, vel alia, propter proportionalitatem, quæ non attingit ad omnimodam proprietatem. Et e converso, quando ratio aliqua significata per vocem æque primo, et cum omni proprietate convenit multis, licet inter ea possit proportionalitas considerari, tamen non est illa ratio imponendi nomen, sed communitas aliqua, vel similitudo propria, aut convenientia, in qua illa proportionalitas fundatur, et ideo tale nomen univocum est. Hoc autem totum invenitur in nomine personæ respectu trium personarum, ut dixi, estque per se satis notum, ergo.

10. Atque hinc facile probatur altera pars de immediato significato illius vocis. Primo, quia tres personæ divinæ vere, et realiter conveniunt in modo subsistendi incommunicabiliter, nam in hoc sunt similes in re ipsa, unde potest mens nostra præscindere, et formare unum conceptum repræsentantem personas, non distincte, et secundum propria, sed confuse, et secundum convenientiam, quam inter se habent. Talis autem conceptus formalis in nostra mente existens, suum proprium, adæquatum, et immediatum objectum habet, quia non potest intelligi actus mentis unus, sine proportionato objecto, suam unitatem habente. Illud autem objectum respectu illius conceptus formalis , non est aliqua persona particularis, ut per se constat, nec sunt multæ secundum proprias rationes earum, quia hoc repugnat unitati, neque etiam secundum proportionalitatem, tum quia, ut antea dicebam, proportionalitas, cum proprietate, et æqualitate in ratione significata per nomen, non est proportionalitas tantum, sed est realis convenientia, et unitas rationis formalis objectivæ, tum etiam quia ad concipiendam proportionalitatem, necesse est concipere plura significata secundum proprias rationes, in quibus distiguuntur, quia in illis intelliguntur habere proportionalitatem, quod per illum conceptum non sit. Ergo necesse est, ut objectum illius conceptus sit unum, unitate rationis formalis objectivæ. Illud ergo dicendum est immediatum significatum nominis *persona divina,* quia in eo personæ divinæ continentur confuse tantum, et secundum convenientiam, quam inter se habent, et ita per illam vocem significantur. Et hoc potest confirmari, tum ex definitione personæ contractæ ad individuam substantiam naturæ divinæ, hæc enim datur de aliquo conceptu objectivo vero, et reali, ac communi tribus personis secundum rationem : tum ex modo significandi illius vocis, una enim impositione intelligitur imposita ad significandum, et ratione illius impositionis sub significato suo comprehendit tres personas saltem confuse : hoc autem intelligi non potest sine unitate objectiva in re significata per nomen, quæ unitas tanta est in præsenti, ut ad invocationem sufficiat, ut ostendimus.

11. *Argumentorum solutio.* — Superest ut argumentis tertiæ sententiæ respondeamus, in quibus motiva aliarum opinionum comprehenduntur. Ad primum responderi potest, personam divinam non dicere rationem aliquam personæ abstractam a tribus personis, ut personæ sunt, sed dicere solum communem conceptum personæ, ut determinatum per habitudinem ad divinam naturam. Ad eum mo-

dum, quo persona ultra communem rationem suppositi non addit aliquid ex parte subsistentiæ, sed ex parte naturæ addit, quod rationalis sit. Itaque juxta hunc dicendi modum tres personalitates divinæ solum in hoc conveniunt, quod eamdem naturam divinam terminant, quæ convenientia non est in aliqua communi ratione abstrahibili a tribus personalitatibus divinis, et superiori ad illas quasi quidditative, et intrinsece, sed solum est convenientia in quadam habitudine rationis ad eamdem naturam divinam, seu in denominatione sumpta ab eadem natura, quam terminant. Sicut persona Angelica, vel humana non addit supra communem rationem personæ nisi determinationem ad talem naturam, seu denominationem ab illa. Unde persona Christi dicitur esse persona humana solum, quia terminat humanam naturam, licet in sua substantia, et entitate longe diversa sit ab aliis personis humanis. Atque hac ratione licet personalitates divinæ sint ultimi termini, et simplicissimi, ita ut non possint habere conceptum communem intrinsecum, et quasi præcisum a propriis rationibus, possunt habere conceptum communem secundum dictam denominationem.

12. Sed tamen responsio hæc non satisfacit. Esto enim verum sit, personas divinas concipi posse secundum illam denominationem; nihilominus negari non potest, quin inter se habeant realem convenientiam intresecam, secundum quam possint concipi, et significari conceptu, et voce communi, et univoca. Hoc patebit facile, si, omissa illa voce, *persona divina,* utamur voce, *persona relativa,* vel *personalitatis relativæ*, hæ namque voces non minus sunt univocæ, quam vox, *persona divina,* nec minus significant conceptum communem, ut probant omnia adducta in nostræ sententiæ confirmationem. At illa communitas non est in denominatione aliqua a natura divina, seu in ordine ad illam, sed in modo intrinseco, ac proprio illarum personalitatum Dei. Et declaratur amplius, quia persona in communi, ut abstrahit a creata, et increata, recte dividitur in absolutam, et respectivam, quæ duo membra non solum distinguuntur in habitudine subsistentiæ ad naturam creatam, vel increatam, sed formaliter, ac intrinsece in propriis modis, quasi contrahentibus, seu determinantibus communem rationem personalitatis, ad talem quasi speciem personalitatis, ergo in illo modo peculiari, ac relativo habent inter se convenientiam realem divinæ personæ, ergo secundum illam convenientiam datur conceptus communis illis, qui immediate significatur nomine personæ divinæ. Tandem relationes divinæ conveniunt univoce in communi conceptu relationis subsistentis, seu increatæ, qui conceptus non est quasi denominativus, sed intrinsecus, et quasi quidditativus relationi, ut sic, ergo idem est de personalitate increata, etc.

13. At enim Scotus 1, distinctione 26, quæst. 1, § *Tertia opinio*, cum de relationibus divinis fateatur, convenire in aliquo conceptu reali, et quasi quidditativo relationi, ut talis est, nihilominus negat, tres proprietates personales Trinitatis posse habere hujusmodi convenientiam, seu conceptum communem. Imo hinc conatur ostendere, relationes divinas non esse ipsas proprietates personales, secundum suas proprias rationes formales, quia a relationibus potest abstrahi conceptus communis, non vero a proprietatibus personalibus, quia hoc est contra rationem ultimi constituentis, ut in argumentis objiciebamus. Item quia relatio, ut sic, dici quidditatem quamdam, quæ communicabilis est de se, hoc autem repugnat proprietati personali, de cujus ratione est, ut sit incommunicabilis.

14. *Proprietates incommunicabiles posse habere rationem communem.*— Sed immerito Scotus hanc differentiam excogitavit, quæ illum in aliam sententiam induxit, nimirum, proprietates incommunicabiles, constituentes divinas personas absolutas esse, et non relationes ipsas, quæ est reprobata sententia, ut infra suo loco videbimus. Nihil ergo obstat, quominus paternitas, verbi gratia, sit proprietas ex se incommunicabilis, id est, incommunicabiliter subsistens, et quod nihilominus habeat realem convenientiam, et conceptum realem communem filiationi et processioni. Imo, licet præter relationes personales haberent divinæ personæ proprietates absolutas et incommunicabiles, nihilominus illæ proprietates haberent inter se realem convenientiam in communi ratione subsistentiæ incommunicabilis. Neque enim hujusmodi convenientia repugnat illi incommunicabilitati, nam hæc ipsa incommunicabilitas, seu modus ille sic subsistendi, qui realis ac positivus est, potest ita convenire multis proprietatibus personalibus, ut in eo habeant convenientiam aliquam seu similitudinem. Atque ita contingit in personalitatibus creatis, quæ licet absolutæ sint, conveniunt nihilominus in communi conceptu personalitatis absolutæ. Neque etiam communicabilitas hujus conceptus repugnat incommunicabili-

tati personalitatis, sunt enim diversarum rationum, et non habent inter se oppositionem. Quia non omnis communicabilitas repugnat cuicumque incommunicabilitati, sed cum proportione, unde secundum diversas rationes eadem res communicabilis et incommunicabilis esse potest. Ut essentia divina est incommunicabilis multis naturis, tamen communicabilis multis personis, et filatio divina est incommunicabilis multis personis, communicatur autem suo modo multis naturis. Sic ergo personalitas relativa in Deo, vel absoluta in creaturis dicit rationem incommunicabilem secundum rationem multis personalitatibus, et nihilominus secundum rem quælibet personalitas est incommunicabilis alteri personæ, atque ita est terminus ultimus naturæ. Unde non repugnat conceptum objectivum relationis divinæ esse communem relationibus personalibus, et nihilominus dicere rationem ultimi termini naturæ divinæ, quia illa communitas non repugnat incommunicabilitati ultimi termini. Eo vel maxime, quod relatio non exercet rationem ultimi termini, ut manens in communi conceptu relationis, sed ut determinata ad talem speciem relationis, secundum quam incommunicabilis est multis relationibus personalibus.

15. Ad primo ergo argumentum respondeo, non esse contra rationem ultimi termini, ut ab illo possit abstrahi conceptus communis multis similibus terminis. Quia licet talis terminus ultimo constituat personam, tali genere constitutionis (quam hypostaticam vocare possumus) nihilominus ipse potest constitui, seu determinari in ratione talis termini in alio genere quod vocare possumus determinationem rationis inferioris ad superiorem. Sicut albedo constituit album tanquam propria et ultima forma ejus, et tamen constituitur in esse albedinis per proprias differentias, constitutione (nimirum) contractiva genericæ rationis ad specificam. Igitur in universum loquendo, ultimum constituens in eo genere constitutionis, in quo est ultimum, non constituitur, neque ultimus terminus amplius terminatur, nihilominus in alio genere compositionis, seu constitutionis, aut determinationis, constitui, vel determinari potest et ita non repugnat illi habere conceptum communem præter propriam et particularem.

16. Alia duo argumenta communia sunt ad omnia transcendentia communia, seu quæ habent conceptum communem, et ideo in Metaphysica late tractata sunt de ipso ente, et de substantia, accidente, et similibus. Nunc ergo breviter ad 2, negamus sequi processum in infinitum, quia relatio divina, verbi gratia, non determinatur ad esse Paternitatis per modum, in quo non includatur ipsa communis ratio divinæ relationis, ac substantiæ, et ita non proceditur in infinitum, quia Paternitas non constat duobus conceptibus inter se omnino condistinctis, sed dicit solum simplicem conceptum relationis magis expressum et specificum, qui per seipsum determinat communem conceptum. Et eadem ratione conceptus ille communis non est conceptus generis, vel speciei, vel alterius prædicabilis, sed ad modum transcendentis. Addit præterea D. Thomas, dicta quæst. 30, articulo 4, ad. 3, communem rationem personæ divinæ habent unum esse : non versale aliquod, quia personæ divinæ habent unum esse : universale autem dicit esse commune multis secundum esse differentibus. Contra quam rationem instari potest, quia divinæ personæ etiam distinguuntur in esse personali, seu relativo, quod satis esse videtur, quia universale non requirit ordinem ad multa, nisi distincta secundum illud esse, in quo determinant ipsum commune. Potest nihilominus facile defendi illa ratio, quia universale dicit habitudinem ad multa, ita distincta, ut non sint unum simpliciter in suo absoluto, ac proprio esse.

17. *Personam nec genus, nec speciem esse.*— Denique addit D. Thomas in eadem solutione, Personam, ut de creaturis etiam dicitur, non prædicari de multis tanquam genus, vel speciem. Quod si interroges quomodo prædicetur? Respondet in corpore articuli, prædicari tanquam individuum vagum. Idemque censet de persona divina, ut est communis ad tres divinas personas. Contra hoc vero objicit Aureolus, quia individuum vagum non potest amplius determinari per signum particulare, *quidam*, vel *aliquis* : est enim individuum vagum *quidam homo*, vel *aliquis homo* : non possumus autem ulterius dicere; quidam aliquis homo, vel aliquis quidam homo, quia est ineptissima negatio. At vero nomen, *Persona*, congruentissime recipit has determinationes; dicimus enim, quædam persona divina est incarnata, quædam generat, alia generatur, ergo non prædicatur tanquam individuum vagum. Respondetur tamen facile, nomen personæ non dici significare ad modum individui vagi, quoad illam determinationem, nec quoad illorum terminorum complexionem, ex qua provenit, ut individuum vagum jam affectum illo

signo non possit ulterius eodem affici, quod secus est de quocumque nomine communi indefinite sumpto, ut est nomen *persona*, vel *suppositum*, dicitur ergo persona habere communitatem individui vagi quoad habitudinem ad particularia, quæ respicit, seu quoad qualitatem prædicationis, quia sicut individuum vagum sumptum est in substantiis ex modo subsistendi incommunicabiliter vage sumpto, ita etiam persona, vel suppositum : et ideo sicut individuum vagum non prædicatur in quid, vel quale, sed potest dici prædicari in qualiter, seu in quomodo, ita est etiam persona.

18. Sed instabit aliquis, quia relatio divina prædicatur in quid de tribus relationibus divinis, non minus quam si esset genus, neque ex hoc capite desinit esse genus, sed propter transcendentiam et simplicitatem, ut supra dixi : ergo simpliciter persona prædicatur in quid de Patre, Filio et Spiritu sancto, quia eamdem propositionem servat respectu illorum. Respondent aliqui negando antecedens, quia relatio divina etiam in suo ultimo conceptu includit subsistere, quia in omni relatione et in proprio modo constituente illam, qui dicitur *ad* includitur, *esse in*, quod *esse in* est esse in alio in relationibus creatis, in divinis autem est esse in se et subsistere, et ideo sicut subsistere non dicitur in quid de tribus personis vel relationibus, ita nec relatio. At hæc responsio petit principium. Nam, ex eo, quod *Ad*, ut *Ad* est essentiale omni relationi, concludimus dici in quid de illis, quatenus abstrahitur ad modum generis, ergo inde ulterius concludi potest, quod quidquid includitur intime in conspectu *Ad*, dicitur etiamin quid de tribus subsistentiis, seu relationibus divinis. Eo vel maxime, quod illud *in* inclusum intime in *Ad*, est suo modo essentiale illi, eo modo, quo esse quid reale pertinet ad rationem quidditativam omnis entis realis, ergo sicut, *esse ad*, pertinet ad quidquid est relationis, ut sic, ita etiam, *esse in* inclusum intime in ipso *Ad*. Denique, quam proportionem servat relatio divina in communi ad tres relationes, eamdem servat personalitas divina, ut sic, ad tres personalitates formaliter spectatas, ut personalitates sunt, ergo etiam in modo prædicationis servant eamdem proportionem.

19. *An persona prædicetur in quid.* — Quocirca dicendum est, aliud esse loqui de eo, quod simpliciter, et absolute, et in reipsa est de essentia suppositi, seu personæ, aliud vero est loqui tantum secundum formalitatem suppositi, vel personæ, ut talis est. Priori modo nec individuum vagum, nec suppositum, vel persona prædicatur in quid de individua substantia completa et integra, unde in creaturis licet hæc prædicatio sit in quid, *Petrus est homo*, nihilominus hæ præpositiones, *Petrus est aliquis homo*, seu *Petrus est suppositum*, aut *persona*, non sunt quidditativæ, quia non dicunt formaliter essentiam Petri, sed modum existendi, vel subsistendi, quod nos appellamus, *Prædicari in qualiter*, vel *in quomodo*. Et sic hæ propositiones, *Pater est persona*, vel *est hypostasis*, non sunt in quid, imo nec si dicam, *est persona relativa*, non est prædicatio quidditativa. Unde hæc etiam propositio, *Deus est Pater*, præter quam quod est indirecta, non essentialis, sed personalis. Et similiter hæc, *Pater est Pater*, licet sit identica, et hoc titulo videatur plusquam essentialis, nihilominus hoc tantum habebit locum, si subjectum stet formaliter, ita, ut formale prædicati cadat in formale subjecti, sic enim sunt idem etiam secundum rationem. At vero si loquamur de persona illa simpliciter, tale prædicatum formaliter sumptum non dicit essentiam ejus, sed attributum personale. Ac propterea in Deo tantum est una essentia et personæ divinæ, licet distinguantur personaliter, ac relative, non tamen essentialiter, ut in sequentibus videbimus.

CAPUT IV.

PERSONAS NON MULTIPLICARI IN DEO, NISI PER REALEM PROCESSIONEM.

1. *Ratio dubitandi.*—Duobus modis intelligi possunt plures personæ in Deo. Primo, ut unaquæque illarum ex se sit, et immediatum ordinem habeat ad essentiam, seu essentia ad illam, nostro modo intelligendi, secundo ut essentia divina dicat immediatum ordinem ad unam hypostasim, quæ ex se improducta sit, aliis vero non nisi per productionem earum communicetur. Ratio ergo dubitandi inter hos duos modos est, quia prior videtur ad majorem quamdam perfectionem singularum personarum pertinere, quia ex suo genere, seu conceptu perfectius esse videtur, a se, quam ab alio esse. Videturque repugnare Deo esse ab alio, repugnat ergo personæ, quæ in Deo sit, esse productam, si ergo sunt in Deo plures personæ, omnes erunt improductæ. In contrarium autem est fides Catholica.

2. *Aliquam divinam personam esse impro-*

ductam. — Primo dicendum est, necessarium esse, aliquam personam Dei esse omnino improductam, qualis de facto est prima persona. Hæc assertio est de fide, quæ habetur in Concilio Nicæno, et in Conciliis Toletanis 6 et 11, in confessionibus fidei, et habetur in symbolo Athanasii, itemque ab eodem Athanasio, Epist. de synodo Antiochena, circa finem, et oratione secunda contra Arianos, Damascenus, lib. 1, de Fide, cap. 9, Nazianzenus, Orat. 39, Basilius lib. 1, contra Eunomium, Hilarius, lib. 4, de Trinitate, prope finem, et libro etiam 9, Augustinus 5, de Trinitate, cap. 6 et 7, et lib. 15, cap. 26. Quia Patres utuntur hac voce *ingeniti et innascibilis*, eamque primæ personæ attribuunt. Circa quam vocem advertere necesse est, aliquando opponi creationi, ita ut ingenitum idem sit, quod increatum. Quo sensu omnes personæ, quæ in Deo sunt, ingenitæ dici possunt. Alio modo opponitur propriæ generationi, quomodo etiam Spiritus sanctus potest dici ingenitus. Patres vero non utuntur hac voce in his significationibus, quia Hæretici Ariani et Eunomiani illis abutebantur, ut intelligere licet ex Athanasio supra, et Basilio, libro primo contra Eunomium, et infra dicetur latius. Tertio igitur accipitur, ut excludit omnem productionem passivam, et hoc modo tribuitur Patri a dictis sanctis, et a theologis scholasticis dicitur propria notio ejus, ut infra videbimus. Quod intelligendum est, quatenus attribuitur alicui personæ : nam etiam divina natura potest hoc modo dici ingenita, illa enim non producitur, nec generatur, quamvis per productiones personarum illis communicetur.

3. Ratione potest hæc veritas demonstrari, quia vel aliqua persona divina producit aliam, vel non. Si secundum dicatur, quamvis hæreticum sit, inde tamen recte sequitur personam esse improductam, quomodo Judæi et Gentiles illam in Deo concipiunt. Si vero detur primum, quod verum est, in illa productione non potest in infinitum procedi, ergo sistendum necessario est in aliqua persona improducta. Probatur minor, sumoque totam collectionem personarum divinarum, aut ergo tota illa producta est, aut non est producta. Primum est impossibile, alioqui oportet extra totam illam collectionem esse aliquam aliam hypostasim, a qua illa collectio originem duxerit : quod manifeste repugnat. Quia vel illa hypostasis est persona Dei, et sic non erit extra totam collectionem, nec tota collectio erit ab illa producta, quia nulla persona producit seipsam, vel illa hypostasis non est persona Dei, et sic Deus manaret a non Deo, essetque aliquid prius Deo, quod esset principium ejus, quod est impossibile. Dicendum ergo est, totam illam collectionem personarum non esse productam, quod non alia ratione verum erit, nisi quia ascendendo a persona producta, tandem sistimus in aliqua improducta.

4. Dices : possemus sistere in hoc Deo ut sic, qui improductus est, et non est persona, poterit ergo esse principium primæ personæ. Sic enim aliqui theologi dicunt, primam personalitatem Dei pullulare a Divinitate. Respondeo, hunc Deum ut sic, quatenus præscindit a personis, non posse vere et realiter producere aliquam personam, quia realis productio non est, nisi inter res realiter distinctas : hic autem Deus non distinguitur realiter a suis personis, neque cum illis habet oppositionem originis, alias persona producta non esset hic Deus a quo producta esset. Illa vero locutio theologorum non intelligitur secundum rem, sed secundum nostrum modum concipiendi, et ideo non est simpliciter asserenda, sed cum aliquo addito hoc declarante, ut infra dicam.

5. *Persona improducta tantum una. — Ratio D. Thomæ.* — Dico secundo. Persona improducta in Deo non est, neque esse potest, nisi una. Hæc etiam est assertio fidei, quæ solam personam Patris agnoscit improductam, negatque posse in divinis personis esse distinctiorem sine origine. Quod constat ex Concilio Florentino et aliis. Traduntque ex Patribus Hilarius, lib. 4, de Trinitate, versus finem, et libro de Synodis, explicatione quarta confessionis fidei, num. 46, Athanasius, in oratione contra Gregales Sabel., clarius Fulgentius, libro ad objectiones Arianorum, in principio, et ad 6 objectionem, Richardus de sancto Victore, lib. 5, de Trinitate, cap. 3 et 4. Ex scholasticis D. Thomas, 1 part., q. 34, art. 4, præsertim ad 4, Henricus quodlibet 6, q. 1, et in sum., art. 54, q. 2, et Scotus, in 1, dist, 2, q. 5. Qui nituntur ratione ostendere hanc veritatem, et primo D. Thomas sic colligit : si essent plures personæ improductæ, essent plures dii, sed hoc est impossibile, ergo. Illa vero collectio difficilis visa est Scoto, quia si ponantur plures personæ improductæ habentes eamdem naturam divinitatis, non magis essent tres dii, quam nunc sunt, illud autem esse impossibile non ostenditur illa ratione. Nihilominus collectionem illam expresse faciunt Hilarius et Fulgentius supra, et indicat etiam Athanasius. Non tamen constat, an hi Patres argumenten-

tur ex vera ratione, vel ex principiis creditis, ex quibus facile est hoc modo illam consecutionem ostendere. Quia in uno Deo non distinguuntur personæ, nisi sint oppositæ, sed inter personas improductas non est oppositio, ergo si distinguuntur, erit ratione naturæ: essent ergo plures dii.

6. *Ratio Henrici.* — Ulterius vero conatur Henricus, illud assumptum ratione demonstrare, quam insinuavit etiam D. Thomas, sed ipse latius eam prosequitur hoc modo. Si in Deo essent personæ improductæ distinctæ, vel distinguerentur relationibus, vel absolutis proprietatibus. Neutrum dici potest, ergo. Probatur minor quoad priorem partem, quia vel illæ relationes distinguerentur propter oppositionem inter se, et hoc non, quia neutra esset producta ab alia, cum omnes fingantur improductæ, vel distinguerentur tanquam relationes disparatæ, et hoc etiam dici non potest ergo : probatur minor, quia non possent illæ relationes esse ad terminum distinctum in ratione principii, sicut nunc sunt filiatio, et processio passiva, quia hujusmodi habitudines esse non possent in personis improductis. Neque etiam possent distingui per habitudines ad diversos terminos productos, quia quidquid una illarum personarum produceret, necessario produceret alia, et ita respiceret necessario eumdem terminum. Ergo nullo modo possent tales personæ distingui.

7. Superest probanda illa propositio. Si essent duæ personæ divinæ improductæ, necessario quidquid produceret una earum, produceret alia. Probatur autem, quia tales personæ essent omnino simul, quia utraque, æquali necessitate esset in DEO, et nullum inter se haberent ordinem, vel rei, vel rationis. Non rei, quia in divinis nullus potest esse ordo realis, nisi originis, inter illas autem personas non esset ordo originis, neque etiam rationis: quia nullum fundamentum posset in re habere talis ordo, neque esset ulla ratio, ob quam una illarum personarum intelligeretur supponi ad aliam, essent ergo æque primæ. Ergo si haberent eamdem naturam divinam, haberent etiam eamdem potentiam, voluntatem et intellectum, et in quo signo hæc omnia essent in una, essent etiam in alia, ergo quod ab una procederet, ex necessitate procederet ab alia maxime naturali processione, qualis est processio ad intra. Patet ultima consequentia, quia impossibile est ab eadem numero virtute, seu potentia aliquid esse tanquam a principio, *quo*, quin sit tanquam a principio, *quod* ab omnibus suppositis, in quibus illa potentia invenitur in eodem signo, in quo quæcumque illarum producit. Et declaratur ex his, quæ de facto sunt in DEO, nam ob hanc rationem non potest Spiritus sanctus procedere a Patre, quin procedat a Filio, neque e converso, quia in eodem signo originis in quo Pater producit Spiritum sanctum, jam Filius habet eamdem voluntatem cum Patre. Et ob eamdem causam opera Trinitatis ad extra necessario sunt indivisa, quia in illo signo, in quo intelligitur omnipotentia ad extra causare, jam intelligitur prius existens in tribus personis. Sic ergo. Si essent duæ personæ improductæ, omnis productio ad intra esset indivisa respectu illarum; ergo non possent distingui per relationes disparatas in ordine ad terminum productum.

8. Tandem superest probanda altera pars primi dilemmatis, nimirum personas divinas non posse distingui per absoluta, quam Henricus solum probat, quia una natura non communicatur multis personis absolutis, nisi per partitionem ipsius naturæ, vel per modum totius universalis, vel totius integralis. Utraque autem partitio repugnat divinæ naturæ.

9. *Objectionibus occurritur.*— In hoc tamen discursu tria deesse videntur ab complementum ejus. Primum est, quia omissum videtur tertium membrum, quo possent cogitari distinctæ illæ personæ, scilicet, quod una esset absoluta et alia relativa. Huic incommodo occurrit Henricus, dicens, fieri non potuisse, ut aliqua esset absoluta persona, quia alias illi accideret relatio. Sed hæc probatio non videtur efficax. Quia nunc etiam spiratio activa advenit Patris personæ jam plene constitutæ, et ideo concipitur a nobis per modum accidentis, in re tamen non est accidens, propter summam identitatem, idem ergo dici posset in alio casu, Quapropter hoc explicandum et probandum est ex illo principio posito, quod quidquid produceret una illarum personarum produceret alia. Nam hinc optime infertur, quod quamcumque relationem producentis ad intra haberet una illarum personarum, haberet alia, ergo illa relatio non posset esse constituiva alicujus personæ ex illis, et consequenter nulla illarum posset esse relativa, neque inter se distinguit tanquam absolutum et relativum. Probatur ultima consequentia, tum quia talis relatio esset communis duabus personis, quod autem constituit personam debet esse incommunicabile, propter hoc enim spiratio activa nunc non constituit personam: tum etiam quia illa relatio ex proprio conceptu non

esset subsistens, cúm posset advenire personæ jam subsistendi.

10. Secundum defectum in illo discursu objicit Scotus, quia in eo supponitur et non probatur, relationes in Deo tantum esse posse secundum originem et processionem. Possunt autem cogitari plures personæ improductæ relationibus disparatis, quæ non essent originis, sed alterius ordinis. Dico tamen id merito supponi, quia tres tantum modi relationum hactenus excogitati sunt, originis, unitatis et mensuræ, ut constat ex Aristotele et philosophis, et qui alium modum confingere voluerit, debet ex rebus, quas experimur, illum explicare, quod certe non poterit. Reales autem relationes unitatis non habent locum intra Deum, propter omnimodam identitatem personarum cum natura divina. Præterquam quod hæc habitudo ex proprio conceptu non facit distinctionem, sed supponit, origo autem est optima ratio distinctionis. Relatio etiam mensuræ non habet locum in Deo, propter ejus immensitatem et infinitatem, unde talis relatio semper supponit defectum in altero extremorum. Merito ergo supponimus, relationes divinas ad intra tantum ad originem pertinere posse.

11. Tertius defectus est, quia illud membrum de personis absolutis valde diminute probatum videtur. Unde Scotus alias in eam sententiam multum propendet, quod nunc etiam personæ divinæ constituantur absolutis. Et quidem ratio Henrici contrarium non ostendit, sed id potius supponit: atque ita totus discursus erit mere theologicus, fundatus in principio credito, non vero probato. Sed quia de hac re infra est ex proposito disputandum, nunc breviter hac ratione suaderi potest. Quia omnis res absoluta, et in suo conceptu imperfectionem non includens, est perfectio simpliciter, sed omnis proprietas absoluta in Deo existens est perfectio, quæ in suo conceptu imperfectionem non includit, ergo est perfectio simpliciter. Minor cum consequentia clara est. Major probatur, quia omnis perfectio absoluta, quæ in suo conceptu non includit imperfectionem, quantum in se est, non excludit a persona, vel natura, in qua invenitur, aliquam aliam perfectionem absolutam et omni ex parte perfectam, ergo talis proprietas absoluta necessario dicit perfectionem simpliciter, quia ex proprio conceptu non includit oppositionem, sicut relatio. Ergo talis proprietas non potest multiplicari in Deo, ac proinde impossibile est naturam infinitam esse eamdem in multis personis absolutis, quia illæ proprietates absolutæ inter se non repugnarent, neque una excluderet aliam ab eadem persona, quod necessarium est ad multiplicationem personarum. Quam rationem tandem indicavit Scotus dicens, in Deo non esse ponendam distinctionem, nisi ubi repugnat esse identitatem, tum quia esset superfluum, tum etiam quia ubi non est oppositio, unitas pertinet ad perfectionem.

12. *Ratio auctoris.*—Tandem totus hic discursus brevius et clarius potest in hunc modum comprehendi. In Deo non possunt esse duæ personæ improductæ ambæ absolutæ, nec possunt esse ambæ relativæ, nec una absoluta et altera relativa, ergo nullo modo esse possunt in Deo plures personæ improductæ, quia si non possunt esse duæ, multo minus poterunt esse plures, et duæ cogitari non possunt, nisi uno ex dictis tribus modis. Jam vero probantur singula membra antecedentis. Quia imprimis repugnat Deo pluralitas personarum absolutarum, ut jam ostensum est : quod adeo verum est, ut licet non multiplicentur personæ, nisi per emanationem unius ab alia, illæmet constitui non possint per proprietates absolutas. Quia repugnat, proprietatem absolutam Dei esse omnino incommunicabilem pluribus suppositis, et hoc pertinet ad infinitatem simpliciter illius naturæ. Quod dogma non potest demonstrari ratione, licet supposita fide possit suaderi, seu credibile fieri congruentibus rationibus, ut secundo capite visum est.

13. Atque ex hoc discursu aperte concluditur, non posse in Deo esse duas personas improductas, quarum altera relativa sit, altera absoluta, quia supposita communicabilitate divinæ naturæ ad plures personas, nulla proprietas absoluta ejus potest esse incommunicabilis, nam discursus supra facti non solum procedunt de pluribus proprietatibus absolutis, sed etiam de singulis: si ergo in Deo nulla potest esse absoluta proprietas incommunicabilis, ergo nec persona absoluta potest esse distincta per suam proprietatem absolutam ab alia relativa, quia talis proprietas absoluta esset communicabilis alteri personæ relativæ. Rursus etiam e converso relatio alterius personæ improductæ necessaria esset communicabilis cuicumque personæ improductæ. Quia talis relatio esset personæ producentis, alia enim esse non potest in persona improducta, omnis autem hujusmodi relatio communis deberet esse cuicumque personæ improductæ, ex illo principio jam probato, quod si essent plures personæ improductæ, quidquid una produceret, produceret etiam alia.

14. Solum superest probandum non posse duas personas relativas esse ambas improductas. Probatur autem, quia relationes reales intra Deum existentes non possunt esse, nisi originis, seu fundatæ in origine nostro modo concipiendi, id est, esse debent producentis vel producti, quia relationes reales mensuræ et mensurabilis, vel fundatæ in quantitate, seu in unitate non habent locum in Deo, ut jam ostensum est. Utraque ergo illarum relationum deberet esse principii, seu producentis, quia relatio principati seu producti non potest convenire personæ improductæ, ut per se notum est. Quod autem duæ relationes producentis non possint distinguere personas improductas, probatur sufficienter in principio, quod positis personis improductis, quidquid una produceret, necessario produceret alia, quod jam ostensum est. Et confirmatur ac declaratur, quia vel illæ relationes essent ad distinctos terminos, sicut nunc sunt paternitas et spiratio activa: et tunc utraque relatio esset in utraque persona producente improducta, quia quidquid produceret una, produceret alia, ergo non possent per illas relationes constitui aut distingui: vel illæ relationes essent ad eumdem terminum, et sic non possent esse duæ, sed una in duabus personis, sicut nunc est spiratio in Patre et Filio, unde non possent illæ personæ per illam relationem distingui.

15. Respondere posset aliquis, illas relationes esse ad eumdem terminum, et nihilominus esse inter se distinctas realiter ex se et ex sua individua entitate. Sed hoc facile refellitur eisdem fere rationibus, quibus probatum est, absolutam proprietatem non posse esse incommunicabilem in Deo: nam illæ etiam probant relativam proprietatem non esse incommunicabilem, nisi quatenus habet oppositionem aliquam relativam, vel originis cum altera relatione, vel termino suo: quia incommunicabilitas personalis, quæ non fundatur in tali oppositione, provenit ex imperfectione vel limitatione, illa ergo relatio producentis in neutra persona producente posset esse incommunicabilis respectu alterius, ergo non possent esse relationes in ipsa distinctæ, sed talis relatio principii esset communis utrique personæ producenti non tantum secundum rationem, sed etiam reipsa. Unde oritur alia ratio in eodem fere principio fundanda, quod relationes Dei ad intra non possunt distingui quasi numero, sub eadem ratione formali quasi specifica et ultima, sed oportet, ut distinguatur quasi formaliter et specie, sub genere relationis, vel communi, vel subalterno, ut est relatio principii, vel principiati, quia alia distinctio quasi materialis est et imperfecta, et non habet unde intra DEUM oriatur, ut infra etiam dicetur. At relationes principii ad eumdem terminum essent ejusdem rationis specificæ, ut per se constat, non ergo possent reipsa distingui, ac proinde nec personas distinctas constituere, ergo nullo modo possunt esse in Deo plures personæ improductæ.

16. Ultimam rationem ad idem probandum addit D. Thomas scilicet, quia in omni natura debet dari aliquod primum: ergo et in divina natura: si autem essent duæ personæ improductæ, essent duo prima, ergo non possent esse unius naturæ, et consequenter essent duo dii. Quæ ratio etiam non placet Scoto, quia omnes (inquit) creaturæ sunt a tribus personis, et nihilominus sunt ab uno primo, quia sunt ab illis, ut sunt unum: ita ergo quamvis essent in Deo duæ personæ improductæ, reliquæ personæ, si essent, et omnia alia entia essent ab illis, ut ab uno primo. Nihilominus etiam hanc rationem insinuant sancti supra citati, præsertim Athanasius dicens : *Neque duo dii, quia non duo Patres, qui enim duo principia introducit, is duo nomina ponit.* Quæ verba fere etiam habet Fulgentius. Quin etiam Plotinus philosophus, apud Eusebium Cæsariensem, lib. 11, de Preparatione Evangelica, cap. 10, cum dixisset: *Filium esse genitum a Patre,* subjungit: *Neque enim numerus primus est, sed necesse est unum antecedere, a quo sit dualitas genita.* Quod circa, quamvis creaturæ omnes sint ab uno principio in ratione primæ causæ, si tamen in ipso primo principio numerus reperiatur, necesse est illum etiam numerum reduci ad aliquod primum principium altioris ordinis, et rationis quoad modum producendi, nam hoc per se spectat ad perfectionem, et ad nobiliorem ordinem.

17. *Rationes Scoti.*—Addo rationem aliam, quam statim subjungit Scotus, parum ab hac diversam. Quia natura (inquit) divina non dicit immediatum ordinem ad duas personalitates, sed ad unam primo, et per illam ad alias, quoniam alias nulla ratio distinctionis et multiplicationis personalitatum in eadem natura reddi posset. Denique ad hoc etiam propositum facit ratio tacta a Richardo de sancto Victore, lib. 5, de Trinitate, cap. 3. Quia ad personam improductam pertinet, posse producere omnia distincta a se, ergo non admittit aliam improductam, quia illam non posset producere. Antecedens probatur ab ipso, quia talis persona

est potens in omni genere et ordine per seipsam, et per essentiam, et non per participationem vel communicationem ab alia, ergo habet plenitudinem potestatis ad producendum, poterit ergo producere omnem rem a se distinctam.

18. Addit aliam rationem Scotus ab inconvenienti sumptam, quia si essent plures personæ improductæ, eadem ratione possent in infinitum multiplicari, quia nulla excogitari potest ratio unius numeri potius quam alterius, esset enim multiplicatio sine ullo ordine per se, in his autem quæ multiplicantur quasi per accidens, abiri potest in infinitum.

19. *Processionem ad intra necessariam esse in Deo.* — Dico tertio: in Deo necessario est ponenda realis processio ad intra, per quam multiplicentur personæ. Conclusio est de Fide. Nam quod talis processio sit in Deo, expressum est in Scriptura, Joan. 6 et 8: *Ego ex Deo processi,* ait Christus, et Joan. 14, 17: *Spiritus sanctus qui a Patre procedit,* et insinuatum est etiam Genes. 20, in illis verbis: *Pluit Dominus a Domino.* Quo loco utuntur plures Sancti ad probandam processionem DEI ex DEO, insinuatur etiam Isai. 48, et Mich. 5, aliisque locis veteris Testamenti, in quibus promittitur Filius mittendus a Patre, de quibus testimoniis latius postea. Est etiam veritas definita in Concilio Nicæno, et aliis infra citandis. Ratio concluditur evidenter ex principiis creditis, et jam positis. Nam in Deo sunt plures personæ, et non est, nisi una improducta, ergo necesse est, ut aliæ sint productæ : ergo necessaria est in Deo realis productio ad multiplicationem personarum. Nam id, quod de facto est in Deo, pertinetque ad internam constitutionem ejus, sive quoad naturam, sive quoad personas, ita necessarium est, ut non potuerit aliter esse, propter divinam immutabilitatem, et essendi, atque subsistendi necessitatem. Alio discursu utitur D. Thomas, dicta quæst. 27, art. 1 et 3, ad probandam hanc processionem in Deo ex natura actus intellectus et voluntatis. Quem latissime etiam prosequitur Augustinus, in libris de Trinit., præsertim ab 8 usque ad 15. Sed de illo aliqua dicemus in sequentibus capitibus, et plura tractando in particulari de Verbo, et de Spiritu sancto.

20. *Objectio solvitur.*—Una tantum restabat difficultas circa hanc assertionem et probationem ejus, quia ex illa solum habemus personas, quæ in Deo multiplicantur præter primam, debere esse procedens a prima, non vero quod inter se etiam habere debeant ordinem producentis et productæ. Respondeo, primo illud sufficere quod ad præsens spectat. Nam illa alia quæstio ex professo infra tractanda est declarando processionem Spiritus sancti a Filio. Deinde, respondeo, si recte expendantur et applicentur, quæ dicta sunt, etiam probare inter omnes personas distinctas, etiamsi alias ab una procedant, necessariam esse immediatam processionem unius ab alia. Quia sicut comparantur personæ improductæ inter se, ita etiam comparabuntur inter se duæ personæ productæ ab una tertia, si inter se non habeant ordinem originis. Quia tales personæ non haberent inter se majorem repugnantiam, quam si essent improductæ, et in ratione personæ productæ, ita essent æque primæ, ut nullum ordinem realem inter se haberent, sed ad summum rationis, qui non sufficit ad distinctionem realem, sed rationis tantum.

21. *Ad rationem initio positam.*—Ad rationem ergo dubitandi in principio positam, negamus imprimis multitudinem personarum improductarum pertinere ad perfectionem Dei. Nam ostensum est magis pertinere ad perfectionem, ut omnia secundum aliquem ordinem per se reducantur ad unum primum. Item : quia quod repugnat, non potest pertinere ad perfectionem, ostensum autem est hoc repugnare. Deinde, negamus, personam esse productam, necessario involvere imperfectionem: nam licet persona producta sit, potest esse independens, immutabilis et infinita, ut latius in sequentibus, et specialiter libro sequenti, capite secundo.

CAPUT V.

IN TRINITATE PROCESSIONES NON ESSE IMMEDIATE A NATURA, SED PER INTELLECTUM, ET VOLUNTATEM.

1. *Sensus quæstionis.* — Quamvis in Deo non sit actualis distinctio in re inter naturam, seu essentiam et actum, ac proprietatem ejus, intellectum, scilicet et voluntatem, nihilominus rationis distinctio cum fundamento in re sufficit, ut nos juxta nostrum concipiendi modum intelligamus aliquid convenire divinæ naturæ sub una ratione, et non sub alia. Sic enim vere dicimus, Deum per justitiam punire, et per misericordiam parcere et non e converso. Sic ergo in præsenti quærimus, cum una persona realiter ab alia procedat, ut ostensum est, an

procedat immediate per naturam, ut natura est, vel ut affecta proprietate intelligendi, vel amandi, seu quatenus est intellectus, vel voluntas : ad colligendum enim et concludendum personarum numerum, quod in hoc libro intendimus, necessaria est præsens quæstio, quia numerum personarum ex numero processionum colligere debemus ; numerum autem processionum declarare non possumus, nisi prius intelligantur, quales sint et per quos actus.

2. *Opinio Durandi.* — Durandus ergo in 1, distinct. 6, quæst. 2, et distinct. 10, quæst. 2, opinatus est, illas processiones esse immediate per naturam, et non per intellectum, vel voluntatem. Itaque intelligit, primam Trinitatis personam a se, et per se constitutam in suo esse divino et personali, licet sit intelligens et amans, non producere personam secundam formaliter, quatenus intelligens est, sed solum, quia est infinitum ens habens naturam infinite fœcundam, ut si lux solis esset intelligens et produceret lumen eo modo, quo nunc producit, non produceret illud, qua intelligens esset, sed solum, ut est talis forma sic fœcunda. Huic opinioni favet Gregorius 1, distinct. 7, quæst. 1, art, 2, distinct. 10, quæst. 1, art. 1, dicit enim, intellectum et voluntatem non esse principia divinarum productionum. At ille non negat processiones divinas esse per intellectum et voluntatem, sed eo posito, negat intellectum vel voluntatem esse dicendam principium producendi, quæ alia quæstio est infra suo loco tractanda.

3. *Durandi fundamenta.*—Fundamenta Durandi sunt. Primo, quia sancti dicunt, Filium procedere a Patre natura, non voluntate, procedit ergo immediate per naturam. Secundo, quia ex infinitate divinæ essentiæ provenit, quod sit communicabilis tribus personis et ex fœcunditate ejusdem essentiæ , seu naturæ provenit, quod sit in Deo processio, ergo est immediate per naturam. Tertio, argumentatur ex creaturis, in quibus naturalis productio Filii non est per actum intellectus, vel per alium immanentem, etiam in his rebus, quæ tales actus habere possunt, sed est per immediatam actionem ipsius naturæ per formam suam : ergo simili modo intelligenda est generatio et processio in Deo. Quarto, quia si verbum divinum producitur per actum intelligendi, vel est tanquam per principium *quo* producendi, vel tanquam per actionem, seu productionem ipsam, non enim potest aliud membrum, seu medium excogitari : neutrum autem ex illis dici potest. De primo patet, quia actus immanentes, teste Aristotele 9, Metaphysicæ non sunt principia productiva, actus autem intelligendi est immanens. Secundum probatur, quia intelligere est essentiale et commune omnibus personis, producere autem Verbum non est commune, ergo intellectio, ut sic, non est formalis productio, alias quicumque intelligeret, produceret.

4. *Productiones diurnas non esse immediate per essentiam, sed per intellectum et voluntatem.* —Dicendum vero est productiones divinas non esse immediate per essentiam, ut ab intellectu et voluntate distinctam secundum rationem, sed esse per actus intellectus et voluntatis. Assertio est in theologia certa, et opinio Durandi temeraria et errori proxima censenda est, quia in re gravissima et supernaturali singularis est, et aliena a sensu sanctorum, et a modo loquendi Scripturæ sacræ. Primo itaque conclusio posita communis est antiquorum Theologorum, D. Thomæ, 1, part., quæst. 27, per totam, Alensis, 1 part., quæst. 42, memb. 2, et quæst. 43, memb. 3, Bonaventuræ, in 1, distin. 10 et 27, et eisdem locis Alberti Capreoli et aliorum, Gabrielis, dist. 7, quæst 2, Richardi, distin. 1, art. 1, Marsilii, quæst. 6, art. 2, Scoti et Henrici, locis referendis in sequentibus capitibus. Moderni etiam omnes contra Durandum conveniunt, ejusque opinionem censura notant. Secundo sancti Patres per proprietates, et actus intellectionis et amoris semper explicant has processiones. Præsertim Augustinus, libro de Trinitate et de Processione Filii, optime Cyrillus, libro 1, in Joan., cap. 5, Chrysostomus et omnes expositores, in principium Evangelii Joannis, et Basilius, homilia in idem principium, et Theodoretus, lib. 2, ad Græcos, Irenæus, lib. 2, contra hæreses, cap. 28, Damascenus, lib. 1, de Fide, cap. 9, Anselmus, in Monologio, cap. 43, et sequentibus, et plures alios referemus infra tractantes de Verbo divino. Qui omnes idem proportionaliter sentiunt de Spiritu sancto, quem propterea vocant charitatem Patris, et Filii, ut est apud Augustinum, lib. 9, de Trinitate, cap. 12, et lib. 15, cap. 17, ubi ait : *Spiritum sanctum esse procedentem amorem.* Quomodo loquitur etiam Gregorius, hom. 30, in Evangelia.

5. *Patrum fundamenta.*—Tertio, quod caput est, tam Patres, quam theologi fundantur in manifestis locutionibus Scripturæ, in qua Filius sæpe vocatur *Verbum, et sapientia Patris*, et propterea dicitur, *Ex ore Altissimi prodiisse.* Sapientiæ 7, Ecclesiast. 24. Nomine

autem *oris*, in re spirituali nihil, nisi intellectus significari potest. Spiritus autem sanctus vocatur amor propter processionem voluntatis. Respondet Durandus, hæc dicta esse non per proprietatem, sed per quamdam accommodationem, seu approbationem, nam quia processio Filii est prior, quam processio Spiritus sancti, ideo (ait) illa dicitur esse per intellectum, et hæc per voluntatem, quia operatio intellectus natura sua est prior et voluntatis posterior. Sed hæc imprimis valde remota analogia est, et a longe petita. Unde magna audacia est, verba Scripturæ, et Sanctorum ad sensum tam improprium detorquere. Deinde ex illa interpretatione sequitur, secundam personam non esse proprie Verbum, quod spectat ad hæresim Eunomii, et Alogorum, ut infra libro nono videbimus. Præterea illa metaphora est irrationabilis, nam si utraque processio est immediate per naturam divinam, ut natura est, et ex pura necessitate naturæ, quæ ratio reddi potest, cur una illarum processionum sit prior alia? Certe Durandus nullam affert, nec facile ut opinior, excogitari potest. Et hinc sumuntur alia efficacia argumenta ab inconvenienti contra Durandum. Nam juxta illius opinionem, nulla ratio reddi potest, cur una illarum processionum sit generatio, et non alia, cum utraque sit immediate per naturam, ut natura est, et sit necessaria, ac substantialis communicatio ejus. Similiter non potest ratio reddi, cur illæ productiones sint duæ, et non plures. Item cur una sit ab uno tantum, et alia a duobus. Nec denique cur Filius procedens dicatur imago Patris, et non Spiritus sanctus.

6. *Ratio a priori.* — Quarto, est ratio a priori juxta materiæ capacitatem, quia in omni rerum genere productio, vel communicatio naturæ fit per operationem propriam, seu accommodatam tali naturæ, in re autem pure intellectuali propria operatio est actus intellectus, vel voluntatis: cum ergo Deus sit in gradu pure intellectuali, productio, quæ intra illum est, per actum intellectus, vel voluntatis esse debet. Et declaratur, nam juxta opinionem Durandi illæ divinæ productiones non essent per modum actuum vitalium, sed per modum naturalium actionum, qualis est calefactio ab igne, et illuminatio a sole: Unde etiam non essent per modum actuum immanentium, sed per modum actuum transeuntium: hæc autem sunt inconvenientia, quia divina productio debet intelligi summo, ac perfectissimo modo, productio autem vitalis est perfectio non vitali et actus immanens transeunte. Imo inde etiam sequeretur, Verbum non esse proprie Filium, quia non quæcumque res gēnita, sed illa, quæ procedit per vitalem generationem Filius appellatur. Et similiter Filius Dei ex vi processionis non esset in sinu Patris, sed solum identice propter unitatem substantiæ.

7. *Processio divina quo modo per naturam.* — Neque rationes Durandi aliquid contra hoc probant. Et imprimis illa locutio, quod Filius est non per voluntatem, sed per naturam, nihil ad rem facit. Nam, ut recte dixit D. Thomas, 1 part., quæst. 30, art. 2, ad 2, et quæst. 10, de Potentia, art. 2, ad 11, processio per naturam et per intellectum in Deo coincidunt. Vocatur enim per naturam, quia ex vi talis processionis communicatur ipsa natura. Dici etiam solet per naturam, et non per voluntatem, quia est Filius naturalis, non adoptivus, per essentiam, non per gratiam, ut exposuit Fulgentius, ad 4 objectionem Arianorum. Interdum etiam dicuntur processiones illæ esse naturales, seu per naturam, quia non sunt liberæ, sed mere necessariæ, ut infra videbimus.

8. *Divinæ personæ quo modo ex fœcunditate naturæ.* — Ad secundum, data consequentia prima, negatur secunda. Nam divinæ personæ etiam dici possunt esse ex fœcunditate naturæ, non quia ipsa natura, ut sic, seclusa ratione intellectus et voluntatis, sit proxima ratio talium processionum, sed quia ex infinitate ejus provenit, ut ita dicam, radicalis fœcunditas et communicabilitas necessaria ad illas productiones.

9. Tertia item ratio Durandi nullius momenti est, sic enim colligere posset, in Deo non esse processiones ad intra, quia in rebus creatis, nulla res pure intellectualis potest suam substantiam communicare, etiam per immediatam ipsius naturæ. Sicut ergo divina substantia ob suam infinitatem altiori modo communicabilis est, ita etiam divinus intellectus et voluntas possunt esse proxima principia illius communicationis.

10. Ultima Durandi ratio quamvis per se sit difficilis, retorqueri potest in ipsum, quia etiam divina natura communis est omnibus personis: quomodo ergo per eamdem essentiam Pater generat et non Filius? Quod igitur Durandus de essentia, ut essentia est, responderit, hoc nos de intellectione respondebimus. Adde, quod essentia divina in suo essentiali et quasi specifico esse constituitur per suum intelligere, ut in Metaphysica dixi, et infra, libro

nono attingam. Unde non potest prima persona per naturam procedere, quin procedat per intelligere, quod si prima processio est per intellectum, nemo negabit secundam esse per voluntatem. At enim, licet Durandus eadem difficultate prematur, non propterea soluta relinquitur difficultas: ideoque nobis superest explicandum quomodo per intelligere et amare possit una persona producere et non alia, cum omnes intelligant et ament, quod in sequentibus capitibus paulatim prosequemur.

CAPUT VI.

PERSONAS PRODUCTAS IN DEO PROCEDERE PER ACTUS INTELLIGENDI ET AMANDI, UT TALES SUNT.

1. Ad expediendam difficultatem relictam in capite præcedenti necesse est, veritatem propositam examinare, nam si in intellectu Patris (et idem est cum proportione de voluntate) intelligi posset alia actio præter intellectionem, expediri posset tacta difficultas, dicendo, Patrem producere quidem per intellectum, non tamen per ipsummet intelligere, sed per aliam actionem, et hanc actionem esse propriam Patris solius, licet intelligere commune sit et essentiale, et ideo nihil obstare, quominus solus Pater generet, licet per intellectum generet. At si productio illa est per actum intelligendi, quatenus talis est, augetur difficultas tacta, quomodo non omnes personæ generent, cum omnes intelligant per illummet intelligendi actum.

2. *Scoti opinio.*—Scotus ergo in 1, distinct. 2, quæst. 7, et distinct. 27, quæst. 1 et 2, et quodlib. 2, distinguit in Deo duas quasi actiones, quas vocat *intelligere*, et *dicere*, et utramque vult esse a memoria fœcunda, seu ab intellectu paterno, ut constituto in actu primo. Dicit ergo, Patrem producere Filium per dicere, non vero formaliter per intelligere. Quod si ab eo quæratur, quidnam istorum sit prius, vel quod illorum intelligatur esse ab alio: respondet, neutrum esse ab alio proprie loquendo, seu unum non esse rationem alterius, atque adeo sub ea ratione quasi concomitanter se habere, quia utrumque est immediate ab intellectu in actu primo, tanquam a proxima ratione operandi. Addit tamen, intelligere esse aliquo modo prius, quam dicere, quia prius est rem in se perfici, quam communicari alteri: intelligere autem tantum est ad perfectionem intelligentis, dicere vero ad se communicandum alteri. Atque eadem proportione loqui debet Scotus de voluntate, distinguendo in illa amare et spirare, est enim eadem ratio et quamvis in locis citatis hoc expresse non declaret, attigit vero in quodlib. 14.

3. *Fundamentum.* — Fundamentum hujus opinionis supra tactum est a Durando, quia intelligere est essentiale et commune omnibus personis, dicere autem est proprium Patris: ergo intelligere, ut sic, non est producere: ergo ipsum dicere est producere. Similiter etiam, amare commune et essentiale Spiritui sancto, spirare vero est notionale et proprium Patris et Filii, ergo hoc est producere Spiritum sanctum, quia personæ producuntur per actus notionales, non per essentiales. Simile fundamentum est, quia intelligere et amare, ut sic, non est producere terminum aliquem, dicere autem est producere, et similiter spirare, ergo. Minor ut clara supponitur. Major autem probatur, quia intelligere solum est percipere rem intellectam et ibi sistit, et ideo Filius intelligit, licet non producat. Atqui hæc opinio indistincte reprobatur a Commentatoribus D. Thomæ, 1 part., quæst. 27, ut videre licet in Cajetano, art. 4, Torrense, art. 1, disput. 4, et aliis. At non omnia, quæ in ea sententia continentur, falsa sunt: oportet ergo ea distinguere et quid nobis in ea placeat, quid vero displiceat, aperire.

4. *Verbum produci per actum dicendi.* — Primum ergo Scoti assertum est, Patrem producere Verbum dicendo, atque adeo dictionem, seu dicere esse actum, quo Verbum producitur. Quod quidem simpliciter verum est. Hæc enim est sententia Augustini, Anselmi, Fulgentii et D. Thomæ, locis statim citandis. Et patet ex proprietate ipsius Verbi: nihilominus aliud est Verbum, quam intrinsecus terminus locutionis. Unde in verbo vocali manifestum est produci per actionem dicendi vocaliter. Tunc etiam nos verbum in mente formamus, quando interius loquimur: ipsa ergo mentalis locutio est productio Verbi mentalis in nobis: ergo eadem proportione intelligendum est de Verbo divino et productione ejus. Est autem advertendum, verbum duplicem dicere respectum; unus est ad ipsum dicentem, tanquam ad principium producens: alius est ad rem dictam, nam qui loquitur de aliqua re loquitur, quæ res per Verbum significatur, seu repræsentatur, et ideo verbum dicit ad rem illum respectum significantis. Unde sit, ut ipsum etiam dicere possit et ad verbum et ad rem dictam referri:

dicendo enim verbum ipsum producimus, et dicendo etiam rem repræsentatam per verbum dicimus, quia est una omnino actio diversis respectibus significata. Et ita facile intelligitur Augustinus 15, de Trinit., cap. 14, dicens: *Patrem dicendo se producere Verbum sibi æquale.* Nam dicere se non est producere se, sed est repræsentare se producendo verbum.

5. *Dicere et intelligere, an distinguantur.* — Secundum contentum in Scoti sententia est, dicere et intelligere esse aliquo modo distincta. Quod quidem tam in nobis, quam in Deo aliquo modo verum est. Et quod in Deo illa duo distinguantur ratione, docuit expresse D. Thomas, 1 part., quæst. 34, art. 1, ad 3, et quæst. 37, art. 1, et 2, et probatur sufficienter argumento Scoti et Durandi, quia necesse est, commune distingui a proprio saltem ratione et essentiale a notionali. In nobis autem advertere oportet hanc vocem *intelligere* posse esse ambiguam. Nam potest præcise significare producere actum intelligendi, vel recipere illum, seu informari illo, juxta illud Aristotelis, *Intelligere est quoddam pati,* vel certe potest illa vox utrumque complecti. Quia *intelligere* dicit actum immanentem, qui et producitur et recipitur in agente. Si ergo primo modo accipiamus intelligere in nobis, sic revera non distinguuntur intelligere et dicere mentale. Nam juxta sententiam, quam ego suppono et existimo omnino veram, verbum mentale in nobis nihil aliud est, quam ipse actus intelligendi in facto esse, quia etiam conceptus et notitia dicitur: ergo dicere mentale nihil aliud est, quam producere ipsum intelligendi actum, ergo est idem, quod intelligere sumptum præcise pro actione: Quia vero frequentius sumitur intelligere pro ipsa objecti perceptione, ideo communiter includit informationem ipsius actus intelligendi, et hoc modo distinguitur in nobis ex natura rei ab ipso dicere. Nam dicere tantum est agere, seu producere verbum: intelligere vero formaliter dicit informari vitaliter ipso verbo, quæ duo ex natura rei diversa sunt, ut ex Philosophia suppono.

6. Tertio sentit Scotus in illa opinione sua, dicere et intelligere esse actiones seu productiones distinctas realiter vel ex natura rei. De qua assertione aliter in nobis et aliter in Deo judicandum est. De creaturis igitur sciendum est, varias esse opiniones, quid verbum mentis sit, quomodove ab actu intelligendi distinguatur. Quidam enim sentiunt esse res, seu qualitates distinctas, compararique verbum ad actum intelligendi tanquam proximum objectum ejus, in quo res repræsentata per verbum, tanquam in imagine cognoscitur per actum intelligendi. Et hanc opinionem secuti sunt Cajetanus, Ferrariensis ac alii multi. Juxta quam necessarium omnino videtur, duas actiones reales ac realiter distinctas in intellectu nostro recognoscere. Quia duæ qualitates realiter distinctæ per actiones realiter distinctas producantur necesse est: præsertim cum unaquæque per se producatur, ut de verbo et actu intelligendi, juxta hanc sententiam, dicendum est. Quia actiones distinguuntur ex terminis, et unaquæque actio cum suo termino habet realem identitatem, licet modaliter distinguantur, ergo cum productio verbi sit dicere, intelligere, quatenus est actio, erit productio ipsius actus intelligendi. Juxta hanc igitur opinionem, ad nostrum intelligere et dicere applicatam, vera est assertio Scoti. Mirumque mihi est, quomodo possint Thomistæ in hoc puncto Scotum impugnare, cum de verbo mentis nostræ et de munere ejus, ac distinctione ab actu intelligendi ita sentiant.

7. At vero Scotus non potest in hoc sensu sententiam suam declarare aut defendere, quia ipse tenet verbum mentis nostræ non esse rem distinctam ab actu intelligendi, ut est qualitas in facto esse. Quam sententiam ego verissimam censeo, imo opinor, non distingui ex natura rei, nec in aliqua proprietate absoluta per illas voces significata, sed solum in hoc, quod nomen verbi expressius indicat realem emanationem a dicente, ut infra libro nono dicam. Hac vero sententia supposita, non potest subsistere dicta propositio tertia Scoti in mente humana. Quia si verbum et actus intelligendi idem sunt, ergo per quam actionem producitur verbum, producitur actus intelligendi, ergo illamet actio et est dicere, quia est productio verbi et est intelligere, quatenus actionem requirit, quia est productio actus intelligendi, ergo non sunt ibi duæ actiones, nec realiter, nec formaliter, seu ex natura rei distinctæ.

8. At vero loquendo de Deo, seu de æterno Patre, longe certius est in eo non distingui dicere et intelligere, tanquam duas actiones, seu productiones reales, quod optime intellexit Scotus, estque non solum certum, sed etiam evidens. Quia in Trinitate unus est tantum terminus productus per intellectum, ergo una tantum productio realis per intellectum esse potest. Item quia actus intelligendi in Deo non est realiter productus, sicut est in creaturis, quia non est intelligere participatum, aut accidentale, sicut est in nobis, sed est ipsum intelligere per essentiam, ac proinde actus sim-

plicissimus, ac purissimus, omnino idem cum Patre intelligente, et propterea tam improductus realiter, quam ipse Pater, vel essentia ejus. In hoc ergo sensu non possunt esse in Patre æterno actiones duæ, quæ sins duæ reales productiones. Alio ergo sensu vult Scotus, illa duo distingui in Deo instar duarum actionum, quarum una est realis productio, alia solum secundum rationem, seu modum concipiendi nostrum. Quo sensu admitti potest dictum illud, quia dictio est realis productio, ut constat ex fide, et infra libro sexto, latius declarabimus. Intellectio vero, licet non sit realis productio, aut emanatio, ad modum emanationis a nobis concipitur.

9. Dico autem hoc admitti posse, quia in rigore fortasse non est necessarium concipere ipsum divinum intelligere per modum actus secundi emanantis ab actu primo. Quia in Deo in re ipsa non est intellectus per modum potentiæ, aut actus primi in rigore sumpti. Quia essentialiter Deus est ipsum intelligere in actu secundo, et ideo non est necessarium concipere intellectionem in Deo, ut actionem fluentem ab intellectu in actu primo, et tendentem in actum secundum, sicut in nobis invenitur, quia tendimus a potentia in actum. Unde possent distingui ratione *dicere*, et *intelligere* in Deo solum, quia dicere est realiter producere, intelligere autem est actus perfectus et ultimus sine productione ulla. Verumtamen, quia concipimus divina instar humanorum et in nobis aliud est habere virtutem intelligendi, aliud intelligere: ideo etiam hæc duo ratione distinguimus in Deo, et ipsum intelligere concipimus, ac si manaret a virtute intelligendi. Atque hoc modo distinguitur dicere ab intelligere, tanquam productio realis ab ea, quæ solum concipitur per modum productionis. Unde prior terminatur ad proprium Verbum, posterior autem concipitur terminari ad ipsum actum intelligendi absolutum et communem. In hoc ergo sensu nullum habet inconveniens illa distinctio.

10. *Quid sit prius dicere, an intelligere.*— Quarto et ultimo ait Scotus, intelligere et dicere ita inter se distingui, ut nullum inter se habent ordinem, vel causalitatis, aut emanationis, vel prioritatis secundum rem, vel rationem, sed utrumque veluti concomitanter esse ab intellectu fœcundo in actu primo. Et quoad hanc partem merito improbatur hæc sententia Scoti, quia neque in nobis, neque in Deo intelligi potest. In nobis enim nulla ratione excogitari potest, dicere, quod vel ab intelligere non procedat, vel ad intelligendum non tendat, ergo non possunt hæc duo intelligi distincta, quin inter se ordinem servent. Consecutio evidens est. Antecedens patet. Si enim locutio vocalis sit, oritur ex aliqua intelligentia, et ideo non est locutio vocalis, nisi in his, qui intellectum participant: neque aliquis loqui potest, nisi de his, quæ intelligit, aut cogitat. Si autem locutio est mentalis, sic non est, nisi productio interni verbi, quæ solet vocari intellectio in fieri, ut est actio procedens ab intellectu specie formato, et sic ordinatur ad intelligendum in actu secundo. Quod si vera esset opinio de distinctione verbi ab actu intelligendi, adhuc dicere ordinaretur ad intelligere, tanquam proponens illi proximum objectum. Ergo non possunt in nobis illa duo intelligi distincta sine ordine inter se.

11. — Unde, quatenus illa duo sine ordine intelliguntur, sine distinctione etiam intelligi debent. Nam verbum, et actus intelligendi in facto esse, non est unum eorum prius alio, nec causa alterius, quia non sunt duo, sed unum omnino, idemque est de dicere, et intelligere in fieri. Concipi ergo non potest ad quid sint in nobis duæ actiones intellectus sine ordine, seu concomitantes. Et ideo merito Sancti Patres dicunt nos interius loqui cogitando, et cogitare loquendo, non quia hæc sint duo distincta concomitanter se habentia, sed quia vel sunt idem cum proportione sumpta, id est, vel utrumque in fieri, vel utrumque in facto esse, vel locutio sumatur pro actione, et partu intellectus, proles et terminus illius, est ipse conceptus, seu intelligere, et ita habent inter se ordinem. Et ita sentit Augustinus, 15, de Trinitate, cap. 7, et Fulgentius, lib. 3, ad Monimum, cap. 7, dicens : *Cum mens verbum apud se habeat, utique cogitando habet, quia nihil aliud est apud se dicere, quam apud se cogitare.*

12. Hinc ad Deum ascendendo, eo modo, quo ratione distinguimus inter dicere, et intelligere, necesse est, ut aliquem inter se ordinem rationis observent : Ita ut intelligere includatur saltem in ipso dicere, vel habeat aliquem ordinem per se cum illo nostro modo intelligendi. Ita sumitur ex eisdem Patribus. Imo addit Anselmus, in Monolog., cap. 34 : *Idem esse in summo spiritu scire, quod intelligere, seu dicere.* Quod intelligendum est, vel de identitate reali, vel specialiter de Patre, ut infra declarabo. Probaturque primo, quia cum non possimus intelligere divina, nisi ex humanis, non possumus concipere etiam in Deo

ipsum dicere, nisi ut per se connexum cum intelligere. Secundo quia, si actio illa, quæ a Scoto vocatur dictio , non est intelligere , neque per se connexa cum ipso intelligere, cur dicitur esse actio intellectus? vel quod titulo illi tribuitur magis, quam alteri facultati? vel cur appellatur dictio, si neque intellectio est, neque intellectionem exprimit. Unde argumentor tertio, quia etiam admissa illa actione, non esset formaliter ab intellectu. Atque ita juxta illam sententiam verbum Divinum, quasi materialiter tantum procederet per intellectum, quatenus virtutem habet producendi suo modo, non autem quatenus est virtus intelligendi. Consequens est falsum, ergo : sequela patet, quia juxta illam sententiam intellectus non est ratio producendi secundam Trinitatis personam, quatenus se explicat in actum intelligendi, sed quatenus alias habet virtutem producendi, ergo non est ratio producendi, quatenus virtus intelligendi est. Falsitas autem consequentis patet, quia alias Filius non esset ex vi productionis suæ, sapientia Patris, ut loquitur Scriptura, seu sapientia genita, ut loquitur Athanasius, oratione contra Gregales Sabellii, et Augustinus, l. 6, de Trinit., cap. 1 et 2, et lib. 15, c. 14, et alii sancti communiter ex illo Eccl. 24. *Dominus possedit me, etc.*, usque illud : *Et ego jam concepta eram.*

13. Respondere posset aliquis , actionem illam etiamsi non sit intelligere, esse ab intellectu, ut intellectus est, et ut est fœcundus per speciem intelligibilem, quia tendit ad exprimendum, et repræsentandum in termino suo totum id, quod in se continet per speciem : talis enim est dictio intellectualis in nobis, et talis debet a nobis concipi in æterno Patre. Et tamen differentia, quia in nobis terminus illius actionis non est subsistens, sed est forma ipsius intellectus producentis illum, quem actu intelligentem constituit, et ideo illud dicere terminatur ad intelligere. At vero in æterno Patre terminus productus per dicere est subsistens, et ut sic, non est forma Patris, nec constituit illam intelligentem , nihilominus tamen vere dicitur, et est Verbum, quia producitur ex vi intellectualis virtutis, ac repræsentationis, eademque ratione est proprie notitia, et sapientia genita, tanquam sapientia, et notitia subsistens, non tanquam sapientia, vel notitia informans. Ac propterea talis productio non est formaliter intelligere, quia per illam non intelligit Pater, nec etiam ordinatur ad intelligere, quia nec per terminum ejus intelligit Pater , nec etiam est ab intelligere ut sic, licet sit ab intellectu, ut sic, quia est ab intellectu, ut constituto in actu primo, non in actu secundo. Et propterea non habet ordinem cum intelligere, sed Pater æternus, ut constitutus in actu primo, seu in memoria fœcunda simul, et æque primo concipiendus est a nobis prodire in actum intelligendi, et dicendi, quia ad utrumque simul fœcundus est cum proportione, id est, ad intelligere tantum per emanationem secundum rationem, et modum concipiendi nostrum, ad dicere autem per realem verbi productionem.

14. *Objectioni occurritur.*—Sed contra hunc apparentem discursum objicitur primo, quia ex illomet concludi potest, dicere Paternum supponere per se, vel aliquo modo includere ipsum intelligere. Probatur, quia supponit intellectum paternum, ut constitutum in actu ad intelligendum , sed constitutio illa non est tantum in actu primo, sed maxime in actu secundo, quia actus primus, ut potentiam receptivam, seu actuabilem includit, non tribuitur Deo cum proprietate, quia imperfectionem includit, ego dicere Patris æterni est ab intellectu ejus , ut constituto in actu secundo intelligendi, ergo est ab intelligere, vel illud in se includit. Confirmatur, quia, ut sæpe dixi, in Deo non est intellectiva potentia formaliter, et proprie, sed est purissimus actus intelligendi per se subsistens , ergo eo ipso, quod dicere Paternum est per intelligendi facultatem , ut talis est, esse debet per intelligere, ut intelligere est, quia facultas intelligendi in æterno Patre non est, nisi ipsum intelligere per essentiam. Denique licet demus, concipi posse a nobis actum intelligendi Patris, tanquam aliquid emanans secundum rationem ab intellectu Paterno, ut constituto in actu primo per suam essentiam in ratione spei intelligibilis : nihilominus hæc ipsa emanatio rationis debet intelligi prior secundum rationem in Patre, quam realis Verbi productio , ergo etiam secundum hunc concipiendi modum necesse est, admittere ordinem rationis inter dicere, et intelligere. Probatur antecedens, quia essentialia secundum ordinem rationis sunt priora notionalibus : item, quia prius Pater concipitur, ut in se perfecte constitutus in suo esse per suum intelligere : quia actu intelligere est esse Dei, et Pater, ut sic constitutus intelligitur, et est perfectissime Deus. Unde etiam ipse Scotus fatetur intelligere, ut est perfectio Patris, esse prius, quam dicere. Hinc vero concluditur, ipsum intelligere esse Patri princi-

pium, vel rationem dicendi, quia intelligere non supponitur in Patre solum materialiter, et identice ad modum aliorum attributorum, sed formaliter, quatenus constituit Patrem in perfectissimo gradu intellectuali, ac proinde fœcundissimo cum omni perfectione.

15. *Conclusio intenta.* — Concludo igitur, Verbum divinum procedere peractum intelligendi, ut talis est, et Spiritum sanctum similiter per actum amandi, quæ est sententia D. Thomæ, dicta quæst. 27, artic. 5, et quæst. 34 ac 36, et aliorum, quos retuli præcedenti capite et in sequenti alios referam. Et late a nobis est explicanda in lib. 9 et 11, ubi de Personis productis in particulari agemus. Nunc satis probatur ex dictis, quia Pater producit Verbum suum dicendo, ut supra probatum est, sed non dicit, nisi intelligendo, non solum materialiter, sed etiam formaliter, quia ratio dicendi est ipsa intelligentia, ut probatum etiam est, ergo Verbum divinum procedit per actum intelligendi, ut talis est. Quæ ratio cum proportione facile potest ad amorem applicari. Item, Pater producit substantiale Verbum, quatenus intellectualis per essentiam, et summe perfectius in gradu intellectuali, ergo producit, ut per se, et essentialiter, ac substantialiter intelligens, ergo producit per ipsum intelligere, ut tale est. Denique, inde probamus cum D. Thoma processiones tantum duas esse, quia tantum sunt duo actus immanentes in re intellectuali. At hæc ratio parum valeret, nisi actus ipsi intelligendi, et amandi per se concurrerent ad productiones, quia si tantum concomitanter, vel etiam antecedenter præsupponerentur, possent ad tres, vel quatuor processiones supponi, vel illas comitari, sicut bonitas Dei, vel justitia, licet sit una, admittit plures processiones. Est ergo formalis illa locutio, ut in sequentibus capitibus magis declarabimus, expediemusque difficultates circa hoc occurentes.

CAPUT VII.

PER QUOS ACTUS INTELLIGENDI, ET AMANDI PRODUCANTUR IN DEO PERSONÆ PROCEDENTES.

1. *Ratio dubitandi.* — Ex dictis omnibus, non solum expedita non est difficultas, et ratio, quæ Durandum, et Scotum movit, verum potius est magis confirmata et aucta. Nam si discursus facti validi sunt, probant secundam personam Trinitatis, quæ est prima procedens produci per ipsum intelligere essentiale, nam hoc est, quod constituit intellectum Paternum in actu perfecto, sed illud intelligere est in aliis personis, ergo aliæ etiam producent Verbum. Eademque ratio est de amore servata proportione, et ideo non amplius hoc repetemus, sed de processione intellectus loquemur, nam ex illa facile est doctrinam ad voluntatem applicare. Ad solvendam ergo hanc difficultatem, hoc loco inquirimus, quis sit actus intellectus, per quem prima Persona secundam producit.

2. *Opinio Henrici.*—Potest autem imprimis referri opinio Henrici, quodl. 6, et in Summa, art. 54, quam Scotus locis citatis capite præcedenti late refert, et impugnat, nos autem brevissime illam expediemus, quia parum habet utilitatis, vel probabilitatis. Ait ergo in summa Henricus, personas divinas produci per intelligere, et amare notionale, et non per essentiale. Quod dictum est proprium Henrici, ut videbimus, tamen modus explicandi illud singularis est. Distinguit enim in nostro intellectu, et voluntate duplices operationes, quasdam per modum simplicium passionum, alias per modum productionum. Item quasdam vocat tantum directas, alias reflexas, denique quasdam remissas, et quasi imperfectas, alias vero ferventes, et perfectas, et per proportionem ad has operationes, distinguit in Patre æterno duplex intelligere, aliud simplex, et quasi passivum, per quod non producit, et hoc dicit esse intelligere essentiale, aliud vero quasi reflexum, per quod producit, quod vocat notionale, et cum eadem proportione de voluntate loquitur.

3. *Refellitur.* — Sed hæc et falsa sunt, et inutilia ad expediendam difficultatem. Primum patet, quia in nobis nullum est intelligere ita passivum, ut non includat productionem: unde nullum etiam est adeo imperfectum, vel remissum, quod non includat proportionatum verbum. Deinde in Deo nullum est imperfectum intelligere, neque remissus amor, neque etiam est actus intelligendi, qui eminentissimo modo non sit directus, et reflexus, quamvis sit simplicissimus. Unde ipsum intelligere essentiale omnem illam perfectionem intellectionis habet, quam ipse Henricus tribuit notionali, quia et est perfecta comprehensio, et exacta manifestatio objecti cogniti. Et similiter essentialis amor tam fervens est, quam potest fingi notionalis, ergo ex his proprietatibus, et perfectionibus non potest reddi ratio, cur unum sit productivum, et non aliud. Adde in Filio non solum inveniri intelligere simplex,

vel directum, sed etiam exactissime repræsentans, et cum infinita reflexione, quæ ad perfectionem spectare possit, et similiter Spiritus sanctus non remisse amat, sed ardenter, non minus, quam Pater, vel Filius, ergo distinctiones illæ non solum fictæ sunt, sed etiam nihil deserviunt ad difficultatem expediendam.

4. *Alia opinio de intellectione essentiali, et notionali.* — Alii aliter distinguunt secundum rationem in DEO duplex intelligere : unum essentiale, et aliud notionale. Essentiale dicitur esse omnino absolutum et commune tribus personis. Notionale proprium Patris, unde per illud producit Filium, non autem per intelligere essentiale. Atque ita expedit hæc opinio difficultatem supra tactam ex Durando. Et hoc ipsum est fundamentum hujus sententiæ, quia processio divina est per actum intelligendi, ut probatum est contra Durandum et Scotum, et non est per actum intelligendi essentialem, ut probat ratio Durandi, quia ille est communis omnibus personis, ergo per actum intelligendi notionalem, ergo necesse est, hunc duplicem actum saltem ratione distingui. Hanc opinionem tanquam Thomistarum refert, et impugnat late Torres, 1 part, quæst. 27, art. 5, in 2 part. disputationis, et ante impugnavit Aureolus, in 1, distinct. 23, agens specialiter de dilectione, putavitque impugnare D. Thomam eo quod aliquando D. Thomas dixerit, amorem dici in Deo et essentialiter et notionaliter, seu personaliter ut patet, 1 part., quæst. 37, art. 1, sed immerito illam opinionem tribuit D. Thomæ qui in sensu longe diverso de amore essentiali, et notionali locutus est, ut videbimus.

5. *Non esse duos actus ratione distinctos.* — Dico ergo primo, in Deo non esse duos actus intelligendi et amandi ratione distinctos in propriis rationibus talium actuum. Ita sentiunt Aureolus et Torres, locis citatis, et consentit Capreolus respondens Aureolo, in distinct 32, quæst. 1, art. 1, et Cajetanus, 1 part., quæst. 37, art. 1 et 2, et idem sentit D. Thomas, ibi et clarius art. 2, ad 1, dum ait, esse sapientiem, vel intelligentem, tantum dici de Deo essentialiter. Et probatur primo ratione. Quia, vel illi duo actus intelligendi distinguuntur tanquam omnino condistincti mutuo, secundum rationem, vel tanquam includens et inclusum (non enim potest alius modus excogitari) neuter autem illorum modorum verus est, ergo. Probatur minor, quoad priorem partem, nempe illos duos actus non posse ita condistingui secundum duos conceptus, ut neuter in alio includatur. Quia in Deo non est illo modo duplex intellectus, vel duplex voluntas, neque in tali sensu potest distingui unus intellectus essentialis et alter notionalis, ergo nec duplex intelligere. Antecedens certissimum est : alias omnia attributa possent alio modo multiplicari, ita ut duplex esset justitia, duplex bonitas, etc. Imo et duplex essentia, quæ sunt plane absurda, et tamen aperte sequuntur a paritate rationis. Consequentia autem probatur. Primo, quia in Deo non tam reperitur intellectus, quam intelligere, eo quod in Deo non sit potentia passiva, sed purissimus actus.

6. Secundo, quia eo modo, quo ratione distinguimus intellectum divinum ab actu intelligendi, non magis potest multiplicari (etiam secundum rationem) actus, quam intellectus, quia unus actus perfectus est adæquatus intellectui divino, comprehendit enim totum objectum ejus. Unde, si aliquando distinguunt theologi in Deo plures actus, vel scientias ratione distinctas, illud est secundum conceptus inadæquatos ejusdem actus in ordine ad diversa objecta secundaria, et quasi partialia, ideoque illa distinctio rationis in ipso intelligere essentiali, ut sic, cogitatur. Tamen loquendo de intelligere adæquato divinæ virtuti intelligendi, illud non potest esse nisi unum etiam secundum rationem, quia unius virtutis unus est tantum adæquatus actus, et quidquid additur, et superfluum est, et intelligi non potest, ut sumitur etiam ex D. Thoma, quæst. 27, art. 5, intelligere autem essentiale, de quo loquimur, est adæquatus actus divini intellectus : ergo præter illum non potest cogitari aliud intelligere ab eo condistinctum secundum rationem.

7. Tertio, quia ab intelligere essentiali nihil potest illo modo distingui, nisi forte relatio aliqua, quia illud intelligere est ipsum esse absolutum Dei, et ab absoluto nihil distinguitur illo modo, id est, tanquam proprium a communi, nisi relativum : sed relatio, ut sic, non potest habere rationem actus intelligendi, ut per se notum videtur, quia nec Pater formaliter intelligit per suam paternitatem, neque etiam per filiationem, alias esset sapiens et intelligens formaliter per verbum a se productum ut sic, quod est absurdum, et late impugnatur ab Augustino 7, de Trinitate, cap. 3, et lib. 15, cap. 7. Ac denique omne intelligere est ad modum actus vitalis : relatio autem, ut sic, non habet rationem vitalis actus, sed solum est terminus divinæ naturæ in ratione subsistendi : ergo nullo modo possunt illi duo actus intelligendi ita mutuo præscindi secundum rationem.

8. Venio ad illud membrum de distinctione illorum actuum per modum includentis et inclusi, sic enim aliqui distinguunt duplex intelligere, essentiale et notionale, ita nimirum, ut intelligere essentiale includatur in notionali, non autem e converso, nam ac ratione essentiale commune est, non vero notionale : verumtamen hoc ipsum dupliciter intelligi potest. Primo, ut intelligere notionale ultra essentiale addat aliquid formaliter pertinens ad rationem actus intelligendi et sub illa quasi contrahat illum ad esse talis actus, sicut paternitas, verbi gratia, intelligitur addere aliquid supra rationem personæ, ut sic. Et hunc sensum censeo falsum : nam rationes proxime factæ æque contra illum procedunt. Quia neque intellectus divinus est illo modo duplex, neque in ratione intellectus est amplius determinabilis, neque relatio ut sic, potest addere hujusmodi determinationem rei absolutæ secundum propriam rationem absolutam. Relatio enim non determinat essentiam, ut in latitudine essentiæ sit talis, ex se enim talis est ultimate : ita vero se habet intelligere divinum, et essentiale in ratione actus intelligendi. Præterea, omnis actus intelligendi secundum ultimam rationem, seu determinationem suam attingit objectum, et repræsentat illud, et est actus vitæ. At relatio non addit actui intelligendi essentiali habitudinem ad novum objectum, nec perficit habitudinem, quam ille actus ex se habet ad sua objecta, nec addit illi repræsentationem aliquam, nec modum aliquem vitalem. Ergo non potest cogitari intelligere notionale, illo modo ratione distinctum ab essentiali.

9. Alio tandem modo cogitari potest distinctio rationis in ipso intelligere divino per additionem alicujus conditionis personalis, seu relativæ, quæ necessaria sit, non quidem per se, ac formaliter ad intelligendum, sed ad producendum. Et hic sensus in re ipsa continet veritatem : per illum autem dicendi modum non recte explicatur. Tum quia hæc vox, *intelligere,* non significat, nec connotat illam conditionem, ut D. Thomas voluit, loco citato. Tum etiam, quia illud satis non est, ut dicatur esse duplex intelligere, sed unum, et idem, ut conjunctum cum tali conditione, vel non conjunctum. Sicut essentia divina considerari potest præcise, ac secundum se, et prout est in Patre, et non propterea distinguitur ratione, ut duplex essentia. Quis enim unquam dixit in Patre, et Filio esse duas essentias ratione distinctas, eo quod in Patre est essentia ex se, in Filio vero per generationem? Nullus sane ac merito, quia illi modi habendi essentiam non pertinent ad essentiam, ut sic, sed ad constitutionem personæ, sic ergo habere intelligere essentiale a se, vel per generalem a Patre, non multiplicat ipse *intelligere,* etiam secundum rationem, quia illi duo modi habendi actum intelligendi non pertinent formaliter ad ipsum intelligere, sed ad originem, seu ad personalem modum habendi illud.

10. *Intelligere notionale quid sit.* — Dico igitur secundo, tantum esse unum intelligere in Patre, et in omnibus personis, diverso tamen modo, ut ita loquamur. Nam in Patre est ante omnem productionem, ut propterea vere dicatur Pater habere illud a se : in Filio autem est communicatum a Patre, ut sæpe ipse docuit Joannes, 5, 7 et 17, quod Patres interpretantur, communicatum illi esse per æternam sui productionem. Atque ita hæc assertio ex superioribus satis probata est. Nam si in Trinitate non est duplex intelligere, necesse est, esse unum. Quod autem in Personis distinctis sit etiam illis distinctis modis, ex ipsomet mysterio satis constat, et ex Scriptura. Estque necessarium ad solvendam difficultatem in principio positam.

11. *Cur Pater per illud producat.* — Dico ergo tertio. Pater æternus producit Filium præter illudmet intelligere, quod commune est omnibus personis, quatenus illud a se habet, et non per generationem, hoc enim est satis, ut Pater per illud intelligere producat, et non Filius, nec Spiritus sanctus. Quia cum Pater illud habeat a se, et ante omnem productionem, recte potest communicare illud alteri personæ : communicat autem ex virtute, et fœcunditate ipsiusmet actus intelligendi. Sicut D. Thomas alias docuit, essentiam, hoc solo, quod est in Patre absque generatione, esse posse virtutem ad generandum, quia in illo intelligitur esse quasi fœcunda, quia illa persona nondum prodiit in actum generationis : in Filio autem, et Spiritu sancto jam non habet intellectus illam veluti virtutem, quia jam habuit actum sibi adæquatum, qui multiplicari non potest, ut dicemus in sequentibus. Et ita facile respondetur in forma ad difficultatem propositam. Cum enim infertur, si una persona intelligendo generat, omnes generare, quia omnes intelligunt, negatur illatio, quia non omnes intelligunt a se, sed aliquæ per intelligere communicatum ab alia persona, ut autem persona generet, non satis est, quod intelligat, sed necesse est, ut a se habeat actum intelligendi. Ac propterea illudmet intel-

ligere non habet omnia requisita ad productionem, nisi sit in persona, quæ sit prior origine, quam persona genita.

12. Atque hoc modo et cum eadem proportione philosophandum est de amore, seu dilectione, quantum ad rem spectat. Quoad voces autem assignatur aliqua differentia a D. Thoma in illa, quæst. 37, art. 1. Nam in intellectu sunt nomina, seu verba distincta, imposita ad significandum vel actum intelligendi, ut sic, scilicet, *intelligere,* vel actum producendi per intellectum, scilicet, dicere, vel terminum illius productionis, scilicet, *verbum.* In voluntate autem, ob penuriam nominum, solemus eadem voce significare actum amandi, productionem et terminum, scilicet nomine *amoris,* vel *dilectionis.* Et hoc modo dixit D. Thomas ibi *amorem* et essentialiter, et notionaliter sumi, non quia sint actus amandi distincti, unus essentialis, et alter notionalis (hæc enim distinctio nunquam apud ipsum reperitur) : sed quia ipse Spiritus sanctus vocatur amor et productio ejus vocatur dilectio. Proprie tamen amor essentialis est et communis, et per illum producunt Pater et Filius Spiritum sanctum, quatenus illum amorem habent absque emanatione voluntatis, vel a se, ut Pater, vel per generationem, ut Filius : et ideo licet ipsi per illum amorem producant, Spiritus sanctus nihilominus amando eodem amore nihil ad intra producit, quia jam supponit productionem amoris.

CAPUT VIII.

SIT-NE ACTUS INTELLIGENDI ET AMANDI PRINCIPIUM QUO PRODUCENDI, VEL IPSA PRODUCTIO.

1. *Prima opinio.* — Hæc erat alia difficultas et interrogatio a Durando proposita, cui breviter in hoc capite satisfaciendum et respondendum est. Duas enim in hoc puncto sententias invenio. Prior est, actum intelligendi vel amandi non posse esse principium quod productionis, sed productionem ipsam. Ita tenet Torres, dicto art. 5, p. 2 disputationis, quem sequuntur aliqui moderni. Primo, quia D. Augustinus, lib. 15, de Trinit., cap. 7 et 10, dicit verbum procedere ex memoria fœcunda, memoria autem solum dicit intellectum constitutum in actu primo, ergo ille, ut sic, est proximum principium, ergo non quatenus est jam constitutus in actu secundo, per ipsum intelligere. Secundo nam philosophamur de productione divina per comparationem ad nostras productiones, sed in nobis principium producendi verbum non est intellectio, sed species, seu actus primus, ergo et in Patre. Tertio, quia alias post actum intelligendi paternum intelligendus esset alius, qui esset per modum actionis, seu productionis, cujus principium esset actus intelligendi, hoc autem esse non potest, ergo. Sequela patet, quia inter principium agendi et terminum mediat actio. Minor patet, quia vel illa actio est intellectio, vel non. Primum dici non potest, alias intellectio esset principium intellectionis, et sic vel esset duplex intellectio, vel esset principium sui ipsius. Si vero secundum dicatur, sequitur, non produci verbum per actionem, quæ sit intellectio.

2. *Altera opinio Henrici.*—Contrariam sententiam docuit Henricus, quodlib. 6, quæst. 1. Cujus opinio quoad hanc partem mihi maxime placet. Censeo itaque optime dici, ipsum actum intelligendi paternum esse proximam rationem et quasi virtutem, per quam Pater communicat Filio suo essentiam. Et idem dico de actu amandi in Patre et Filio per comparationem ad Spiritum sanctum. Quod probo primo supponendo essentiam divinam (ut D. Thomas vult) esse potentiam generandi, quatenus est in patre. Quod ex sententia communi ita est intelligendum, ut essentia, quatenus essentia, sit radicale principium et quatenus intellectus, sit principium proximum. Hinc ergo argumentor. Nam intellectus divinus per se ipsum et essentialiter est actus ultimus intelligendi, ita ut in Deo non tam sit intellectus, quam ipsum intelligere, quia intellectus dicit potentiam, intelligere autem dicit actum : ergo si intellectus est principium proximum a fortiori ipsum intelligere.

3. *Ad argumentum primæ opinionis.* — Secundo declaratur ex differentia supra insinuata inter Verbum divinum et humanum, quod humanum ad hoc producitur, ut constituat producentem in actu secundo intelligendi : Verbum autem divinum non producitur, ut constituat Patrem intelligentem, ut recte probat Augustinus loco de Trinitate proxime citato. Quia Pater non producit ex indigentia, sed ex abundantia et fœcunditate, nec recipit aliquid a Filio. Hinc ergo est, ut principium quo Verbi humani sit actus primus, scilicet, species, respectu autem Verbi divini sit ipsemet actus intelligendi. Nam ut recte Augustinus supra concludit : *Verbum Dei est sapientia genita ex sapientia generante,* ita ut illa abstracta pro concretis, seu personis sumantur. Ergo Pater, quatenus infinite sapiens producit Verbum eadem infinita sapientia sapiens : ergo ipsamet

sapientia Dei, quæ nihil aliud est, quod actus intelligendi ejus, est proxima ratio illius communicationis. Tertio denique quia non potest recte intelligi (maxime juxta opinionem eorumdem Thomistarum) actum intelligendi esse per modum actionis, ergo debet intelligi per modum principii, quia non potest cogitari tertium membrum, ut recte colligit Durandus. Antecedens declarabitur melius et probabitur respondendo ad argumenta.

4. Ad primum ergo ex Augustino imprimis respondeo, ibi magis loqui de intellectu humano, quam de divino. Et quamvis declaret virtutem Patris ad generandum per analogiam ad memoriam hominis fœcundam, non est necesse, ut comparatio teneat in omnibus et in his præsertim, quæ involvunt imperfectionem, hujusmodi autem est, quod memoria humana intelligatur fœcunda, quatenus est in actu primo, et non quatenus jam est in actu secundo. Unde dico ulterius, intellectum, seu memoriam æterni Patris, etiam prout a nobis concipitur in actu primo esse fœcundam : non tamen uno solo modo, sed quodammodo duobus. Nam primo est fœcunda ad actum intelligendi quasi producendum, (ut loquitur Scotus) quia ut supra dixi, illum non realiter producit, sed a nobis concipitur, ac si produceret. Eadem vero memoria jam formata illo actu adhuc est fœcunda, ut sit principium, quo realiter producitur verbum, quia, ut sæpe dixi, illud verbum non producitur ad intelligendum, sed ex intelligentia (ut sic dicam). Unde jam patet responsio ad 2. In hoc enim non est servanda similitudo inter productionem verbi humani, et divina, propter rationem dictam.

5. *Processio ad intra non est actio.* — Ad tertium, primo assero, in his productionibus divinis non intervenire veras et proprias actiones, ut recte sentit D. Thomas, 1 part., quæst. 41, art. 1, ad argumenta, et infra ex proposito declarabitur. Quia actio in suo conceptu et ratione formali includit imperfectionem et rationem dependentiæ, ut ex Metaphysica etiam suppono, et ita non potest attribui cum proprietate divinis personis. Ex quo facile respondetur ad argumentum, negando sequelam : nam cum producitur Verbum divinum, verbi gratia, non mediat actio inter proximum principium quo et terminum, et ideo cum dicitur Verbum illud procedere per intellectionem necessario videtur intelligendum tanquam per principium quo. In hoc autem comparatur et assimilatur verbo humano, quod sicut inter actionem intelligendi et verbum hominis nihil mediat, ita neque inter actum intelligendi æterni Patris, et Verbum divinum, et quoad hoc dici potest ille actus intelligendi, se habere ad modum actionis. Sicut Thomistæ aiunt, volitionem creandi Dei, esse ipsam actionem creandi, quia non putant aliam actionem creandi mediate inter terminum et illam volitionem.

6. Addo vero ulterius, si præter illum actum intelligendi, aliquid potest a nobis intelligi per modum actionis ad intra solum esse illam, quam theologi vocant originem activam, ut est respectu Filii generatio, de qua, quid formaliter et realiter sit, infra dicturi sumus. Iidem tamen auctores, cum quibus disputamus, fatentur, illam originem solum esse posse relationem personæ producentis, vel, ut alii volunt, relationem personæ productæ, quatenus intelligitur ut fluens a producente, quidquid autem horum dicatur, constat actum intelligendi non esse ipsam originem activam, quod et adversarii fatentur, et ex dictis ostendi potest, quia actus intelligendi non est relatio, nec in fieri, nec in facto esse, ergo actus intelligendi non est ipsa productio, vel actio, qualis in Deo cogitari potest, est ergo principium quo talis productionis.

CAPUT IX.

IN DEO TANTUM ESSE DUAS PROCESSIONES REALES.

1. Hæc veritas necessario præmittenda est ad concludendum numerum Personarum. Igitur in Deo esse duas reales processiones de Fide, est ex locis Joannis supra citatis, cap. 8 et 15, ubi et Filius a Patre, et Spiritus sanctus a Patre et Filio procedere dicitur. Quod etiam definitur in symbolo Nyceno, et Athanasii : constat autem distinctarum personarum distinctas esse processiones. Item una processio est ab una sola persona, altera est a duabus : ergo necesse est, ut inter se sint aliquo modo distinctæ. Denique, una est per intellectum; altera per voluntatem. Ostendimus enim processionem in Deo esse per actum immanentem naturæ intellectualis, in qua natura duplex est hujusmodi actus, non est autem major ratio propter quam sit in Deo processio secundum unum actum potius, quam secundum alium, ergo est processio secundum utrumque : sunt ergo duæ processiones. Atque ita ex his facultatibus distinguit illas D. Thomas, quæst. 27, art. 5, Henricus, quodlib. 6, quæst. 1, et in summa, art. 37, q. 7, et Adamus in 1, dist. 6, quæst. 1, et ibi alii theologi.

2. Ut autem hæc veritas magis explicetur, occurit difficultas, quia intellectus, et voluntas in Deo non distinguuntur in re, sed ratione tantum, ergo neque actus intelligendi, et amandi, ergo inde non potest colligi major distinctio processionum quam rationis. Probatur consequentia, quia non est necessaria major distinctio inter terminos, quam inter potentias, vel actus : Neque videtur possibile, quod res aliqua per intellectum divinum producatur, quæ non producatur per voluntatem, cum in re idem actu sint, licet virtute distinguantur. Ergo idem dicendum est de processione, et de re producta.

3. *Quo sensu processiones sint duæ.* — Ad hanc ergo difficultatem explicandam advertendum est, dupliciter posse distingui has processiones, primo formaliter, seu quasi specifice in ratione processionum, secundo realiter, et uterque modus distinctionis, absolute loquendo de processionibus verus est, et certus. Prior pars de distinctione formali patet, quia processiones istæ in sua formalitate ita distinguuntur, ut una sit vera, et propria generatio, scilicet processio Filii : alia vero nullo modo sit generatio. Quod est certum de Fide, ut infra constabit, tractando de personis in particulari : ergo distinguuntur illæ processiones formaliter. Advertit autem et bene (mea sententia) Cajetanus, 1. p., quæst. 27, art. 1, has processiones sub hac ratione non ita esse primo diversas, seu distingui se totis (ut alias loquuntur Scotus, Durandus et Gabriel, in 1, dist. 13), quin habeant inter se aliquam convenientiam realem : addo etiam, et univocam. Conveniunt enim in communi ratione processionis realis ita perfectæ, ut nullam includant imperfectionem. Habet autem illa ratio communis ad modum transcendentis, sicut supra dixi de communi ratione personæ. Altera vero pars de distinctione reali constat ex distinctione terminorum, nam personæ procedentes per has processiones sunt realiter distinctæ secundum fidem, ut infra ex professo ostendemus : processiones autem, quæ tendunt ad terminos realiter distinctos inter se, etiam distingui necesse est.

4. Est autem ulterius advertendum, singulas processiones distingui a theologis in activas et passivas, unde comparari possunt, quoad hanc distinctionem, vel processiones activæ inter se, ut generatio et spiratio, vel processiones passivæ inter se, ut generari et spirari, vel activa ad passivam sibi respondentem, ut generare ad generari. Quod ergo in præsenti certum esse asserimus, solum est, processiones passivas inter se realiter distingui, quia hoc est necessarium ad distinctionem personarum. An vero inde sequatur realis distinctio inter productiones activas, vel sufficiat eminens et virtualis, dicemus infra tractando de originibus, quia ad fundandum mysterium fidei non est necessarium, et multa necesse est prius disputare. Et idem dico de altera quæstione, quomodo inter se distinguantur processio activa et passiva. Præterea, inquiri potest, unde sumenda sit distinctio realis inter has processiones passivas, sed de hoc etiam infra dicendum est, tractando de distinctione personarum et præsertim Spiritus sancti a Filio. Nunc vero suppono, sumendam esse ex distinctione, seu oppositione originis, sine qua non potest esse aliqua realis distinctio intra Deum, ut postea videbimus.

5. *Solvitur difficultas.*—Ex his igitur dicendum est ad difficultatem propositam, quamvis actus intellectus et voluntatis Dei non habeant in re actualem distinctionem, sufficere eminentem et virtualem, ut una persona procedat per actum intellectus et non per actum voluntatis. Quod quidem est de fide certum, ut nunc supponimus ex dictis in superioribus capitibus et tractabitur latius lib. 8 et 9, ubi de verbo divino et Spiritu sancto disseremus. Ratione autem vix potest declarari, nedum convinci : satis vero nobis est, ostendere non repugnare. Quia licet omnia Dei attributa sint una simplicissima perfectio, vere ac formaliter continent, quidquid perfectionis in eis excogitari potest absque imperfectione. Sic ergo est in Deo tota perfectio intelligendi, ut non minus habeat suum proprium et adæquatum terminum per ipsam productum, quam si esset in re distincta a quacumque alia perfectione. Sic ergo dari potest, et datur in Deo quædam processio, quæ solum est per intellectum. Atque hinc ulterius sequitur, ut illamet persona, quæ procedit per intellectum, possit producere per voluntatem. Ex quo tandem fit, ut processio passiva per voluntatem sit realiter distincta a processione per intellectum, quia habet cum illa oppositionem originis.

6. *Processiones non esse plures quam duas.* —Secundo dicendum est, has processiones non esse plures, quam duas : quod etiam est de fide ex eisdem testimoniis, ex quibus credimus, solum esse in Deo duas personas procedentes. Ratio vero optima redditur a D. Thoma, quia hæ processiones sunt per actus proprios intellectualis naturæ in natura autem intellec-

tuali non sunt, nisi duæ facultates, et duo genera actuum immanentium, scilicet intellectus et voluntatis, ergo neque in Deo possunt esse plures processiones, quam duæ. Qua ratione utuntur etiam Alensis, 1 part., quæst. 17, memb. 7, Bonaventura, in 1, dist. 2, quæst. 4, Gabriel, distinct. 10, quæst. 1, Scotus, Richardus, Marsilius et Henricus, locis citatis in cap. 5, et optime probat non esse in Deo plures processiones distinctas quasi specifice. Posset autem quis cogitare, in unoquoque ordine illarum processionum posse dari plures. Sed in hoc etiam sensu de fide est, non esse plures : quia in Deo non sunt duo Patres, aut duo Filii, aut duo amores procedentes. Hoc autem multis etiam rationibus probat D. Thomas, citatis locis. Una vero est, quæ satisfacit, scilicet, quod unaquæque processio divina habet terminum sibi adæquatum, ut intellectio verbum, in quo repræsentantur omnia, quæ per actum intelligendi Dei naturalem comprehendi possunt : ergo non potest talis processio quasi multiplicari numero intra eamdem rationem formalem.

7. *Opinio Raymundi.*—Dices. Hac ratione probaretur non esse in Deo, nisi unicam processionem, quia illa est adæquata virtuti productivæ ad intra. Quod patet, quia illa productio est infinita, et ad illam requiritur virtus infinita, ergo adæquantur. Atque ita sensisse videtur Raymundus Lullus, cap. 11, citandus. Dixit enim, ad divinam perfectionem pertinere, ut intra Deum tantum sit unus actus *bonificandi*, id est, communicandi bonitatem, quia si essent plures, quilibet eorum esset limitatus. Unde ille non videtur agnoscere duas processiones, sed unam tantum. Imo putat illam sufficere ad Trinitatem personarum, et pertinere ad majorem perfectionem, ideoque non esse in Deo multiplicandos illos actus.

8. *Refellitur.*—Sed deceptus est valde et in periculosam sententiam incidit, si vera sunt, quæ de illo referuntur. Quia impossibile est, ut cum unica productione reali, salvet numerum trium personarum, ut capite sequenti ostendemus. Impossibile item est, omnia salvare, quæ de hoc mysterio fides docet, ut quod Filius non producat se et producat Spiritum sanctum, et quod quædam productio Dei sit generatio, et alia non sit generatio, et quod una sit ab una tantum persona, alia a duabus. Ad argumentum ergo respondeo, negando sequelam, quia licet ad quamlibet processionem requiratur infinita perfectio, seu virtus productiva, quæ in processione qualibet habet adæquatum actum in ratione formali, et quasi specie talis actus : non tamen habet adæquationem quasi extensivam et secundum rationem omnium actuum, quos ad intra habere potest: Sicut etiam ad producendam quamlibet creaturam ex nihilo requiritur infinita virtus Dei, et nihilominus non quælibet creatio est adæquatus actus illius potestatis. Sic ergo ad productionem Filii requiritur infinita perfectio et fœcunditas divinæ naturæ : illa tamen non exhauritur (ut ita dicam) per illam solam processionem, quia non est adæquata utrique facultati (ut sic dicam) illius naturæ, scilicet intellectui et voluntati, unaquæque autem processio ex his est adæquata suo actui et ideo intra suam rationem formalem non multiplicatur.

9. Et confirmatur, nam si posset esse secundus Filius in divinis, vel ille procederet a solo primo Filio, et hoc dici non potest, quia secunda persona nihil potest producere, quod quod non producat prima, nec tertia sine prima et secunda, quia, ut supra declaravi, qua ratione opera Trinitatis ad extra sunt indivisa, eadem productio ad intra necessario est communis omnibus personis, quæ secundum ordinem originis supponuntur ad talem processionem. Vel ille secundus Filius produceretur a solo Patre et hoc non, tum quia eadem ratione produceret Filios sine termino : tum etiam quia nulla ratio distinctionis realis inveniri posset inter tales Filios, qui dicerent respectum ad idem principium, et inter se non haberent oppositionem originis, tum denique, quia cum Pater non habeat, nisi unum actum intelligendi, non potest etiam habere, nisi unum verbum adæquatum. Vel denique talis secundus Filius procederet simul a Patre et primo Filio. Et hoc etiam repugnat excellentiæ et adæquationi primæ processionis cum suo termino, inde etiam sequeretur infinita multiplicatio similium processionum, quia nulla esset ratio sistendi in secunda, magis quam in prima, nec in tertia magis, quam in secunda, et sic de cæteris. Similesque rationes locum habent in processione per voluntatem. Non sunt ergo in Deo plures, quam duæ processiones. Neque in hoc nova difficultas alicujus momenti occurrit.

CAPUT X.

IN DEO ESSE TRES PERSONAS, ET NON PLURES.

1. *Probatur ex veteri Testamento.* — Hæc est conclusio in discursu totius libri intenta, estque veritas Catholica, insinuata olim in

veteri Testamento. Nam licet Epiphanius in Ancorato dicat, dualitatem personarum, scilicet, Patris et Filii a Prophetis esse prædicatam, Trinitatem vero in Evangelio esse declaratam : nihilominus sancti intelligunt, numerum trium personarum insinuatum esse in verbis Isaiæ 6 : *Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus exercituum.* Et similia verba habentur Apocalypsis 4, et in confessionem hujus mysterii illa usurpat Ecclesia in mysteriis Missæ et in illo celebri et antiquo trisagio : *Sanctus Deus, sanctus fortis, sanctus et immortalis,* de quo peculiare opus Damascenus scripsit. Similiter quoties in veteri Testamento Deus tripliciter nominatur, hoc mysterium indicari creditur, ut Deuter. 6 : *Dominus Deus noster Deus unus est,* et Psalm. 67 : *Benedicat nos Deus, Deus noster, benedicat nos Deus,* et adverti solet in voce, qua secundo loco nominatur Deus, addi particulam *Noster,* ad indicandum mysterium incarnationis. De quibus et aliis locis multa Galatinus a principio libri secundi, ubi refert, antiquissimos interpretes Hebræos intellexisse, in his locis latere mysterium hoc.

2. *Ex novo testamento.*—Expressius docetur hæc veritas in novo Testamento, Matthæi, ultimo cap. *Baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti.* Nam ut sancti advertunt et latius sequenti libro dicemus, si non omnes illæ personæ essent divinæ, non proponerentur æqualiter in prima fidei professione, et si essent plures, aliæ non omitterentur. Deinde Joannis 14 et sequentibus, multis verbis docet Christus hoc mysterium : ut illis, *Ego rogabo Patrem, et alium Paracletum dabit vobis,* item 1, Joan. 5, est locus expressus: *Tres sunt qui testimonium dant in Cœlo.* Nam illa præcisa numeratio habet vim exclusivæ et satis ostendit, eos, qui numerantur, esse distinctos. Et ideo hæretici conati sunt verba illa expungere a textu sacro : de fide tamen certum est esse canonica. Quod ex traditione late confirmat Bellarminus, lib. 1, de Christo, cap. 6, nobis autem nunc auctoritas Concilii Tridentini sufficit.

3. *Ex Conciliis.*—Tandem definita est hæc veritas a multis Conciliis post Nicænum, quæ infra referemus, cum traditione Pontificum et Sanctorum. Nunc sufficiat Dionysius, libro de Divinis nominibus, cap. 1, ubi Trinitatem vocat *Unitatem ter subsistentem,* eamque in Deo esse dicit, *propter divinæ fœcunditatis in tribus personis expressionem.* Idem optime in c. 3, de Mystic. theologia, Martialis, Epistola 1, cap. 10, Justinus Martyr, in expositione Fidei, Anasthasius Synaita, in libro 1, de rectis fidei Dogmatibus, in tom. 1 Bibliothecæ. *Trinitatem,* inquit, *dico, non essentiarum, sed personarum,* Nazianzenus, orat. 32, ante medium, sic nominat personas : *Principii expers Principium, et id, quod est cum principio.*

4. *Ratio assertionis.* — Ratio ex dictis clara est. Nam in Deo est tantum una persona improducta, et sunt tantum duæ personæ productæ, quia sunt tantum duæ processiones, ergo sunt in Deo tres personæ et non plures. Aliter probavit hanc veritatem D. Thomas, 1 part., quæst. 30, art. 2, ubi Cajetanus laborat circa discursum D. Thomæ, et revera non satis expedit omnia, quæ ibi proponit, præsertim dubium primum. Breviter tamen, supponit ibi D. Thomas personas distingui per oppositionem relativam et non aliter : sub relativa autem oppositione includit etiam oppositionem originis, ut recte Cajetanus advertit. Ex hoc ergo principio concludit ex prima processione optime colligi duas personas in Deo, qui opponuntur origine. Rursus tacite subsumit nullam illarum personarum posse procedere per voluntatem, eo quod processio voluntatis sit posterior processione intellectus. Unde concludit, processionem passivam, ut est relatio, debere necessario distingui a duabus primis personis, et consequenter tertiam personam constituere, ultra quas non est alia, quia spiratio activa, cum non opponatur Patri aut Filio, ab eis non distinguitur.

5. *Ostensiones Raymundi refelluntur.*—Longe aliter colligebat hunc numerum personarum Raymundus Lullus ex sola summa perfectione divinæ bonitatis et distinctionis in Deo inventæ, hoc modo. In divina bonitate propter summam perfectionem est unus tantum actus bonificandi, et unus bonificans, et unus bonificabilis, ergo sunt tres personæ et non plures. Item in perfectissima rerum distinctione tantum est unum distinctum, et unum distinguibile, et unum distinguere per spirare et amare, ergo tres personæ. At hæ collectiones ridiculæ sunt et potius inde concluditur, tantum esse duas personas. Nam si persona producens dicitur bonificans, et producta dicitur bonificata, et illæ sunt unicæ, tantum sunt duæ personæ, nam actus bonificandi non est persona, sed origo vel activa, vel passiva, quæ non distinguitur in re a persona, quæ per illam producit, vel producitur. Præterea, si personæ sunt plures, impossibile est, distinctivum esse tantum unum, quia oportet esse plures pro-

prietates distinctivas personarum, et similiter impossibile est, esse unicum distinguibile, quia quælibet persona distinguibilis est ab alia. Quod si distinctivum active sumitur pro persona producente et distinguibile passive, scilicet, pro producibili, profecto si hæ sunt unicæ, duæ tantum sunt personæ, quia *distinguere* non est persona, nec est veluti actio alicujus personæ, sed actus formalis proprietatum constituentium personas. Unde non est res ab illis distincta : nec tertia persona potest distinguere duas priores, quas supponit distinctas. Denique si non solus Pater, sed etiam Filius producit intra Deum, quomodo ibi tantum est unum distinctivum in dicto sensu? Et si non solus Filius, sed etiam Spiritus sanctus producitur, quomodo est tantum unum distinguibile ? Illa ergo deductio et fundatur in errore unius processionis et plures alios involvit.

6. *Objectionibus occurritur.* — Objectiones graviores contra Catholicam veritatem proponam tribus libris sequentibus. Nunc solum objicio, quia omnis numerus videtur Deo repugnare, quoniam numerus intrinsece includit compositionem, habet enim numerus unitatem aliquam et non simplicem, ergo compositam. Unde in omni numero est invenire totum et partem, quæ tamen non possunt intra Deum reperiri. Atque hinc etiam fit, ut omnis numerus sit major et perfectior qualibet unitate, et inferiori numero : quæ omnia Deo repugnant.

7. Occasione hujus objectionis tractant hic theologi, quid addat numerus supra res numeratas et quam habeat unitatem. Sed hæc in metaphysica tractantur. Ex qua ego suppono primo, unum supra entitatem solum addere negationem, seu indivisionem. Deinde sumo numerum, præsertim transcendentalem, ultra unitates nihil addere, nisi negationem, quod una non sit alia, quod etiam supponere videtur D. Thomas, d. quæst. 30, art. 3. Unde facile intelligitur non sequi compositionem ex hoc numero, nam si personæ considerentur, ut sunt unum in essentia, non sunt illud unum per compositionem, sed per summam identitatem personarum cum essentia, ut infra explicaturi sumus. Si vero considerentur personæ, ut distinctæ sunt, sic una non componit cum alia, nec numerus ille est aliquod compositum per modum unius, sed solum plures res simplices.

8. *Sit ne in Trinitate totum et pars.* — Ad illud vero de toto et parte, respondet D. Thomas, dict. quæst. 30, art. 1, ad 4, numerum bifariam considerari, scilicet, abstracte et prout est in rebus numeratis. Et priori modo considerari in eo totum et partem, illud autem non esse inconveniens, quia numerus sic abstractus solum est per intellectum. Posteriori autem modo (inquit) in rebus creatis numerum et unitatem comparari, ut totum et partem, quia numerus est major qualibet unitate : in Deo autem non ita comparari, quia non est major tota Trinitas, quam quælibet persona. Quæ responsio habet difficultatem, quia quod est de ratione numeri secundum se, convenire debet cuilibet numero contracto tanquam superius inferiori. Item, quia si sit sermo de majoritate (ut ita dicam) extensiva, quæ potius est pluralitas, etiam tres personæ divinæ sunt plures, quam una, vel duæ. Si autem sit sermo de majoritate intensiva, hæc nihil refert ad rationem numeri. Atque ita respondet Gabriel, in 1, d. 24, q. 2, art. 3, dub. 1, estque clara et sufficiens responsio.

9. Nec D. Thomas aliquid in re ipsa diversum docere voluit, sed corrigere modum loquendi, scilicet, ut in hoc numero absolute non concedamus totum et partem, quia illud vel indicat compositionem, vel excessum perfectionis respectu partis. Unde consequenter etiam docet, non esse hic simpliciter admittendum majus et minus, in quo excedit hic numerus omnes creatos. Sed cum addito potest dici major numerus. Est denique alia excellentia in hoc numero, quod non excludit omnem unitatem et identitatem rerum numeratarum, propter quod dicitur de Deo in Concilio Toletano 11, in Confessione fidei, *quod nec recedit a numero, nec comprehenditur numero.* Et Bernardus, lib. 5, de Consideratione, circa medium, vocat hunc numerum absque numero: *Sed habes* (inquit) *quid numeres, et quid non numeres, substantia una est, personæ tres sunt.* Atque hoc etiam modo intelligendus est Boetius, de Trinitate, cum ait: *Atque hoc vere unum est, in quo nullus est numerus,* scilicet, qui non admittat naturæ unitatem.

CAPUT XI.

NON POSSE INTELLECTUM CREATUM SINE DIVINA REVELATIONE TRINITATEM PERSONARUM IN DEO COGNOSCERE.

1. *Varii modi cognoscendi divina.* — Cum in hoc libro investigaverimus, an sit in Deo personarum pluralitas, et ostenderimus ex principiis fidei, et illam esse, et quanta sit, non abs re

in fine illius explicamus, quomodo possit intellectus humanus, vel in universum intellectus creatus tanti mysterii cognitionem assequi. Totum enim hoc spectat ad exactam explicationem illius quæstionis, an sit in Deo Trinitas. Qua ratione, tractando de mysterio Incarnationis, solet statim in principio similis quæstio tractari, de qua videri possunt, quæ in principio tertiæ partis scripsimus, multa enim possunt ad hunc locum accommodari. Quoniam vero aliqua cognoscuntur ab homine vel angelo per naturale lumen, absque revelatione divina, alia per Dei revelationem, ideo in hoc capite de priori modo cognoscendi, in sequenti de posteriori dicemus. Et quamvis Bernardus, l. 5, de Consideratione, cap. 3, tria membra distinguat, dicens: *Res divinas, tribus modis posse a nobis cognosci, intellectu, fide et opinione:* tamen hæc tria in quolibet duorum membrorum, quæ nos distinximus, locum habent, illaque veluti subdividunt. Nam sub *intellectu* comprehendit Bernardus omnem cognitionem evidentem, sub *fide* omnem cognitionem obscuram in auctoritate fundatam, sive certa, sive de se incerta sit, sub *opinione* probabilem cognitionem cum formidine. Quibus tribus modis contingit, versari intellectum humanum circa res aliquas divinas, citra divinam revelationem, nam quædam intellectus cognoscit, seu evidenter scire potest, ut Deum esse, et sapientem esse, alia vel ex traditione hominum credere, vel conjectura probabili assequi potest. Et circa ea quæ revelata sunt, potest eisdem tribus modis versari, vel per divinas revelationes, vel variis modis utendo revelatione divina, ut sequenti capite explicabimus.

2. *Prima opinio.*—Duæ igitur extremæ sententiæ hoc loco referri possunt. Una est, mysterium hoc esse, non solum supra, sed etiam contra rationem naturalem, quæ solet tribui Holkot in 1, distinct. 3. Ubi revera non ita loquitur. Potest autem ita suaderi. Quia vel plures personæ ita ponuntur in Deo, ut unaquæque sit Deus, vel ita, ut sola una sit verus Deus. Si hoc tantum posteriori modo agnoscantur, non est illud mysterium Trinitatis, de quo tractamus, et immerito dicuntur omnes illæ personæ esse in Deo, sed sola illa, quæ verus Deus est. Si autem ponantur priori modo, necessario involvendum est aliquid contra rationem naturalem: ergo. Probatur minor, quia vel illæ tres personæ habent tres divinitates, et sic erunt tres dii, contra naturalem rationem, vel habent unam tantum Deitatem, et sic necesse est, ut habeant tres personalitates in una natura, quod non parum adversatur naturali rationi. Et præterea inquiro ulterius, an illæ personalitates sint res distinctæ a Deitate, et sic quælibet persona Dei erit realiter composita ex personalitate et Deitate, quod est contra rationem naturalem, vel personalitas et Deitas sunt indistinctæ in re, et sic vel personæ non erunt distinctæ, et ita non erit vera Trinitas, vel personalitates ac personæ erunt idem uni tertio, scilicet, Deitati, et non inter se, quod est contra principium evidens lumine naturæ: *Quæ sunt eadem uni tertio, sunt idem inter se,* ita ut non possint plus distingui, quam ab illo tertio distinguantur. Quod adeo apparet naturali lumine per se notum, ut humana ratio aliud non posse capere videatur.

3. *Secunda opinio.*—Alia sententia extreme contraria erit asserentium, posse hoc mysterium Trinitatis evidenti ratione demonstrari ab humano intellectu carente omni divina revelatione. Solet hæc sententia tribui Richardo de Sancto Vict., et Henrico, sed illi in alio sensu locuti sunt, ut capite sequenti ostendam. Videtur autem illius sententiæ fuisse Raymundum Lullum, qui in suis opusculis sæpe putat, se evidenter demonstrare hoc mysterium, et ita demonstrare: *ut per illas demonstrationes Gentilis et Paganus convincendus sit, si ad eas velit attendere, easque penetrare valeat.* Ita enim loquitur. Non explicat autem Raymundus, an intellectus humanus carens fide, et omni revelatione divina possit invenire illas demonstrationes, aut ita illas penetrare, ut convincatur. Affirmat vero (quod mirabile est) tam evidentem assensum generari de hoc mysterio per illas demonstrationes, ut assensum fidei circa illud excludat. Totum autem hoc solum probat Raymundus afferendo rationes, quas demonstrationes vocat. Summa vero et fundamentum omnium discursuum ejus est, quia in Deo est bonitas, ergo est actus bonificandi, ergo est bonificans (sic loquitur) et bonificatum seu bonificativum et bonificabile, ergo est concordia inter bonificatum et bonificabile in actu bonificandi, ergo est distinctio inter illa tria, quia concordia non est nisi inter distincta. Ergo illa tria sunt tres personæ in Deo. Et inde procedit, inferendo illas tres personas necessario esse Patrem et Filium et amorem, quia hoc spectat ad summam perfectionem divinæ bonitatis, ut late prosequitur Vasquez, 1 part., disput. 133, apud quem hæc legi, libros enim hujus auctoris videre non valui.

4. *Scoti opinio.* — Ultimo potest hoc loco referri quædam sententia Scoti 4, distinct. 49,

quæst. 11, ubi saltem in angelo admittit, dari posse evidentem cognitionem simplicem Trinitatis, per actum mere naturalem, si velit Deus speciem intelligibilem proportionatam illi donare. Quam speciem solum in hoc asserit esse supra naturam, quod non necessario convenit angelo, nec potest illam ab objecto sumere, sed Deus libere illam donat, si eam dare vult: tamen ipsa in se naturalis est, et proportionata naturali activitati intellectus angelici, et solum ad actum naturalem datur. Voco autem illum actum cognitionem simplicem non solum, quia est sine discursu more angelico, sed etiam, quia non est per medium, id est, per causam, vel effectum, aut testimonium, sed per immediatam repræsentationem mysterii in se. Unde, licet in aliis cognitionibus non putet Scotus repugnare, quod angelus cognoscat per discursum, in hac cognitione non ponit illum, nec formalem, nec virtualem: sentit enim nullum esse posse sufficientem: tamen pèr simplicem repræsentationem rei in se non putat repugnare. Duo autem in hac sententia continentur. Unum est, quod talis species intelligibilis sit possibilis. Aliud est, quod naturalis virtus intellectiva angeli ad usum illius speciei sufficiat. Primum horum solum probatur, quia talis notitia Dei non repugnat, ergo nec species, quæ sit principium illius. Antecedens probatur, quia nulla ostendi potest contradictio, et quia potest dari perfectior notitia Dei, ergo et hæc minus perfecta. Secundum autem supponit Scotus, ut clarum, quia non est, cur actus proportionatus illi speciei sit improportionatus naturali lumini angelico. Dicere tamen posset Scotus, illam cognitionem angelicam non esse sine revelatione, quia infusio talis speciei esset quædam revelatio: an vero hoc recte, et consequenter dicatur, statim videbimus.

5. *Prima assertio.* — Dico ergo primo. Seclusa omni revelatione divina, impossibile est per evidentem demonstrationem cognoscere, in Deo esse plures personas. Ita docent theologi omnes cum D. Thoma, 1 part., quæst. 32, art. 1. Et videtur certum in fide, quia in Scriptura hoc mysterium proponitur, tanquam omnino abditum, quod sola divina revelatione cognosci potuerit, juxta illud Joan. 1: *Deum nemo vidit unquam, unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit.* Et Matthæi, 11 cap.: *Nemo novit Filium, nisi Pater, neque Patrem quis novit, nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare,* et cap. 16. *Caro, et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus qui in cœlis est.* Facit etiam illud, quod D. Thomas affert ex Paulo ad Hebræos 11. *Fidem esse argumentum non apparentium,* quia maxime hoc locum habet in supremo mysterio fidei, quod est Trinitatis. Potestque a fortiori sumi argumentum ex mysterio Incarnationis, quod Paulus sæpe vocat absconditum, de quo suo loco ostenditur non posse probari rationibus naturalibus, etiam quod possibile sit: ergo multo minus poterit probari Trinitas personarum in divina natura. Deinde veritatem hanc docent, et exaggerant Patres omnes scribentes de hoc mysterio, et præcipue Dionysius, cap. 2, et ultimo de divin. Nom., et Justinus martyr in expositione Fidei, et D. Athanasius, in Epist. ad Serapionem Episcopum.

6. *Ratio assertionis.* — Tandem probatur ratione, quia nullum est medium naturali lumine cognoscibile, quod hanc veritatem ostendat, omne enim medium demonstrationis est causa vel effectus, quia omnis demonstratio, quæ ex rebus ipsis sumitur absque testimonio, vel revelatione, est vel a priori, et per causam, quam vocant *propter quid,* vel a posteriori et per effectum, quam vocant *quia,* ad quam reducitur demonstratio ad impossibile. At in præsenti tale medium non potest esse causa, quia Pater æternus, verbi gratia, nullam habet causam, ut Pater sit, et consequenter, nec Filius habet causam, neque aliud principium præter Patrem, et simile est de Spiritu sancto cum proportione, ergo hic non habet locum demonstratio per causam. Nec vero per effectum, quia omnes effectus creati procedunt a Deo, ut unus est, et Trinitas personarum non est per se requisita ad operationes Dei ad extra, ut latius traditur in materia de creatione, et specialiter contra Henricum, quodl. 6, quæst. 2, ostendit bene Scotus in 2, dict. 1, quæst. 1, ergo nulla esse potest talis demonstratio. Quod si in aliquibus effectibus hoc potest habere difficultatem, illi supernaturales sunt, et cognosci non possunt absque revelatione divina, et ideo ad sequens caput pertinent.

7. *Expenditur discursus Raymundi.* — At vero Raymundus, ut hanc effugeret demonstrationem, novum demonstrandi genus invenit, quod vocat æquiparantiæ, seu ab æqualibus. Sed nec ipse satis declarat, quod sit medium talis demonstrationis, nec ex illis verbis aliud intelligi potest, nisi quod sit, vel exemplum aliquod, vel principium aliquod universale, applicatum ad Deum per aliquam æquiparationem, vel excellentiam. At nihil horum

solet ad demonstrationem sufficere, nisi sit tanta similitudo inter ea, quæ æquiparantur, ut sit per convenientiam univocam in eadem ratione formali, et ita sufficiat ad faciendam evidentem inductionem, vel æquiparationem, vel certe, si principium sumptum ex creaturis applicatur ad Deum, necesse est, ut et in creaturis sit evidens, et applicatio etiam ad Deum fiat cum evidenti illatione, quæ necessario erit, vel a priori evidenter ostendendo in pertinere ad perfectionem Dei, vel deducendo ad impossibile, verbi gratia, quod inde sequatur aliqua imperfectio in Deo, seu minor perfectio, quam illi sit debita. Omnes autem hi modi ratiocinandi sunt per causam, vel per effectum, ut constat, et nullus eorum habet in locum. Quia ex creaturis, quæ per rationem naturalem cognosci possunt, nullum exemplum, nullave comparatio ad hoc mysterium fieri potest, quæ non in pluribus deficiat, et dissimilitudinem potius habeat quam similitudinem. Nec etiam potest ex creaturis sumi principium evidens, quod applicatum ad Deum, hoc mysterium ostendat, quia vel non erit evidens, posse tale principium accommodari ad Deum sine imperfectione, vel semper supponet aliquid esse in Deo, quod solum sit creditum, et non demonstratum.

8. Hujus veritatis nonnulla exempla afferemus capite sequenti : nunc illud ipsum, quod Raymundus nobis præbet, sufficiet. Ipse enim, qui has suas demonstrationes adeo exaggerat, nihil omnino concludit, nisi aliquid creditum supponat. Cum enim ex bonitate Dei infert, esse in Deo actum bonificandi : vel per actum intelligit actionem realem, et communicationem propriæ perfectionis per veram productionem, et quasi actionem, vel intelligit solum actum formalem, sicut vivificare est actus animæ, albificare (ut sic dicam) actus albedinis. Si hoc tantum posteriori sensu loquatur, evidens quidem est, bonitatem Dei habere actum bonificandi, sed hinc nihil concludit, quia ille actus non requirit distinctionem ullam ex natura rei inter bonificatum et bonificantem, quia ille actus bonitatis per essentiam non est per inhærentiam, aut informationem imperfectam, sed est per simplicissimam actualitatem, et solum se habet ad modum formæ nostro modo concipiendi. Unde bonitas Dei essentialis, et bonificat (ut suo more loquamur) Patrem, et hunc Deum, prout abstrahit a personis. Quocirca, loquendo hoc sensu de actu bonificandi, vel non est concordia propria in divina bonitate, nec inter bonificativum, ut bonificabile, sed identitas. Vel si appelletur concordia, non est talis, quæ requirat distinctionem realem, sed rationis. Nam concordia proprie dicitur in affectu, vel voluntate plurium, et ideo requirit distinctionem, imo si in rigore sumatur, non tam in personis, quam in voluntatibus requirit distinctionem cum convenientia in affectibus. Unde inter Filium, ut Deum, et Patrem æternum non tam est concordia, quam unitas voluntatis : inter Filium autem, ut hominem, et Patrem est propria concordia, imo in eodem Filio homine Deo, est concordia secundum plures voluntates plurium naturarum. At hoc modo non est concordia in divina bonitate inter bonificativum, et bonificabile, quia nec bonificat per voluntatem, sed per se ipsum, quasi formaliter, nec ibi est aliud bonificans quam ipsa bonitas, nec aliud bonificabile, quam hic Deus, inter quem, et suam bonitatem non est concordia, sed identitas. Quod si latius sumatur concordia pro quacumque convenienti proportione, vel unitate, talis concordia non requirit distinctionem rei, sed rationis, sicque Deus habet summam proportionem cum sua bonitate, cum summa simplicitate.

9. At, si Raymundus loquitur de actu bonificandi per veram ac realem productionem alicujus personæ, cui summa illa bonitas communicatur, sic non est evidens, nec ratione ulla ostendi potest in divina bonitate esse actum bonificandi ad intra, et ita cessat discursus, qui in illo principio fundatur, quod ipse sine ulla probatione assumit. Et præterea, dato etiam hoc principio in illo sensu, non colligitur inde Trinitas, sed ad summum dualitas personarum, scilicet, persona bonificans communicans alteri suam bonitatem, et persona bonificata, id est, cui bonitas communicatur, nam bonitas a neutra distinguitur, et actus communicandi illam non est persona, sed origo, quæ a producente et producta non distinguitur, ut in superiori capite satis ostensum est.

10. *Secunda assertio.* — Dico secundo, absque revelatione divina non solum demonstrari non potest Trinitatis mysterium, verum nec cogitari potest tanquam possibile, cum aliquo assensu probabili vel opinativo aut formidoloso. Hanc etiam assertionem videntur supponere theologi omnes, nam qui admittunt aliquam probabilitatem hujus mysterii per naturalem discursum, loquuntur supposita aliqua revelatione, ut videbimus capite sequenti. Ratio autem est, quia nullum est in natura principium, ex quo possimus in tanti mysterii sus-

picionem, nedum probabilem assensionem pervenire. Explicaturque optime ex fundamento primæ sententiæ, licet illud non probet hoc mysterium esse contra rationem naturalem, ut nunc videbimus; ostendit tamen, quantum sit supra omnem rationem naturalem, ut proinde attingi nullo modo per illam valeat.

11. Atque hinc colligitur primo, cum duplex actus in nostra cogitatione distingui soleat, inquisitio et assensio seu apprehensiva cognitio et judicativa, maxime procedere rationes factas de assensione et judicio, sive claro, sive obscuro, sive certo, sive formidoloso, quia nullum est medium, quo tale judicium concipi possit per solam rationem naturalem, seclusa omni revelatione, tam immediata quam mediata, id est, tam ipsi assentienti quam alteri immediate facta, nam si alterutro ex his modis intercedat revelatio, erit alia ratio, ut inferius dicam. At vero de inquisitione, vel apprehensione non est res adeo clara: crediderim tamen, seclusa revelatione, nunquam potuisse hoc mysterium ascendere in cor hominis, non solum ad apprehendendum illud, ut possibile, verum etiam nec ad revocandum id in dubium aut ad investigandum vel inquirendum, an fortasse possibile, aut verum sit. Quia vel nullum est naturale objectum, quod talem cognitionem vel inquisitionem in homine excitare possit, vel certe si dubitare inciperet de pluralitate personarum, statim crederet perinde id esse ac cogitare de pluralitate Deorum, vel e converso, si certus existeret de unitate Dei, nunquam dubitaret de pluralitate personarum. Conjunctio ergo pluralitatis personarum cum unitate Dei, in qua posita est altitudo mysterii, statim appareret per se impossibilis intellectui destituto revelatione divina, ideoque nullam circa contrariam veritatem inquisitionem admitteret.

12. *Philosophi an Trinitatem agnoverint.*— Hic vero objici potest, quia multi philosophi antiqui mentio fecerunt hujus myterii, illud asseverantes. Ita refert Eusebius Cæsariensis, lib. 11, de præparatione Evangelii, cap. 10, ubi ex Platone in Epimenide refert esse in Deo divinissimum Verbum, per quod omnia fecit et ordinavit. Præterea Augustinus 7, confessionum, cap. 9, dicit se legisse apud Platonicos principium Evangelii Joannis. Et Plotinus scripsit librum de tribus hypostasibus, a quibus omnia principium habent, in quo ex Platone et aliis multa refert, quæ etiam attigit Clemens Alexandrinus. Et ejus Scholiastes, lib. 5, Stromatum, non longe a fine, et Justinus Martyr, in expositione fidei, et Apologia secunda pro Christianis, circa finem. Item Cyrillus Alexandrinus, lib. 1 et 2, contra Julianum. Et alia multa refert Eugubinus, l. 5 et 2, de perenni philosophia. Respondetur imprimis hos philosophos nullas rationes afferre, quibus hoc dictum confirment, sed de his substantiis, seu personis loqui ex aliqua traditione, aut fide humana, quæ orta aliquo modo est ex revelatione divina, saltem remote. Unde Aristoteles, quamvis discipulus fuerit Platonis, quia sola ratione philosophica procedebat, nullam hujus rei mentionem fecit. Hinc respondent Patres citati, hos Græcos philosophos cum Hebræis conversatos fuisse, et forsan etiam legisse aliquos libros veteris Testamenti, et ex illis notitiam aliquam confusam hujus mysterii accepisse. Ita Eusebius, Justinus, Cyrillus supra, et D. Augustinus 2, libro de doctrina Christiana, cap. 28, et lib. 18, de Civitate, cap. 37, et Theodoretus in libris adversus Græcos. Denique hinc factum est, ut si philosophi non recte et sine errore hoc mysterium conceperint, et de illo locuti fuerint, nam aperte faciunt personas inæquales, quia naturali discursui illud accommodabant. Quod aliqui fortasse recte senserunt, divinam revelationem et Spiritus sancti adjutorium habuisse credendum est, ut de Sibyllis sentiunt Clemens 6, Stromatum, Lactantius 4, divinarum Institutionum, cap. 6, Augustinus 18, de Civitate, cap. 23.

13. Addo denique has assertiones, prout a nobis explicatæ sunt, non minus in angelis, quam in hominibus locum habere, loquendo de cognitione, quæ sit per aliquod medium cognitum, seu in illo nititur, sive per discursum, sive absque discursu fiat. Quia etiam angeli non cognoscunt hoc modo Deum, nisi ex effectibus, nec possunt naturaliter cognoscere aliquem effectum Dei, qui per se requirat Trinitatem personarum in unitate essentiæ. Item non possunt naturaliter cogitare rem unam esse tres res, vel realem dictinctionem veram, et propriam simul stare posse cum identitate in una simplicissima re absque ulla distinctione ab illa, vel compositione cum illa. Denique, quo angelus perfectius cognoscit personalitatem creatam, eo magis crederet ductus lumine suo naturali, non posse dari personalitatem, nisi absolutam, et quia hoc in naturalibus verum est, et angelo evidens, crederet certe etiam, in Deo non esse personalitatem, nisi absolutam, quia dum non videret Deum, non posset concipere personam Dei, nisi ad modum suum. Imo fortasse naturaliter putaret, esse impossibile dari personalitatem relativam, quia

ratio subsistendi tota videtur esse ad se, et relatio quatenus naturaliter concipi, aut inveniri potest, solum est quid resultans ex absolutis, supponitque illa in se prius existentia, quam alia respiciant. De angelis ergo, quatenus utuntur medio cognito, eadem prorsus est ratio.

14. *Tertia assertio.*— Propter Scotum vero addo et dico tertio, fieri non posse, ut angelus, vel intellectus creatus virtute naturali cognoscat hoc mysterium directe, et immediate in se ipso per medium incognitum, id est, per speciem intelligibilem, quæ immediate repræsentet objectum, efficiendo directam cognitionem ejus in se, etiamsi ipsa species in se non cognoscatur. Probatur, supponendo primo non posse angelum naturaliter intueri Deum, prout est in se, quod in 1 parte, q. 12, et in 1, 2, q. 3, demonstrari solet, et nos in 1 tom., 3 p., ad q. 10, D. Thomæ breviter attigimus.

15. Suppono secundo, nullam speciem creatam posse directe ducere in cognitionem Trinitatis, nisi evidenter et clare repræsentet Deum, prout est in se. Probatur, quia illa cognitio non nititur aliquo medio cognito extra Deum, ut jam declaratum est, ergo non potest esse obscura, aut probabilis tantum, vel per alienos conceptus, quia omnes hæ cognitiones imperfecte nituntur in aliquibus mediis extrinsecis, quorum cognitionem supponunt, ergo debet esse clara et evidens cognitio: ergo debet repræsentare Deum, prout est in se. Tum quia alias non esset clara et evidens: tum etiam quia non posset aliter generationem et spirationem personarum repræsentare.

16. Tertio suppono, non posse Deum evidenter et clare cognosci, prout est in se, nisi per intuitivam visionem, quia si cognoscitur, prout in se est, cognocitur evidenter, ut actu existens, quia existentia est de essentia ejus, prout in se est. Item cognoscitur secundum omnes conditiones existentiæ, tum propter simplicitatem ejus, tum quia hoc totum includit illa particula, *prout est in se.* Ergo intuitive videtur, quia nihil aliud est visio intuitiva intellectualis, nisi evidens cognitio rei existentis, prout existens est, et secundum omnes conditiones existentiæ ejus. De hac suppositione plura dixi in 3 part., q. 11, disput. 26, ex his ergo sic probatur assertio. Evidens cognitio Trinitatis immediate, et in se ipsa per solam speciem, seu medium incognitum, non potest esse, nisi intuitiva, sed intuitiva non potest esse naturalis angelo, ergo nec illa cognitio. Major patet, quia talis cognitio debet manifestare clare Deum, prout in se est, ut jam probatum est, ergo erit intuitiva, ut etiam ostensum est.

17. *Cognitio abstractiva Trinitatis in se repugnat.*—Hic vero discursus, si recte expendatur, non solum probat, talem cognitionem Trinitatis non posse esse naturalem angelo, verum etiam nec esse possibilem per supernaturalem revelationem, vel infusionem, ita ut sit distincta a visione intuitiva, quia impossibile est, distinguere circa Deum cognitionem claram et evidentem Dei, prout est in se, a cognitione intuitiva, ut ratio facta probat. Adde, quod si talis cognitio esset possibilis angelo per virtutem sui luminis naturalis, quantum ex parte potentiæ, non posset species necessaria ad talem cognitionem supernaturalis existimari, eo quod non manaret naturaliter ab objecto, sed a DEO libere operante, alioqui (juxta veriorem sententiam) omnes species intelligibiles angelorum, quæ cum illis a DEO concreantur, essent supernaturales, et creatio omnis animæ rationalis esset, quia libere a Deo fit. Quod si respondeatur, Deum hæc operari, ut auctorem naturæ et quasi ex debito quodam, et lege naturis rerum consentanea. Item prorsus de illa specie dicam : supposita virtute naturali intellectus angelici, sufficienti ad illum actum ex parte sua, ut Scotus supponit. Nam hac sola ratione debentur angelo omnes aliæ species, quæ illi creduntur naturaliter infusæ. Habebit ergo angelus nunc, ex ordinaria lege naturæ suæ concreatam speciem qua possit cognoscere DEUM immediate, prout in se est, et Trinitatem ipsam absque divina revelatione, nam illius speciei concreatio non potest dici revelatio; ut satis ex dicto discursu constat. Igitur e converso retorquendo argumentum, cum talis species non detur angelo, signum est, nec in eo esse virtutem intellectivam naturalem ad illos actus, ac proinde non posse illo modo naturaliter cognoscere Deum.

18. *Quarta assertio.* — Dico quarto, nihilominus asserendum non esse mysterium Trinitatis esse contra rationem naturalem. Ita sentiunt omnes. Et probatur, quia veritas non potest esse veritati contraria, nec Deus, ut operans, potest esse contrarius sibi, ut existenti, at ratio naturalis, si non erret, non ostendit, nisi veritatem, nam si errat, jam non est ratio, sed deceptio, ergo non potest ostendere veritatem huic mysterio contrariam. Item Deus est auctor naturalis luminis, ergo non potest per se inclinare ad falsum, nec ad aliquid, quod sit contrarium vero modo exis-

tendi ipsius Dei, Item, licet ratio naturalis non ostendat, Deum esse trinum: tamen, nec ostendere potest, necessario esse debere unum in persona. Et ratio est, quia ratio naturalis est inferioris ordinis comparatione Dei, et ideo licet sit infra Deum et Deus supra illam, non tamen habent contrarietatem, quæ proprie est inter res ejusdem ordinis.

19. Nec denique potest esse hæc contrarietas per ostensionem alicujus generalis principii repugnantis huic mysterio, quia vel in tali principio non comprehenditur Deus, vel si comprehenditur, quoad illam partem non potest demonstrari ratione naturali. Quia ratio naturalis non sumit principia nisi ex rebus finitis, ultra quas est res infinita simpliciter, de qua non potest sola ratio naturalis ostendere, metiendam esse eisdem legibus et principiis, quibus res finitæ. Unde concluditur intentum. Quia naturalis ratio suadet, in re infinita posse esse aliquid, vel aliquem modum, cujus res finitæ non sint capaces, nec naturali discursu investigari possit juxta sensum Augustini, Epistola tertia ad Volusianum: ergo licet mysterium plurium personarum in una natura videatur repugnare rationi naturali, ut versatur circa objecta finita, non inde potest inferri esse simpliciter contra rationem naturalem, cum ipsamet ratio naturalis agnoscat, naturam illam esse excellentioris ordinis, et se non posse satis attingere quomodo sit.

20. *Ad argumenta.*—Ad fundamentum ergo primæ sententiæ respondetur, tres personalitates esse unam naturam, et connaturales illi esse valde alienum a ratione naturali, non tamen esse contra, sed supra illam. Illud autem principium : *Quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se,* licet in rebus finitis sit universaliter verum, in re autem infinita demonstrari non potest per rationem naturalem, et ideo eo modo, quo est evidens, non est contrarium huic mysterio. De quo latius infra occurret sermo tractando de relationibus divinis.

21. Ad Raymundum satis in superioribus responsum est. Ad Scotum etiam est satis responsum, breviter tamen addimus, esto, non repugnat dari speciem repræsentantem Trinitatem, prout est in se, tamen talem speciem necessario esse debere principium videndi intuitive Deum, ac proinde supernaturalem, unde consequenter negamus, usum talis speciei esse possibilem angelo per virtutem naturalem, nec oppositum probatur ab Scoto.

CAPUT XII.

QUOMODO POSSIT INTELLECTUS CREATUS COGNOSCERE, VEL OSTENDERE PERSONARUM TRINITATEM IN DEO, SUPPOSITA DIVINA REVELATIONE.

1. Supponimus primo, posse Deum revelare homini hoc mysterium, quod est de fide certum, ut constat ex fide ejusdem mysterii, quam profitemur, confitentes non habere nos illam, nisi ex divina revelatione.

2. Supponimus secundo, hanc revelationem fieri posse vel obscure, vel evidenter, seu aliter esse posse, aut viæ, aut Patriæ. De hac posteriori nulla est quæstio, quia certum est, in Patria revelari hoc mysterium beatis revelatione clara et evidenti, scilicet per manisfestam visionem, qua videtur Deus, sicuti est. Imo verissimum credimus, separari non posse visionem personarum a visione divinæ essentiæ, propter summam identitatem et intrinsecam connexionem et habitudinem, quam inter se habent, ut latius in prima parte, quæstione duodecima ostenditur. Unde etiam certum est, hoc mysterium revelatum fuisse clare et evidenter sanctis angelis, cum primum beati effecti sunt, et postea Christi animæ, ac tandem hominibus beatis.

3. De revelatione autem viæ, cum sit certum, aliquam esse possibilem, scilicet, obscuram et in ænigmate, dubitant theologi, an sola illa possibilis sit, ac subinde, an revelatio Trinitatis extra visionem claram, sit obscura ex necessitate, vel possit esse aliqua evidens, non intuitiva, sed abstractiva. Hæc autem quæstio alterius loci est, ut capite præcedenti attigi. Et ideo breviter suppono, revelationem omnem hujus mysterii, quæ non ostendit illud intuitive, et in se, debere necessario nisi aliquo testimonio, et auctoritate alicujus affirmantis, et dicentis esse in DEO tres personas. Ratio est, quia directe et in se non potest cognosci hoc mysterium, nisi intuitive, ut probant adducta contra Scotum in capite præcedenti. Ex effectibus item demonstrari non potest, ut supra etiam probatum est de effectibus naturalibus, est autem eadem ratio de supernaturalibus, ut in 1 tomo, 3 parte, disput. 26, late ostendi. Solum ergo relinquitur revelatio per testimonium revelantis, seu loquentis. Nam manuductio aliqua per rationes probabiles parvi momenti esse potest ad generandum assensum, nisi fides prius supponatur, ut mox dicemus. Oportet ergo, ut omnis revelatio hujus mysterii, quæ sit viæ, seu extra visionem intuiti-

vam ejus, fiat per testificationem revelationis. Hæc autem ulterius distingui solet duplex, una cum evidentia testificationis : alia cum obscuritate tam revelantis, quam rei revelatæ : et ergo, ut mihi certum, suppono utramque esse possibilem. An vero distinguantur specie nec ne, et an utraque sit vera fides, et an possint esse simul, etiam quod actus, vel concurrere ad eumdem actum, sunt quæstiones pertinentes ad materiam de fide, quæ hic miscendæ non sunt, quia non referunt ad doctrinam ipsius mysterii, quam tradere intendimus, loquimur ergo nunc de sola fidei revelatione, quæ continet ordinarium modum cognoscendi hoc mysterium in via.

4. *Qualis sit cognitio per obscuram revelationem.* — Supposita igitur hac revelatione, duo inquiri possunt. Unum est, an ipsa revelatio per se conferat aliquam cognitionem hujus mysterii. Aliud est, an illa supposita, possit naturale lumen intellectus, quasi per redundantiam confortari ad ostendendum, vel probandum hoc mysterium suo discursu naturali. Circa primum dicendum est, illam revelationem, quantum est ex se, conferre homini cognitionem aliquam hujus mysterii, illam vero, si proportionata sit revelationi, non esse naturalem, sed supernaturalem, atque adeo non esse ex naturalibus viribus intellectus, sed ex gratia. Omnia sunt certa et facillime declarari possunt et probari, advertendo, nomine revelationis interdum significari solam objecti revelati sufficientem propositionem, sive credatur ab eo, cui fit talis revelatio, sive non, et sive revelatio fiat mere interius ab ipso Deo per se ipsum, vel per angelos, sive fiat exterius per hominum prædicationem. Et hoc modo hic revelatione loquimur, et ideo addidimus in assertione illam particulam, *quantum est ex se,* quia cum hac revelatione stat, hominem non assentire veritati revelatæ, et tunc dici non potest cognoscere illam, sicut qui audit, astra esse paria et non assentit, nec judicat esse paria, non cognoscit esse paria, sed tantum apprehendit et audit, id affirmari, vel dici. At si judicet et assentiatur, jam aliquo modo cognoscit. Quia ergo hæc revelatio quantum est ex se, inducit ad assensum, ideo quantum est ex se, aliquam cognitionem præbet. Atque hoc modo loquuntur de revelatione Concilia, et Augustinus, quoties contra Pelagium docent, non sufficere revelationem, aut doctrinam, ad cognoscendum hoc mysterium, nisi adsit etiam Spiritus sancti gratia, quæ adjuvet et inspiret assensum.

5. Per quam doctrinam probata relinquitur reliqua conclusionis pars, quæ certissima est, quia hæc assensio per fidem supernaturalis est in se, et ideo præter objecti propositionem sufficientem, indiget supernaturali principio, a quo fiat. Atque hinc ortum est, ut nomine revelationis interdum in Scriptura significetur ipsamet interna inspiratio, et infusio interioris luminis, quæ efficaciter generat fidem, quomodo dixit Christus Petro Matth. 16 : *Caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus,* et Matth. 11, generaliter dixit : *Nemo novit Filium, nisi Pater, neque Patrem quis novit, nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare.* Hæc enim revelatio non solum ex parte objecti, sed etiam ex parte potentiæ fit, et ideo objecti propositionem et inspirationem, ac adjutorium ad credendum includit.

6. Hic autem observare necesse est, Patres interdum significare, per hanc revelationem, non generari in nobis cognitionem aliquam hujus mysterii, quia fidem ab agnitione condistinguunt, et ignorationem potius, quam notionem esse dicunt. Imo Dionysius, cap. 7, de Divinis Nominibus, et toto libro de mystica Theologia in universum ait, Deum potius ignorari a nobis in hac vita, quam cognosci, quantumvis in eum credamus, imo etiamsi theologi simus. Loquuntur autem Patres in prioribus locis de agnitione , qua cognoscitur res , prout in se est. Unde e converso, ignorantiam vocant, obscuram illam caliginem, in qua Deus in hac vita creditur. Non potest autem negari, quin in illa sit vera cognitio, cum rei apprehensionem aliquam, et verum judicium includat, unde in Scriptura, non solum cognitio, sed etiam magna sapientia vocari solet, unde Fulgentius ad objectiones Arianorum advertit non dixisse Isaiam, *generationem ejus quis cognoscit?* sed, *quis enarrabit?* quia fide aliquo modo cognosci potest, enarrari autem, quomodo sit, non potest.

7. Denique est in hoc puncto considerandum, nos loqui de consideratione illa, quam per se generat talis revelatio, et quæ ad salutem animæ utilis esse possit, et ad hoc significandum addidimus in assertione illam particulam, *si revelationi proportionata sit.* Hæc enim cognitio est, quæ proprie ex revelatione procedit, et ad quam est necessaria specialis gratia, præter revelationem ex parte objecti. Nam si loquamur de imperfecta cognitione, vel assensu per fidem quamdam humanam, licet haberi non possit, non supposita aliqua revelatione, a qua procedat proxima proposi-

tio, vel narratio talis mysterii, juxta dicta in capite præcedenti, nihilominus assensus ipse naturalis est, quia non divina, sed humana ratione, vel testificatione proxime nititur, unde imperfectissimam, et de se incertam, ac formidolosam assentionem generat. Est hoc manifestum in homine hæretico, qui nihil credit vera fide infusa, et nihilominus huic mysterio assentitur : ex quo evidenter constat, illum assensum non esse fidei divinæ, sed humanæ, ac proinde acquisitum, ac naturalem. Dices. Qui fieri potest, ut homo assentiatur tam difficili mysterio per solam hominis auctoritatem, cum adeo apparenter evidentibus principiis naturæ repugnare videatur. Respondeo id contingere, vel quia jam ille homo sibi persuasit, mysterium hoc non repugnare naturalibus principiis, intellexitque rationem, ob quem non repugnet, quæ humana doctrina, et ratiocinatione intelligi potest, aliquo modo, vel quia non habet tantum ingenium, vel discursum, ut illam difficultatem, et apparentem repugnantiam percipiat, vel certe, quia putat se credere testimonio divino, cum tamen revera fallatur, et suo arbitrio credat, quod vult, et quod vult, despiciat, ut latius traditur in materia de fide.

8. *Quomodo supposita fide, hic mysterium ostenditur.* — Circa secundum punctum dixerunt aliqui, supposita revelatione tanti mysterii, et firma credulitate illius concepta, posse per vires ingenii humani inveniri rationes demonstrativas mysterii. Hæc forte fuit opinio Raymundi Lulli, sed est antiquior illo, nam eam refert Durandus, 1, dist. 2, q. 4, et videtur fuisse Richardi de S. Vict., lib. 1, de Trinitate, cap. 4, et lib. 3, cap. 5, et lib. 9, cap. 1, ubi adductis rationibus, quibus veritatem hanc persuadere conatur, putat, non solum esse probabiles, sed etiam *necessarias*. Quem imitatur Henricus, quodlib. 8, q. 14, et quodlib. 12, q. 2. Refertur etiam Gerson, alphab. 13, ubi non in particulari de Trinitate loquitur, sed in communi dicit, *aliquas veritates fidei posse demonstrari :* de hoc vero mysterio aliis locis sentit, esse supra omnem rationem naturalem. Et alii auctores videntur per quamdam exaggerationem locuti, cum rationes vocant necessarias, vel certe necessarias judicarunt, ad suadendam credibilitatem mysterii, non veritatem.

9. Dicendum ergo est, intellectum fide formatum, et per voluntatis affectionem applicatum, invenire posse rationes, quibus convenientiam hujus mysterii ostendat, hanc existimo fuisse mentem Richardi de Sancto Vict. Et hoc ad summum probant rationes, quæ afferri solent contra primam conclusionem supra positam, quæ partim sumuntur ex creaturis, partim ex Deo ipso. Ex priori capite; prima est, quia in omnibus creaturis invenitur vestigium Trinitatis, teste D. Augustino 6, de Trinitate, cap. 10, per vestigium autem solemus cognoscere, qui illud impressit. Secunda, quia in homine est quædam Trinitatis imago juxta illud : *Faciamus hominem ad imaginem, et similutudinem nostram.* Ubi Trinitas est, quæ loquitur, per imaginem autem exemplar cognoscitur. Hinc tertio solet sumi argumentum ex internis processionibus intellectus, et voluntatis, quas in nobis agnoscimus, et pertinere videntur ad perfectionem naturæ intellectualis, quæ in Deo multo perfectior est. Atque ita hoc argumento persuadet hoc mysterium divus Thomas, quæst. 22, art. 1 et 3, cum Augustino 15, de Trinitate. Quarta, quia si creatura potest generare filium sibi similem, cur non poterit Deus, qui per Isaiam dicit, cap. 66 : *Numquid ego, qui alios parere facio, ipse non pariam? et qui aliis generationem tribuo, sterilis ero?*

10. Hæc autem omnia manuducunt aliquo modo intellectum, ut apprehendat mysterium tanquam credibile : sine causa vero afferuntur ad demonstrandum illud. Nam creatura non est vestigium Trinitatis quoad proprietates personales, et distinctivas personarum, sed solum quoad potentiam, sapientiam, et bonitatem, quæ illis appropriantur, et quoad esse per essentiam, quod illis commune est. Hæc autem appropriatio discursu naturali cognosci non posset, imo supponit fidem, et cognitionem Trinitatis, ut fieri possit. Quocirca, creatura, ut sic non dicit relationem ad tres personas, quatenus distinctæ sunt, sed solum, quatenus unum sunt in omnibus illis attributis. Rursus, homo non est perfecta imago Dei, et ideo solum dicitur ad imaginem factus, quam rationem imaginis habet solum, quia intellectualis est, et liberi arbitrii, et ideo hæc etiam convenientia non ostendit mysterium. Neque etiam processiones intellectuales, quæ in homine sunt, quia illæ sunt accidentales, et ex indigentia, ac potentialitate, ut latius infra, disputando de verbo. Neque Augustinus et D. Thomas utuntur illo medio ad probandum, sed ad declarandum mysterium. Unde minus efficax argumentum sumitur ex aliis generationibus materialibus, quia licet substantiales sint, sunt tamen per actiones transeuntes, et per divisionem, seu multiplicationem indivi-

duæ naturæ, et ex corruptibilitate proveniunt: unde in creaturis incorruptilibus non inveniuntur, quia per se non spectant ad perfectionem. In dicto ergo loco Isaiæ, non loquitur Deus de interna generatione Filii naturalis, sed de spirituali generatione Filiorum adoptivorum. Quod si aliquando afferuntur verba illa ad hoc mysterium, solum est per accommodationem ad declarandum illud, et ita loquitur Concilium Hispalense 2, cap. 13.

11. Ex alio capite, scilicet ex parte Dei sumitur præcipua ratio ex bonitate ejus, quia bonum est communicativum sui, ergo ad perfectionem summi boni spectat, ut summo modo se communicet : hæc autem communicatio non est, nisi sit in eadem natura. Deinde ex perfecta Dei beatitudine, nam ad perfectionem beatitudinis spectat amicitia, et societas : ergo hanc debet Deus habere in se ipso, sine indigentia creaturarum, non est autem amicitia, et societas sine distinctione aliqua personarum. Hæ vero rationes non probant communicationem illam, vel amicitiam esse possibilem, aut nullam imperfectionem involvere, sed hoc potius supponunt, ut in simili dixi in materia de Incarnatione, et ideo non valent ad demonstrandum. Ostendunt tamen congruentiam, quæ est in hujusmodi mysterio, quia ex fide supponitur, esse possibile, et esse. Ratio ergo naturalis solum probat, non posse demonstrari impossibile, quia omnia principia naturalia sumuntur ex rebus finitis, quibus omnibus superior est res infinita, de qua (ut supra dicebam) ipsa ratio naturalis docet, esse posse aliquid, vel aliquo modo, qui naturali discursu investigari non possit.

FINIS LIBRI PRIMI DE TRINITATE.

INDEX CAPITUM LIBRI SECUNDI

DE TRINITATE.



LIBER SECUNDUS.

DE

VERA TRIUM PERSONARUM

DIVINITATE.

Ostenso Trinitatem esse, ut aliquo modo quantum fides docet ostendamus, quid, vel quale sit hoc mysterium, tria agenda nobis supersunt. Primum est, quo modo tres personæ, et earum singulæ verus Deus sint. Secundum, quomodo, et in quibus distinguantur. Tertium de earum unitate, et perfecta identitate in essentia. Primum expediemus in hoc libro, alia vero duo in duobus sequentibus.

CAPUT I.

SITNE PATER VERUS DEUS.

1. Non est hoc loco immorandum circa nomen Patris, quia non tractamus, an prima persona sit verus Pater, nec de his, quæ sunt propria ejus. Hoc enim postea agendum est, sed tractamus de natura ejus, seu de modo entitatis ejus. Intelligamus ergo nomine Patris quamdam personam improductam. Et hoc modo circa quæstionem hanc nullus hæreticorum, vel etiam infidelium, qui verum Deum alias cognoscant, posuerunt Patris personam, id est, illam, quæ improducta est, in ordine creaturarum: nam hoc involvit manifestam repugnantiam. Quia illa persona est a se, et improducta, ut jam in superioribus est ostensum: ergo implicat esse creaturam, cum sit intrinsecum creaturæ habere esse ab alio. Ex quo etiam manifestum, hanc personam naturam divinam, et subsistere in illa, quia cum sit vera persona, necesse est, ut habeat intellectualem naturam, et non habet creatam, ut ostensum est, habet ergo increatam, quæ solum est divina natura.

2. *Error aliquorum hæreticorum.* — Hoc tamen non obstante, non defuerunt hæretici, qui negaverint personam Patris per se consideratam esse verum Deum, quod etiam de cæteris consequenter aiebant. Refert D. Augustinus, de Hæresibus in 74, dicens: *Est alia hæresis, quæ triformem sic asserit* DEUM, *ut quædam pars ejus sit Pater, quædam Filius, et quædam Spiritus sanctus.* Ad quem errorem videtur accessisse Abbas Joachim, qui (ut refertur in Concilio Lateranensi sub Innocentio III, capite 2,) dixit, tres personas esse unum Deum, solum collectione quadam, sicut multi homines sunt unus populus, vel multa corpora unum universum. Ex quo errore plane sequebatur, personam Patris solam, seu per se spectatam, Deum non esse. Fundamentum illius erroris fuit, quia tres personæ non sunt aliqua una simplex res, quia alias in Deo non tantum esset Trinitas, sed etiam quaternitas, nam essent personæ, et una illa res, et nihilominus sunt unus Deus, ergo sunt unum collective, ergo prima persona per se spectata non est Deus.

3. Magis vero scholastice possumus ita argumentari. Nam solus ille est Deus, qui in se habet totam essentiam Dei, et in illa subsistit, sed Pater non ita habet in se totam Dei essentiam, ut quasi afficiat, et constituat illum: ergo. Probatur minor, quia tota Trinitas est de essentia Dei, tum quia est idem cum essentia Dei, tum etiam quia nihil potest esse in Deo, quod non sit essentiale, alias esset accidentale, quod repugnat: tota autem Trinitas non est in solo Patre modo prædicto, unde hæc est falsa propositio, Pater est Trinitas, hæc autem vera, Trinitas est Deus, et Deus est Trinitas, ergo Deus non est solus Pater, ergo neque e contrario Pater est Deus.

4. *Unitas Dei non est collectiva, sed simplex.*

— Nihilominus de fide est certum, Deum non esse unum per solam collectionem, sed per veram naturæ unitatem, et consequenter est etiam de fide, singulas personas, in quibus est talis natura, esse verum Deum, et non tantum est omnes simul sumptas. Ita definitur in dicto Concilio Lateranensi, et habetur in capite *Damnamus,* de summa Trinitate, et ex Scriptura, et Patribus constabit ex his, quæ dicemus de singulis personis. Ratio vero est clara, quia vel omnes illæ personæ habent eamdem naturam singularem, et individuam, vel numero distinctam. Hoc secundum dici non potest, alias illæ tres personæ essent tres dii, vel aliæ quædam tres substantiæ. Nam si illæ naturæ essent omnino similes, et æquales in perfectione essentiali, manifeste essent tres dii, et unitas collectiva nihil obstaret, tum quia Deus non est nomen collectionis, sed substantiæ, tum etiam quia unitas Dei debet esse unitas simplicissima, et perfectissima, unitas autem per collectionem, est imperfecta, et accidentalis, tum etiam, quia jam essent tres essentiæ æque primæ, quod repugnat. Si autem illæ naturæ essent inæquales, sola illa, quæ perfectissima esset, constitueret verum Deum. Unde etiam posito illo errore posset concludi, Patrem esse verum Deum, quia nemo dubitat, quin prima persona improducta sit perfectissimæ naturæ: sequeretur autem ex errore illo, alias personas non esse Deum, quod postea refutandum est.

5. Necessario ergo fatendum est unitatem DEI esse per unitatem naturæ. Hæc autem natura non est partibilis, ut pars ejus possit esse in una persona et pars in alia, sicut hæretici citati ab Augustino sensisse videntur, nam hoc etiam rationi naturali repugnat, cum sit magna imperfectio, ergo in quacumque persona est illa natura, in illa est tota essentia Dei, nam in præsenti idem est essentia, quod natura, ergo quælibet talis persona per se sumpta est verus Deus. Patet consequentia, quia omnis res habens integram alicujus speciei, seu rationis naturam et in illa subsistens, est verum individuum illius speciei. Sic Christus Dominus est verus homo, quia in se habet totam quamdam humanam naturam, et in illa subsistit. Etsi eamdem, vel similem haberet Pater, esset etiam verus homo, ergo a fortiori, etc. Et confirmatur tandem, quia si nulla persona determinata est Deus: neque omnes simul sumptæ possent esse Deus. Probatur illatio, quia si nulla illarum est Deus, ergo nulla est ens infinitum et summe perfectum: quia hoc est Deus; ergo neque ex illis simul sumptis potest coalescere Deus, quia neque ex rebus finitis numero et perfectione potest infinitum consurgere, neque ex collectione plurium potest coalescere aliquod summe perfectum, cum ipse modus collectionis imperfectus sit et singula, quæ ibi concurrunt, necessario esse debent imperfecta.

6. *Pater verus Deus.* — Secundo hinc concluditur, Patrem, seu primam personam Trinitatis præcise spectatam, esse verum Deum. Hæc veritas est de fide, ut concluditur ex dictis, et habetur expresse in Scriptura Joannis 1, *et Verbum erat apud DEUM,* id est, apud Patrem; et in græco ponitur articulus ad indicandam excellentiam divinitatis. Et cap. 6: *Hunc enim Pater signavit DEUS,* id est, Deus Pater signavit hunc, id est, designavit Christum, etc. Et cap. 17: *Ut cognoscant te solum DEUM verum.* Loquitur Christus ad Patrem. De particula autem *solum,* quæ nimium videtur probare, dicemus infra. Plura videri possunt apud Hilarium, lib. 4, de Trinitate, versus finem, et Augustinus, toto libro sexto, et lib. 15, cap. 7, et apud alios supra citatos. Ratio patet ex dictis, quia ostensum est, singulas personas subsistentes in Deitate esse Deum: si autem aliqua subsistit maxime Pater, qui est principium communicans Deitatem aliis, in quibus illa subsistit: ergo.

7. Ad fundamentum contrarii erroris negatur sequi dari quaternitatem in Deo, ut recte dicitur in dicto capite *Damnamus,* quia illa una res, seu natura, in qua tres personæ conveniunt, non est dictincta ab illis, et ita non auget cum illis numerum rerum. Ratio autem theologica a nobis facta petit nonnullas difficultates tractandas libro sequenti. Nunc breviter dicitur, quidquid est de essentia Dei esse de essentia cujuscumque personæ, personalitates autem, seu relationes formaliter, ac proprie non esse de essentia Dei, esto, sint idem cum essentia Dei. Et similiter dicitur, quidquid est perfectionis in omnibus personis, esse in qualibet earum, et ideo nihil obstare, quominus singulæ sint verus Deus.

CAPUT II.

AN PERSONA, QUÆ EST VERUS DEUS, POSSIT ESSE PRODUCTA.

1. *Rationes infidelium.* — Hæc difficultas communis est Filio et Spiritui sancto, et ideo prius, quam de illorum divinitate in particulari dicamus, illam expedire necesse est, et in-

ter scholasticos tractat eam specialiter Scotus in 1, dist. 2, quæst. 6. Alii vero in speciali parum, aut nihil attigerunt, quia de hac re nulla est inter eos controversia. At vero hæretici hoc maxime objiciunt contra divinitatem personarum, præter personam Patris, quod repugnet, esse Deum, et non habere esse a se, quia Deus est ipsum esse per essentiam, sed repugnat, id quod est a se, esse ab alio, quia illa duo includunt immediatam contradictionem, ergo non potest esse verus Deus, et esse ab alio, ergo nec esse productum, quia quod est productum, ab alio habet esse Secundo, quia quod est productum est dependens : dependentia autem intrinsece dicit imperfectionem, ergo repugnat Deo. Tertio, quia, quod est productum, aut est ex nihilo, aut ex aliquo. Si ex nihilo, erit creatum, quod Deo plane repugnat. Si ex aliquo, erit materiale compositum et imperfectum, tum quia illa particula, *ex*, non potest intelligi, quam habitudinem dicat ibi, nisi materialem ; tum etiam, quia id, ex quo aliquid producitur, supponitur productioni, et ut productio locum habeat, necesse est, ut aliquid per illam fiat præter id, quod supponitur, ut ex utroque constet adæquatus terminus productionis : hoc autem non intelligitur sine compositione et imperfectione.

2. *Assertio fidei.* — Nihilominus veritas Catholica est, personam, quæ est verus Deus, posse esse productam vere, ac realiter. Ita enim est expressum in Scriptura, præsertim 1, Joan. 5 : *Ut simus in vero Filio ejus, hic est verus Deus*, nam verus Filius non est, nisi vere productus, et ideo de se ipso dicebat Filius : *Ego ex Deo processi*, Joan. 8, et hoc ipsum significatum videtur in verbis illis Genes. 19 : *Pluit Dominus a Domino*, nam in utroque loco est vox significans verum Deum. Similiter colligitur ex illo Psalm. 109 : *Dixit Dominus Domino meo*, et subditur statim : *Ex utero ante luciferum genui te.*

3. In quibus locis obiter notari potest, *producere* et *produci* vere affirmari de personis, quæ sunt Deus, non solum quatenus propriis nominibus significantur, sed etiam sub absoluta appellatione Dei, et inde sumpta sunt illa verba symboli : *Deum de Deo*, etc. Quæ hanc veritatem confirmant et definiunt. Quam latius confirmat et declarat D. Thomas 1 p., q. 39. Ratio autem est, quia Deus licet de formali significet essentiam et naturam communem, tamen supponit pro personis, sive immediate, sive mediate, quod ad præsens non refert, et ideo, quod impliciter verum est de persona, affirmari etiam potest de Deo, persona autem vere et realiter producitur, ergo et Deus potest esse productus, vel procedens a Deo.

4. *Expenditur ratio pro assertione fidei.* — Ad confirmandam autem hanc Catholicam veritatem adducit plures rationes Scotus, loco citato, quæ omnes eo tendunt, ut probent, posse esse processionem Dei ad intra per intellectum et voluntatem, de quo jam dictum est. Solum ergo in hoc est in præsenti insistendum, ut vel ostendamus, vel defendamus, posse esse realem processionem sine ulla imperfectione, nam hoc posito, facile erit persuadere talem productionem posse convenire Deo ad intra. Atque ita facile concludetur, quod per illam producitur, esse verum Deum, quia intra Deum nihil esse potest, quod non sit Deus. Et ideo Joan., cap. 1, cum dixisset : *Et Verbum erat apud Deum*, statim subjungit : *Et Deus erat Verbum*. Quod autem hoc non includat imperfectionem magis fide tenetur, quam ratione ostendi possit. Nam, ut productio nullam includat imperfectionem, necesse est, quod productum recipiat idem numero esse, quod est in producente, nam si aliud reciperet, jam esset in producto esse participatum, quod plane includit imperfectionem. Hæc igitur productio talis esse debet, ut per eam communicetur idem esse. Quod autem sit ex principiis fidei ostendemus libro quarto. Nunc autem solum probamus, non repugnare, quia illud esse est infinitum, et ideo communicabile est omnibus personis, cum quibus non habet oppositionem. Supposita igitur hac veritate, quod non repugnet productum recipere eamdem naturam, quæ est in producente, facile intelligitur et verum Deum posse esse productum, et talem productionem nullam includere imperfectionem. Primum patet, quia quicumque habet naturam divinam, est verus Deus, sive illam habeat a se, sive communicatam ab alio. Secundum patet, quia ipsamet natura divina excludit omnem imperfectionem, quia secum affert omnem perfectionem. Quod facile patebit, discurrendo per eas imperfectiones, quæ in argumentis tanguntur et aliis, quæ afferri possunt, et eas excludendo.

5. *Satisfit primo argumento.* — Prima ergo imperfectio, quæ in primo argumento objiciebatur, erat *esse ab alio*, quia inde sequitur, non esse a se. Distinguendum autem est de esse ab alio Deo, vel esse ab alio, qui sit idem Deus. Primum dicit manifestam imperfectionem, quia dicit pluralitatem Deorum et distinctionem in natura producentis et pro-

ducti. Unde cum talis distinctio non possit esse cum æqualitate naturæ, necesse est, ut sit cum non poterit dici verus productæ, quæ proinde imperfectione personæ Deus et per essentiam, sed ad summum per aliquam eminentem participationem, atque adeo per analogiam. Persona ergo procedens in Deo non producitur isto modo, sed ab alio, qui est idem Deus, atque hoc modo nulla est imperfectio. Quo sensu videtur dixisse Hilarius, lib. 9, de Trinitate, post medium: *Quamvis Pater major sit* (id est, *videatur*, sic enim expono) *auctoritate dantis, tamen Filius minor non est, cui idem esse communicatur*. Et hac ratione non pugnant illa duo, scilicet, esse ipsum esse per essentiam, et esse personam productam, quia per productionem accipit ipsummet esse per essentiam. Et eadem ratione dici potest talis persona esse a se, prout a se excludit principium extraneum, seu alterius naturæ, et prout excludit omnem propriam causalitatem, et dependentiam, ut statim dicam. Ac denique prout dicit habere naturam, quæ producta non est, quamvis sit communicata personæ per productionem ejus.

6. *Ad secundum argumentum.*—In secundo argumento adjungebatur alia imperfectio, quia omne productum videtur esse dependens et causatum, quæ ex eodem principio excluditur. Unde negamus, illam imperfectionem esse de ratione productionis, ut sic, nam si talis sit productio, ut per ipsam communicetur illud esse, quod causatum non est, nec dependens, neque ipsa productio erit cum vera dependentia. Maxime, cum illud esse intrinsece et essentialiter includatur in persona producta, et in omni ejus proprietate per summam quamdam simplicitatem. Ex quo etiam fit, ut illa productio sit absque vera et propria actione (ut supra dicebam) per simplicem quamdam processionem, quæ in re non distinguitur a persona producta.

7. *Productio ad intra est fine causalitate.*—Denique hinc fit, hujusmodi productionem esse absque vera causalitate : quod quidem de formali et materiali causalitate per se notum est. De efficiente vero etiam debet esse certum, alias persona producta esset facta, contra symbolum Athanasii. Item, quia Aristoteles definivit, efficiens esse illud, *ad quod aliud sequitur*, persona autem producta non est aliud a producente, ut infra dicemus. Præterea, ratio sumenda est ex dicto principio, quia esse, quod per hanc productionem communicatur, non est esse causatum, neque ipsa productio est per propriam actionem, ergo nec per efficientiam, nec per propriam causalitatem efficientem. Et ita etiam concluditur, causalitatem finalem in hoc genere productionis non habere locum. Quod specialiter notavit Cyrillus Alexandrinus, lib. 5, Thesauri, cap. 5, in hoc constituens differentiam inter generationem æternam et temporalem Verbi divini, quod de æterna quæri non potest, cur fuerit, sicut potest de temporali. Quia, videlicet illa non est ex intentione finis, sed ex absoluta necessitate illius naturæ. Item causa litas finis supponit cognitionem: illa autem generatio non supponit proprie cognitionem, sed est per ipsam primam cognitionem. Productio autem Spiritus sancti, licet cognitionem supponat, nihilominus non est ex intentione finis, sed ex naturali et necessario amore, quo Deus Pater, et Filius se amant, qui primus amor nullam intentionem supponit. Denique propria causalitas finis semper est in ordine ad actionem efficientis, ubi ergo causalitas finis non invenitur, nec finalis intervenire potest. Est ergo hæc productio ad intra sine ulla vera causalitate.

8. *Exponuntur Patres utentes nomine causæ.* — Nec movere quemquam debet, quod interdum Patres utuntur nomine causæ in hoc mysterio, illud tribuentes Patri respectu Filii, ut videre est in Nazianzeno, orat. 29, Basilio, libris contra Eunomium sæpe, et Damasceno, lib. 1, de Fide, cap. 8 et 11, et in aliis Græcis. Et ex Latinis ita etiam loquitur Richardus de S. Vict., lib. 5, de Trinitate, cap. 7. Propter quod Aureolus in 1, dist. 20, censuit, vocem illam *causa*, etiam juxta proprietatem latini sermonis, posse proprie Deo attribui ad intra. Verumtamen advertendum est, duobus modis solis solere Patres tribuere hanc vocem Deo. Primo in ordine ad attributa essentialia: quomodo Augustinus et Hieronymus aliquando dixerunt, *Deum sibi esse causam, ut sit*, vel *ut sapiens sit*, et talis locutio intelligenda est negative, scilicet, Deum non habere ab alio, ut talis sit, sed ex se talem esse, et ideo non est extendenda illa locutio. Alio modo tribuitur uni personæ respectu alterius. Et hoc modo loquuntur sæpe Græci, raro Latini, ut notatur in Concilio Florentino, sessione ultima in litteris unionis, et in eadem sessione idem notat Bessarion in oratione pro unione, capite ultimo ubi declarat, Græco non uti illa voce, prout indicat limitationem, aut dependentiam, sed prout dicit simplicem originem, et capite tertio advertit, Cyrillum, quamvis Græcum, illam vocem non admisisse. Igitur nobis non est utendum nomine causæ, sed principii, ut

notavit optime Hilarius, lib. 9, de Trinitate, et D. Thomas, 1 part., quæst. 33, et consentiunt reliqui scholastici.

9. *Productionem ad intra non esse ex nihilo.* —In tertio argumento objicitur alia imperfectio quæ est, esse ex nihilo, vel ex compositione actus et potentiæ. Utrumque autem excluditur ex eodem principio posito. Nam cum per hujusmodi processionem communicetur personæ productæ eadem substantia producentis, necesse est, ut persona producta non sit ex nihilo, sed ex substantia producentis. Et ita hæc est communis locutio Sanctorum, *Filius est ex substantia Patris,* quam substantiam intelligunt, nomine, *Uteri* significari in illo Psalm. 109: *Ex utero ante luciferum genui te.* Ut exponit Concilum Hispalense 2. Et Fulgentius ad objectiones Arianorum. Et simili modo loquitur de persona Spiritus sancti Justinus Martyr, in expositione Fidei, Cyrillus autem, in dicto lib. 5, Thesauri, cap. 5, utitur hac locutione, *Filius est ab substantia Patris.* Sed illa particula *ab,* est æquivoca, et potest denotare habitudinem efficientis, et ideo non est simpliciter usurpanda, sed pie exponenda, quod D. Thomas, 1 part., quæst 41, etiam censuit de hac locutione, *Filius est de substantia Patris,* de qua iterum infra dicemus. Ita ergo excluditur illa imperfectio, *ex nihilo.* Nec sequitur alia de compositione, quia illa substantia, ex qua dicitur esse talis processio, non se habet, ut potentia, neque ut pars naturæ, sed ut purissimus actus, qui est tota natura et essentia rei productæ in re ipsa, non distincta a personali ejus proprietate, ut postea videbimus.

10. Atque ex his facile est, excludere ab hoc ordine productionum omnes alias imperfectiones, quæ inveniuntur in productionibus creaturarum, quales sunt esse cum aliqua mutatione, cum novitate essendi et cum aliqua possibilitate amittendi esse. Nam hæ imperfectiones et similes oriuntur ex eo, quod per talem productionem imperfectum esse communicatur, et consequenter modo imperfecto et cum dependentia. Illud autem esse, quod per productionem ad intra communicatur in Deo est omnino immutabile, et ideo in productione illa nulla potest esse umbra mutationis, nec novitas, aut finis essendi. Hinc optime Damascenus, lib. 1, de Fide, cap. 8, loquens n particulari de Filii productione dicit: *Impium esse in illa cogitare temporis initium, aut post Patrem Filii substantiam generari, quia ex ipsa Patris substantia astruimus Filii generationem.* Et eadem ratio est de quacumque processione Dei ad intra. Est igitur de illius ratione, quod sit æterna et consequenter, quod sit ex absoluta necessitate, quod infra disputando specialius de actibus notionalibus latius dicemus.

CAPUT III.

FILIUM SECUNDAM TRINITATIS PERSONAM ESSE VERUM DEUM.

1. *Arii hæresis.* — Hoc loco explodenda a nobis est hæresis Arii, quæ licet fortasse fuerit illo antiquior, illi tamen specialiter tribuitur, quia illam amplificavit et pertinacius persuadere, ac fundare conatus est. Ille igitur, quamvis Filium appellaret Deum per quamdam excellentem participationem, negavit tamen esse vere et essentialiter Deum, ausus que est absolute appellare creaturam. Dicebat enim esse factum ex nihilo, imo et temporalem, quamvis productum ante hunc mundum, imo aiebat, ad hunc finem Patrem illum creasse, ut per illum alia crearet. Unde etiam consequenter docebat, non verum Deum, sed hunc Filium fuisse Incarnatum, quamvis eum, non tantum in carne, sed etiam in propria natura diceret esse subjectum Patri et ad illum orasse, etiam ante Incarnationem, petendo ut sibi daret homines in hæreditatem. Hæc omnia sumuntur ex Athanasio, præsertim oratione 2 et 3, contra Arianos, et ex Cyrillo Alex., lib. 6, Thesauri, cap. 3, et lib. 10, cap. 2 et 9, et lib. 11, in Joannem, cap. 17, Epiphanio, Hæresi, 69, Augustino, in 49, Theodoreto, lib. 3, hæret. fabularum.

2. Arium postea secuti sunt Aetius et Eunomius, ut constat ex Nycephoro, lib. 9, c. 17, et lib. 11, cap. 11, et ex Basilio, libro contra Eunomium. Advertit autem Augustinus, libro 6, de Trinitate, cap. 1, licet Arius dixerit, Filium Dei non esse æternum, tamen sectatores ejus illum posuisse productum ex æternitate. Imo Maximinus Arianus etiam concedebat, esse productum ex substantia Patris, non tamen consubstantialem, ut colligitur ex eodem Augustino, libro contra Maximinum. Denique, post Concilium Nicenum etiam concedebant Ariani, Filium esse per omnia similem Patri, quomodo loquebantur, ut deciperent Catholicos, quod ex parte assecuti sunt in Conciliabulo Ariminensi, semper enim negabant æqualitatem et consubstantialitatem, et ideo nolebant admittere illam vocem homousion, de qua plura infra libro quarto.

3. *Quid Origenes et Tertullianus senserint.*— De Origene controversia est, an hoc errore lapsus fuerit : illi enim tribuunt Augustinus, hæresi 43. Et Epiphanius, in epistol. ad Joannem Episcopum Hierosolymitanum, quæ etiam habetur inter epistolas Hieronymi, et ex sexagesima. Item Theophylactus Alex., lib. 2, Paschalis. Denique D. Thomas, 1 part., quæst. 34, art. 1, ad 1 Origenem vocat *fontem Arianorum.* Illum vero ab hac nota defendunt Pamphylus, in Apologia pro Origene, et Ruffinus, lib. 1, Historiæ, et Socrates, lib. 6. Et quidem Athanasius, in epistola de decretis Nicenæ Synodi, Origenem adducit pro sententia Catholica, et ipse Origenes, lib. 1, Periarchon., cap. 2 et 3, non videtur male sentire. Super Joannem vero male loquitur, multi autem censent illa loca fuisse ab hæreticis depravata. Denique adhuc sub judice lis est. Similis controversia esse solet de Tertulliano, propter quemdam librum de Trinitate illi olim attributum, sed constat illum librum non esse Tertulliani, sed Novatiani, et Tertullianum in libro contra Praxæam, recte de hoc mysterio scripsisse. Hæretici denique hujus temporis, præsertim in Transylvania hanc hæresim excitarunt cum omnibus Arii erroribus, ut videri potest in modernis auctoribus, præsertim Bellarmino, lib. 1, de Christo.

4. Fundamenta hujus erroris, quæ ex ratione sumi possunt, ex parte insinuata sunt, capite præcedenti et aliis superioribus, et latius dissolventur in libro quarto. Quæ vero sumebantur ex Scriptura, latissime tractantur a prædictis Patribus distincte vero et ordinate ab Idacio Claro, libro contra Varimandum in tomo quarto Bibliothecæ, brevius a Fulgentio, lib. ad objectiones Arianorum et optime a divo Thoma 4, contra Gentes, cap. 6 et 8. Ubi etiam advertit, errorem hunc ex Platonis philosophia manasse. Nos vero aliquas objectiones infra proponemus, illas præcipue, quæ ad Scripturam intelligendam nonnullam lucem afferre possint.

5. *Assertio catholica.* — Veritas igitur Catholica est, Filium secundam personam Trinitatis, esse verum Deum per essentiam, æque ac Patrem. Quæ veritas primo probanda est ex Sriptura, quod brevissime expediam, quia res est vulgarissima, et quia tam Patres citati, quam moderni doctores innumera testimonia congerunt et expendunt. Ut autem indifferenter afferamus testimonia, supponendum est, Verbum divinum et Filium Dei eamdem esse personam, quod infra suo loco ostendemus. Item est supponendum hanc eamdem personam esse Christum Dominum, quod probavi in 1 tom., 3 p., disp. 12. Hæc vero omnia sufficienter patent ex capite primo Joannis, ubi prius dicitur : *Verbum esse Deum, apud Deum,* et statim subditur : *Verbum caro factum est,* et postea subjungitur esse : *Unigenitum Patris.*

6. *Probatio ex Scriptura.* — Prima ergo probatio sumenda est absoluta et vera Dei appellatione : quam Scriptura tribuit Verbo, Filio et Christo. Quod ostendi potest primo ex veteri Testamento, ex illis nimirum locis, quibus prædictum fuit, Messiam fore verum Deum, quæ adduxi in primo dicto tomo, disp. 2, ubi etiam ostendi, Christum Dominum esse verum Messiam promissum. Quibus addere necesse est illud, Oseæ 1 : *Salvabo eos in Domino Deo suo.* Item illud Jeremiæ 23 : *Et hoc est nomen, quod vocabunt eum, Dominus Deus noster.* Cui consonat illud Isaiæ 9 : *Et vocabitur Deus fortis,* et cap. 45 : *Vere tu es Deus absconditus,* id est, Incarnatus, Psal. etiam 23. Christus vocatur *Rex gloriæ,* subditur vero : *Quis est iste Rex gloriæ?* Et respondetur : *Dominus fortis et potens, Dominus virtutum,* unde est celebris locus Ps. 109 : *Dixit Dominus Domino meo.* Quem locum ad suam divinitatem et naturalem filiationem probandam adduxit Christus Matt. 22, nec Pharisæi habuerunt, quod responderent. Recteque illud testimonium confirmant verba Sapientis Eccl. ult. : *Invocavi Dominum Patrem Domini mei.* Denique sunt optimâ verba Job, cap. 19 : *Credo quod Redemptor meus vivit,* et infra : *Videbo Deum salvatorem meum, quem oculi mei conspecturi sunt.*

7. Ex novo Testamento fere totum Evangelium Joannis adduci potest ad confirmandam hanc veritatem, imo propter hunc finem potissime fuisse conscriptum contra Ebionem, Cherintum et alios hæreticos, testantur Hieronymus, lib. de Scriptoribus Eccl. in Joanne, et Irenæus, lib. 3, q. 11, Epiphanius, hæresi 51, et expositores communiter in principio Evangelii Joannis. Idem probatur ex Epistola 1, ejusdem Joannis, præsertim ex ultimis verbis ejus, *ut simus in vero Filio ejus, hic est verus Deus.* Nam licet Erasmus illudere voluerit hoc testimonium, dicens, illud pronomen *hic* referri ad illud relativum *ejus,* quod proxime præcessit, atque ita designare personam Patris et non Filii ; nihilominus Athanasius in disputatione cum Ario in Concilio Niceno, testimonium hoc vocat *Scriptam demonstrationem.* Neque ipsi Ariani ausi fuerunt negare, illud pronomen *hic* designare Filium, nam contextus id

requirit, et omnes interpretes ita semper exposuerunt, et in græco textu præcedentia verba ita ordinantur, et connectuntur sequentibus ut nullum dent locum tergiversationibus. Præterquam quod sola illa verba : *Ut simus in vero Filio ejus,* ad confirmandam veritatem sufficerent, ut statim dicam.

8. Præterea ex Paulo sunt innumera testimonia : illustrissimum est totum caput primum ad Hebræos: sunt etiam optima verba ad Rom. 9 : *Qui est super omnia Deus benedictus in sæcula,* loquitur etiam aperte de CHRISTO, quidquid etiam Erasmus tergiversetur, contra expositores omnes. Item ad Titum 2 : *Expectantes beatam spem, et adventum gloriæ magni Dei, et Salvatoris nostri Jesu Christi.* Quæ verba ita etiam dividit Erasmus, ut illam vocem *magnum Deum* referat ad Patrem. Sed contra omnes et ineptissime : non enim expectamus adventum Patris, sed Filii ad judicandum. Ideo enim vocavit Paulus, *adventum gloriæ,* ut significaret se loqui de secundo adventu, de quo Christus dixerat: *Cum venerit Filius hominis in sede majestatis suæ,* etc., Matt. 25. Denique facit illud ejusdem Pauli Act. 20 : *Posuit vos Spiritus sanctus regere Ecclesiam Dei, quam acquisivit sanguine suo.* Deus ergo ipse est, qui sanguine suo Ecclesiam redemit : ille autem est Filius.

9. *Occurritur evasionibus hæreticorum.* — Ad hæc testimonia variis modis conati sunt respondere et antiqui, et novi Ariani. Primo, negando aliqua illorum pertinere ad Scripturam canonicam. Sed neque hoc dicere de omnibus potuerunt, nec de aliquo, sine nova hæresi, præterquam quod hoc modo evertunt omnium auctoritatem, quia non est major ratio admittendi unum, quam alia. Secundo conati sunt ita interpretari, ut in eis, non sit sermo de Filio, sicut in aliquibus attigimus, sed neque hoc etiam ausi sunt dicere de omnibus. Unde etiam Erasmus (qui in hac parte suspectus est) fatetur illa verba Thomæ, Joan. 20 : *Dominus meus et Deus meus,* ad Christum esse referenda et probare ejus divinitatem. Et præterea certissimum est, nullum ex dictis testimoniis posse ad aliam personam commode referri. Unde tertio convicti Ariani concedebant, Filium vocari in Scriptura Deum et magnum, et verum, nihilominus tamen dicebant esse æquivoce, vel analogice Deum et inferiorem Patre. Quibus sufficienter respondemus verbis Irenæi, lib. 3, contra hæreses, cap. 6 : *Nunquam Dominus, vel Spiritus sanctus, vel Apostoli eum, qui non esset Deus, definitive et absolute Deum appellassent.* Et sane merito : alias nobis occasionem dedissent et admittendi plures Deos, et tribuendi creaturæ amorem, et adorationem soli supremo Deo debitam. Accedit, quod si talis expositio admittatur, nihil possumus ex Scriptura probare : nec de Patre ipso, quod sit verus Deus.

10. Ultra hæc vero, tribuuntur in Scriptura Christo Domino illa attributa, quæ satis declarant, propriissime vocari Deum summum et per essentiam. Solus enim hic Deus solet in Scriptura *Altissimus* vocari, juxta id Ps. 82 : *Tu solus altissimus super omnem terram,* et tamen hæc appellatio Christo tribuitur Lucæ 1. Idem est de illa *Rex regum et Dominus dominantium,* quæ solius summi Dei propria est, ut dicitur 1, ad Tim. 6, et tamen Christus ita appellatur Apoc. 17, et in Epist. Judæ vocatur *Dominator Dominus.* Unde etiam omnipotentia illi tribuitur Joan. 5, et immensitas Baruch 3, et æternitas Joan. 1 et 10, Micheæ 5, et sæpe alias. Ex quo æternitatis attributo sæpe colligunt Patres divinitatem Verbi, vel quia supponunt secundum fidem nullam creaturam esse æternam, vel certe quia loquuntur de æternitate propria et per essentiam, quæ requirit omnimodam immutabilitatem, quæ etiam Filio tribuitur ad Hebr. 1, *ibi, Tu autem idem ipse es.* Ubi etiam dicitur, Filium adorari ab angelis, adoratione utique soli Deo debita, ut ex Ps. 96, etiam colligitur. Alia duo principalia argumenta, quæ sumuntur ex filiatione et ex æqualitate, remittimus in propria loca, infra tractanda.

11. *Ex conciliis probatio.* — Ultimo adjungere possumus definitionem Ecclesiæ, quia ita est frequens, ut uno verbo concludi possit. Nam fere omnes Pontifices antiquiores Concilio Niceno in suis Epistolis decretalibus hanc fidem docuerunt. Quam expressius et proprius ac definitis verbis postea tradidit Concilium Nicenum 1. Quod secuta sunt omnia generalia, usque ad Florentinum et Tridentinum, et ex provincialibus præcipue Toletana, et inter ea maxime sextum, et undecimum, et Bracharense 1, et Hispalense 2. Patres omitto, quia sufficiunt insinuati, et quia passim inveniuntur integra eorum opera ad hanc veritatem confirmandam. Ratio autem hic non est alia, præter eas congruentias, quæ in fine libri primi adductæ sunt. Theologica autem ratio optima sumitur ex mysterio Incarnationis. Nam ut dixit Leo papa, si Redemptor noster non esset verus Deus, non attulisset remedium, perfectum, videlicet et efficax, imo, ut probatiores

theologi volunt, nec potuisset sibi unire hypostatice alienam naturam.

CAPUT IV.

RESPONDETUR ARGUMENTIS HÆRETICORUM CONTRA VERAM FILII DIVINITATEM.

1. Contra demonstratam veritatem Catholicam objiciebant primo Ariani verba illa Joannis 17 : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti, Jesum Christum.* et illa 1, ad Tim. 6 : *Usque ad adventum Domini nostri Jesu Christi, quem suis temporibus ostendet beatus et solus potens Rex Regum et Dominus Dominantium.* Ex quibus verbis colligebant, solam personam Patris esse verum Deum.

2. *Particula exclusiva quomodo interpretanda.*—Ad hanc objectionem respondent imprimis omnes antiqui Patres, illam particulam *solus*, poni ad excludendos falsos Deos, non vero ad excludendas alias Trinitatis personas. Ita respondent Athanasius, in illa disputatione cum Ario, et Nazianzenus, orat. 4 de Theologia, Basilius, 4, contra Eunomium, Cyprianus, in exhortatione ad martyres, et cæteri omnes. Hoc autem duplici modo potest verificari. Unus est, ut illa vel similia verba non intelligantur de Patre, sed de tota Trinitate. Hunc exponendi modum indicavit Augustinus, lib. 6, de Trinitate, c. 9, et quadrat optime in posterius testimonium Pauli, tum quia ibi nulla facta erat mentio de Patre : tum etiam quia tota Trinitas suo tempore ostendet Christum in gloria, tota ergo Trinitas est, quæ dicitur *solus Deus potens.* Ad aliud vero testimonium non ita commode aptatur illa expositio, quia illa sunt verba Christi loquentis ad Patrem suum, quæ appellatio est propria Primæ personæ, comparatione Christi.

3. Alio ergo modo intelliguntur similia verba de persona Patris : verificantur autem, quia sensus est, illum esse verum atque unicum Deum. Unde est advertendum, illam particulam *solum*, non esse ibi adverbium, sed nomen, nec conjungi cum subjecto seu pronomine, *te*, sed cum nomine, *Deum*, et ideo in vulgata latina merito interponitur virgula, in græco vero additur articulus τὸν, ut sensus sit : *Ut cognoscant te, illum solum ac verum Deum*, et ita excluduntur tantum falsi dii, ut citati Patres notarunt. Quia licet Filius et Spiritus sanctus non sint Pater, sunt unicus Deus cum Patre : ac proinde sunt ille solus ac verus Deus, qui est Pater. Addunt subinde iidem Sancti Patres, ibi potius conjungi Filium cum Patre in illa sola ac vera Deitate, cum additur : *et quem misisti Jesum Christum.* Quod notavit Athanasius, disp. cum Ario in Concilio Niceno, et lib. de Incarnatione Christi, prope finem : insinuat Cyprianus, lib. 2, contra Judæos, quatenus ex hoc loco probat Christi divinitatem. Et Ambrosius, lib. 5, de Fide, cap. 2. Qui adjungit optimam probationem, scilicet, quia Filius est etiam vita æterna (scilicet objectiva), simul cum Patre, ut in eodem loco significatur, et ideo potius inde probatur ejus divinitas. Quod egregie confirmatur ex Epist. 1, Joannis, c. 5, ubi de Filio dicitur : *Hic verus Deus et vita æterna.*

4. Ultimo addit Augustinus 3, libro contra Maximinum, cap. 13, etiamsi de Patre diceretur, ipsum solum esse Deum, particula, *solum*, exclusive sumpta, non propterea fore excludendum Filium aut Spiritum sanctum, quia sub Patre intelligitur Filius, sine quo esse non potest, et consequenter etiam Spiritus, qui est nexus amborum. Insinuans, hic habere locum regulam dialecticorum, exclusivam non excludere concomitantia. Quod tamen magis explicans D. Thomas, 1 part., quæst. 31, art. 4, dicit, illam locutionem esse veram, *si excludat aliud*, non vero, *si excludat alium.* Unde, quia in rigore videtur magis excludere suppositum quam naturam : addit D. Thomas illam locutionem in illa significatione exclusiva non esse usurpandam : sed, ubi inventa fuerit, pie explicandam. Quam doctrinam habet etiam Alensis, 1 part., quæst. 65, memb. 3, Scotus, Durandus et alii in 1, dist. 21.

5. *Particula nemo exponitur.*—Et juxta hæc exponuntur nonnulla alia Scripturæ loca similia vel æquivalentia. Primus est Matth. 11 : *Nemo novit Filium, nisi Pater.* Constat enim non excludi Filium a cognitione sui ipsius. Sicut cum additur : *Neque Patrem quis novit, nisi Filius :* non negatur, quin Pater seipsum cognoscat, quod explicare non fuit necesse, quia per se notum erat, ut notavit Augustinus, loco proxime citato, et divus Thomas 4, contra Gentes, capite 8. Alius locus, eodem modo intelligendus est Matth. 24 : *De illa hora nemo scit, neque angeli, nisi solus Pater.* Sed in hoc testimonio orta est peculiaris difficultas ex Marco, capite 13, quia expresse addidit illam particulam, *neque Filius.* Sed illa ab aliquibus Patribus exponitur de Filio ut homine. At vero etiam Christus ut homo non potest dici nescire, quia ignoret. Oportet ergo exponere, illud peculiariter dictum esse, quia mysterium illud

ultimi diei, veluti sub secreto sciebat, ut aliis non revelaret. Pater autem ipsi revelaverat, ut late exposui, 3 part., quæst. 10, in commentariis, art. 2. Alius denique locus est Lucæ 18: *Quid me vocas bonum?* (ait Christus) *nemo bonus, nisi solus Deus.* Qui facile exponi poterat dicendo, sermonem esse de Deo ut totam Trinitatem includit, et de bono simpliciter et per essentiam, neque excludi Filium ut Deum, sed solum ratione humanitatis. Sancti vero Patres addiderunt, CHRISTUM non negasse se esse bonum: sed reprehendisse illum, qui se vocaret bonum, cum non confiteretur Deum, per hoc potius insinuans, se esse verum Deum. Ita D. Athanasius supra, et dialogo 1, de Trinit. contra Anomeos. Et optime Ambrosius in eumdem locum Lucæ, et lib. de Fide, cap. 1. Alii etiam doctores, Matth. 19, eodem modo exponunt.

6. *Quo sensu Pater dicatur major.*—Secunda objectio principalis sumitur ex verbis Joannis 14. *Pater major me est.* Quæ verba etiam de Filio ut Deo intelligunt multi Patres Græci, Athanasius, oratione 2, contra Arianos, et libro de Synodo Ariminio, Basilius, Nazianzenus et alii. Et ex latinis Hilarius, lib. 5, 6 et 11, de Trinit., qui addit, ita Patrem vocari majorem, ut tamen Filius minor non sit. Unde significat, Christum vocari majorem sola appellatione et juxta humanam quamdam existimationem, qua esse Patrem videtur esse cujusdam majoris auctoritatis. Damascenus vero 1, de Fide, cap. 9, ita correxit locutionem, ut dixerit: *Patrem esse majorem, non natura, vel dignitate, sed tantum origine.* Indicans, esse majorem, nihil aliud esse, quam esse priorem origine, quamvis alii conentur aliter exponere, ut melius referam sequenti libro. Hæc autem a nobis dicta sint propter auctoritatem dictorum Patrum. Nam sensus litteralis est, Christum Dominum id dixisse ratione suæ humanitatis, ut exponunt Ambrosius, lib. 2, de Fide, cap. 4 et lib. 5, cap. 8, Augustinus 1, de Trinit., cap. 7, 11 et 3, contra Maximinum, cap. 24. Idacius, lib. 3, contra Varimandum, et expositores communiter. Et patet ex verbis antecedentibus loquebatur enim Christus de se, ut profecturo ad Patrem: discedebat autem, non in quantum Deus, sed in quantum homo: ergo in illis verbis, quæ proxime subjungit, de se, ut homine locutus est. Ac propterea talis locutio non invenitur de Spiritu sancto, quamvis sit posterior origine, quia nunquam assumpsit naturam creatam.

7. Et juxta hunc modum intelligenda sunt omnia Scripturæ loca, in quibus de Christo Domino quædam prædicantur, quæ illum minorem, vel inferiorem indicant, ut esse obedientem, esse subjectum, etc. De quo attributo olim fuit controversia, quia Ariani contendebant, Filium ut Deum esse subjectum. Quod etiam admittit Concilium Sirmiense. Sed illud non est authenticum. Quamvis Hilarius, libro de Synodis, illud pie interpretetur, ut subjectio solum significaret concordiam quasi ex necessitate naturæ: ita enim aliquando sumi vocem illam, dixerunt etiam Theophylactus et Œcumenius, 1, ad Corinth. 15, veritas autem est, subjectionem convenire CHRISTO ut homini, ut latius explicavi, 3 part., quæst. 20, in Commentariis, art. 1 et 2. Cur autem specialiter dicatur Christus futurus subjectus Patri post mundi consummationem 1, ad Cor. 15, tractavi late 2 tom., 3 partis disputatione ultima, sectione ultima.

8. Tertia objectio sit, quia interdum secunda persona dicitur creari in Scriptura Proverbiorum 8: *Dominus creavit me*, etc. Et Ecclesiast. 24: *Qui creavit me, requievit in tabernaculo meo.* Imo additur, *Ab initio, et ante sæcula creata sum.* Quod non potest intelligi de Christo, ut homo est. Et ideo dicitur divina Sapientia, *Primogenita omnis creaturæ.* Quam locutione usurpavit Paulus et tribuit Christo ad Colos. 1.

9. *Christus an et quomodo creatus dicatur.* — Ex his vero locis, primus non habet difficultatem juxta vulgatam lectionem: in qua non legitur *Dominus creavit me,* sed *Dominus possedit me.* Et eodem modo habet Hebræa: significat autem phrasis illa generationem, ut Genes. 4: *Possedi hominem per Deum.* Unde subditur: *Ante omnes colles ego parturiebar.* Atque ita potest ille locus intelligi de Filio, ut Deus est. Nec refert, quod dicatur primogenitus omnis creaturæ: nam imprimis illa ipsa voce non dicitur *factus*, sed *genitus*: *Primo* autem dicitur, solum, quia generatio ejus æternitate antecessit creaturarum productionem, ut exponunt Chrysostomus et Ambrosius, ad Colos. 1, addit etiam D. Thomas 4, contra Gentes, cap. 8, generationem illam solere significari nomine creationis, non quia sit ex nihilo, sed ad significandum, esse sine illa mutatione producentis, vel producti. Quod in quadam Synodo Orientali ita explicatum esse refert Hilarius, libro de Synodis. Nam quia generatio illa æterna non satis explicatur voce generationis, prout est in usu hominum, apud quos et apud omnes creaturas generatio

fit cum mutatione et imperfectione, ideo additur alia vox creationis, ut excludatur illa imperfectio: et ambæ simul conjungantur, ut ex utraque sumatur, quod perfectionis est et imperfectiones excludantur, intelligaturque, generationem illam altioris esse rationis.

10. Nihilominus multi Patres illa loca intelligunt de Christo ut homine, quia secundum humanitatem creatus est, et ante omnem creaturam dicitur creatus, seu primogenitus, quia in mente Dei fuit primo intentus et ordinatus. De qua re dixi late in 1. tom., 3 partis, disp. 5, sect. 2, ubi ex multis Conciliis, et Patribus adverti, Christum ut Deum tantum dici unigenitum, ut hominem autem vocari primogenitum creaturæ. Quod etiam notavit Cyrillus, lib. 1, Thesauri, cap. 4.

11. *Constitutiones Apostolicæ.* — Quarto objicitur, quia Verbum est instrumentum, seu minister Patris ad creandum. Quod probant, quia propterea non dicitur Verbum creare, sed Pater creare per Verbum, Joan. 1, ad Hebr. 1, et ad Colos. 1, et 1, Cor. 8. Nonnulli etiam Patres utuntur illo modo loquendi, ut videre licet in Constitutionibus Apostolicis, lib. 5, cap. 19, et in Clemente Alexandrino, Oratione exhortatoria circa principium, Irenæo, lib. 5, Justino, dialogo cum Triphone.

12. *Filium esse creatorem.* — Respondetur, falsum esse assumptum : creat enim Filius, ut prima, et principalis causa simul cum Patre. Quod satis expresse docet Paulus Hebr. 1, de Verbo exponens illa verba : *Et tu Domine in principio terram fundasti. Et opera manuum tuarum sunt cœli.* Quæ sine dubio dicta fuerunt de Deo principaliter creante. Et ideo Joan. 5, dicebat Christus. *Quæcumque Pater facit, hæc et Filius similiter facit.* Ubi emphasim habet dictio, *similiter*. Cyrillus etiam lib. 5, Thesauri hoc colligit ex illo Genes. 1 : *Faciamus hominem*, etc. Cui consonat illud Proverbiorum 8. *Cum eo eram cuncta componens.* Tandem Augustinus, Tract. 1, in Joann., hoc ipsum convincit ex illis verbis : *Omnia per ipsum facta sunt :* nam si omnia, ergo ipsum non est factum, quia non potuit fieri per se ipsum. Et ne aliquis putaret, esse excipiendum ipsum Verbum : addit Evangelista : *Et sine ipso factum est nihil.* Non est ergo Verbum ex rebus factis, est ergo Deus, non enim datur medium, ut idem Augustinus notavit 1, de Trinitate, cap. 7. Ergo per illud facta sunt omnia, tanquam per Deum, et principalem creatorem.

13. Neque obstat illa particula, *Per*, nam simpliciter attributa alicui, significare solet habitudinem causæ efficientis principalis, ut 1, Cor. 1 et 9. *Per voluntatem Dei* et passim in Scriptura. Attributa vero Filio in ordine ad Patrem hoc modo : *Pater per Verbum erat*, duobus modis potest exponi. Primus est, Verbum creare per virtutem acceptam a Patre, ac proinde Patrem per Verbum. Non quod Pater per se non creet, sed quia etiam virtutem creandi Verbo suo communicavit. Atque ita exponunt Athanasius, serm. 3, contra Arianos, et Basilius, lib. de Spiritu sancto, cap. 2, et sequentibus. Secundus est ut intelligatur per appropriationem : nam Deus operatur per sapientiam suam : Sapientia autem Verbo appropriatur. Ita Ambrosius, 4 de Fide, cap. 6. Augustinus, 1 de Trinit., cap. 6. Et ad hos sensus accommodanda est similis locutio, quando in aliquo antiquo auctore, et gravi inventa fuerit.

14. *Quid sit Filium accipere a Patre.* — Hinc vero sumitur occasio quintæ objectionis, quia Filius nihil potest, nisi accipiat potestatem a Patre, neque scit, nisi ab eo discat : ita enim loquitur Scriptura Joan. 5 et 15, Matthæi 11, est ergo indigens, atque imperfectus comparatione Patris. Respondent sancti doctores, Filium accipere potestatem a Patre per æternam generationem, et *discere*, in illo nihil aliud esse, quam nasci, quod in eo nullam ponit indigentiam, quia ex æternitate, et omnino necessario totam illam perfectionem accipit, et id, quod accipit, *majus omnibus est*, Joann. 10. Quod ita intellexit Ambrosius 3, lib. de Spiritu sancto, cap. 8. Et ideo dicebat ipse Christus Joannes 16 et 7. *Omnia esse sibi tradita a Patre*, scilicet, paternitate excepta, ut supra notatum est, cum Damasceno, lib. 1, de Fide, cap. 8. Atque ita exposuerunt illa loca Augustinus, Chrysostomus et alii expositores in Joannem, et Augustinus 3, contra Maximinum, cap. 24. Unde recte concluditur, in hoc genere dandi, et accipiendi, *non esse beatius dare, quam accipere.*

15. *Ultima objectio.* — Ultimo contra hanc veritatem objectum est, et notatum ab Arianis, quando in Scriptura Pater dicitur Deus, addi in græco articulum emphaticum, illum vero omitti, quando Filius dicitur DEUS. Quod non videtur alia ratione fieri, nisi ut significetur, Patrem esse illum singularem Deum, Filium vero appellari Deum analoga ratione. Assumptum constat ex Joan., 1, et Psalm. 109. Imo etiam observatum est, in his locis Patrem vocari Deum, et Hebraice יהוה Jehova, Filium

autem solum appellari Dominum Hebraice אדני Adonai. Quod etiam notare licet in Paulo fere in omnibus initiis Epistolarum dicente : *Gratia vobis, et pax a Deo Patre nostro, et Domino Jesu Christo.*

16. Respondeo ad priorem partem, falsam esse, et gratis confictam illam interpretationem. Nam et Pater sæpe vocatus Deus sine articulo, ut patet Joan. 1, ibi : *Hoc erat in principio apud Deum,* et e contrario aliquando cum Filius dicitur Deus, additur articulus, ut ad Romanos 9. Quid est super omnia Deus benedictus. Quod ergo aliquando omittatur, vel voluntarium est, vel ad vitandam repetitionem, vel certe ad summum in eo significatur ordo originis. Similiter respondetur ad alteram partem etiam nomen Dei, et יהוה Jehova tribui Filio, Ps. 23, ibi : *Dominus virtutum,* quod de Christo exponit Dionysius, c. 7, de Cœlesti hierarchia. Illarum ergo vocum diversitas parum refert : nam esse Dominum, scilicet, primum et supremum, non est minus, quam esse Deum. Unde 1, Corinth. 12. *Divisiones ministrationum sunt, idem autem Dominus, divisiones operationum sunt, idem autem Deus.* Paulus vero in citatis locis, cum gratiam Dei Patris deprecatur, totam Trinitatem invocat, quæ Deus, et Pater noster est : adjungit vero Christum Deum hominem, quia per illum, et propter illum gratia nobis danda est, eumque etiam ut hominem vocat Dominum, non illo supremo dominio, quod habet, ut est Deus, sed per specialem excellentiæ potestatem, ut D. Thomas significavit.

CAPUT V.

SPIRITUM SANCTUM, TERTIAM TRINITATIS PERSONAM, ESSE VERUM DEUM.

1. *Varii errores.* — Primum referri hic potest, ex Nazianzeno, orat. 5, de Theologia, error Sadducæorum, qui in universum negabant, Spiritum aliquid esse. Sed hic error refutatur, 1. p., q. 3, ubi ostenditur, Deum esse Spiritum, imo et inter creaturas dari vero spiritus, demonstratur de angelis, et animabus rationalibus in suis locis. Hinc fuit etiam quædam hæresis, quæ dicebat, Spiritum sanctum esse quidem Spiritum increatum : non tamen esse propriam personam, sed esse Divinitatem ipsam communem Patri, et Filio, nam illa spiritualis, et sancta est : quomodo aliquos esse interpretatos errorem Macedonii, refert Augustinus, de hær. in 52. Verumtamen hic error in hoc sensu magis pertinet ad hæresim Sabellii, contra quam ex parte jam dictum est in libro præcedenti, cap. 2, et dicetur in sequenti, cap. 1. Nunc sufficiat illud, 1. Joan. 5 : *Tres sunt, qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum et Spiritus sanctus.* Nam divinitas non annumeratur duabus personis, tanquam tertia res. Et idem confirmant illa verba Christi Matth. ult. *Baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti.*

2. *Error Macedonii.* — Fuit ergo quædam hæresis, quæ dicebat Spiritum sanctum esse creaturam, et non Deum : quam dupliciter invenio explicatam. Primo, quod Spiritus sanctus non sit substantia aliqua, sed ipsa dona gratiæ, quæ Deus infundit in cordibus nostris. De his enim donis videtur loqui Paulus, quoties agit de homine spirituali : qui Spiritu Dei movetur. Nam hic Spiritus nihil aliud esse videtur, quam gratia, et dona creata. Unde orare pro nobis dicitur *gemitibus inerrabilibus,* ad Rom. 8. Atque ita refert hunc errorem Athanasius, libro de Communi essentia Patris et Filii. Alius modus, et communior est, Spiritum sanctum quidem, esse substantiam et personam intellectualem, superiorem omnibus angelis, creatam tamen a Patre per Filium, ut foveat, et quasi conservet, et moveat universa juxta illud Gen. 1. *Spiritus Domini ferebatur super aquas :* et ideo aliqui vocabant hunc spiritum, animam Mundi, sicut quidam Philosophi de Deo locuti sunt.

3. Hic error tribuitur Macedonio, nam licet Arius etiam circa personam Spiritus sancti erraverit, tamen Macedonius præcipue defendit hunc errorem, et de Filio non satis constat, quid senserit. Nam Augustinus, dicta hæres. 52, putat, recte sensisse, et ideo Macedonianos vocat Semiarianos, quod etiam indicat Epiphanius, hæres. 74, et Athanasius, in epist. ad Serapionem, ubi ait : *hos hæreticos non fuisse ausos, Verbum vocare creaturam,* et Nycephorus, lib. 9, Historiæ, cap. 43, dicit : *Vocasse æqualem, et omnino similem.* Theodoretus autem, lib. 4, hæreticarum Fabularum, et lib. 2, Historiæ, cap. 6, dicit: eos nunquam confessos fuisse Filii consubstantialitatem, et Damasus papa in expositione fidei ad Paulinum, dicit, ex Arianis ortos esse, et non impietatem, sed nomen mutasse. Existimo ergo circa utramque personam errasse : tamen circa Filium occulte, et palliatis verbis, circa Spiritum sanctum autem magis aperte : et ideo hunc errorem illis maxime tribui. In quo videtur etiam fuisse

Novatianos, in libro illo de Trinitate attributo Tertulliano, cap. 24. Eumdem errorem secutus est Valentinus, ut sumitur ex Athanasio, in epist. ad Serapionem. Denique Abailardus, referente Bernardo, epist. 190, ita circa hoc mysterium erravit, ut Patrem diceret esse omnipotentem, Filium semipotentem, Spiritum autem nullipotentem, scilicet, in opere creationis. Fundamenta aliqua hujus hæresis postea attingemus.

4. *Assertio catholica.* — Veritas catholica est, Spiritum sanctum esse unam ex personis Trinitatis, atque esse verum Deum, quæ quidem assertio quoad priorem ejus partem ponitur contra primum modum explicandi illum errorem. Qui facile refellitur ex illis locis Scripturæ, in quibus Spiritus sanctus a suis donis distinguitur, tanquam causa ab effectu, ad Rom. 3. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris, per Spiritum sanctum, qui datus est nobis,* et 1, Cor. 12. *Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus.* Et ad Galat. 5: Fructus Spiritus distincte numerantur. Secundo improbatur idem error, et probatur eadem pars assertionis illis testimoniis, in quibus attributa, et opera intellectualis substantiæ tribuuntur Spiritui sancto. Primo, perfectissima, et divina scientia 1, Cor. 2. *Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei, nam quæ sunt hominis* (ait Paulus) *nemo novit, nisi spiritus hominis : quæ sunt Dei, nemo novit nisi Spiritus Dei.* Deinde libera voluntas 1, Cor. 12: *Dividens singulis, prout vult,* et Joan. 3: *Spiritus ubi vult, spirat.* Quem locum, et moderni multi, et nonnulli etiam ex antiquis Patribus, maxime Græcis, de vento interpretantur. Juxta quam expositionem necesse est, illud verbum, *vult,* improprie, et metaphorice exponere. Sed non indigemus metaphora, cum locus ille propriissime, et accommodatissime possit de Spiritu sancto intelligi, prout Augustinus ibi intellexit. Hilarius, lib. 2, de Trinitate, Ambrosius 2, de Fide, cap. 3, et 3. lib. de Spiritu sancto, capit. 11, Hieronymus, in epist. ad Edibiam, q. 6. Et ex Græcis Nazianzenus, orat. 5, Theologiæ, et Nyssenus, oratione de sancto baptismate, et Basilius, lib. 5, contra Eunomium, circa finem.

5. *Vera Spiritus sancti divinitas ostenditur.* — Altera pars assertionis posita est contra alium modum explicandi illum errorem : nimirum, Spiritum sanctum esse quidem substantiam intellectualem, sed inferiorem Deo. Probamus igitur, esse verum Deum, primo ex appellatione absoluta, et propria Dei, quæ imprimis ostenditur ex consonantia veteris, et novi Testamenti. Nam in veteri sæpe dicitur Deus loqui per ora Prophetarum. Quod etiam dixit Zacharias Luc. 1 : *Benedictus Dominus Deus Israel,* et infra : *Sicut locutus est per os Sanctorum :* et tamen 2. Petri 1, dicitur : *Spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines.* Ergo Spiritus sanctus est ille Deus verus, qui per ora Prophetarum loquebatur. Unde etiam Isaias, cap. 6, dicit : *Se audiisse vocem Domini Dei loquentis ad se,* et tamen Act. ult. dicitur : *Spiritum sanctum locutum esse ad Isaiam.* Præterea, in eodem loco veteris Testamenti utrumque simul fit, 2, Reg. 23, ait David : *Spiritus Domini locutus est per me :* quod declarans subdit : *Dixit Deus Israel mihi.* Denique similem declarationem habemus in Testamento novo, Act. 5. Nam cum Petrus dixisset ad Ananiam : *Cur mentitus es Spiritui sancto?* subdit : *Non es mentitus hominibus, sed Deo.* Quod autem in his locis sermo sit proprius, et de vero Deo, non eget probatione, nam ex verbis ipsis clare constat, et ex circumstantiis singulorum locorum, et ex omnium Catholicorum intelligentia.

6. *Ex attributis.*—Secundum argumentum principale sumitur ex his attributis et operibus, quæ in Scriptura de Spiritu sancto dicuntur. Ex quibus duo jam exposuimus. Unum est perfecta scientia et comprehensiva Dei, hoc enim significat, *scrutari profunda,* Dei. Alterum est perfecta voluntas, habens talem libertatem in bonis distribuendis, quæ supremum dominium indicat et hæc duo spectant ad actus immanentes. Ex transeuntibus vero primo tribuitur Spiritui sancto creatio, Psalmo 32. *Verbo Domini cœli firmati sunt, et spiritu oris ejus omnis virtus eorum.* Secundo attribuitur eidem Spiritui sancto opus sanctificationis, Joelis 2. *Effundam de spiritu meo super omnem carnem.* Quod de Spiritu sancto interpretatur Petrus Act. 2. Et inde recte colligit divinitatem Spiritus sancti Didimus, lib. 1, de Spiritu sancto, et Ambrosius, lib. etiam 1, de Spiritu sancto, cap. 7. Quia Spiritus sanctus effundi dicitur per participationem gratiæ sanctificantis, quæ propria est divinitatis participatio. Unde idem etiam colligitur ex forma baptismi Matth. ult., ubi æque invocatur Spiritus sanctus, quia est principalis causa sanctificationis, quæ in baptismo datur, ut inter alios bene notavit Fulgentius, lib. de Fide ad Donatum, cap. 8. Qui etiam ad objectiones Arianorum in octava dixit : *Si Dominus Spiritum sanctum creaturam vellet intelligi, ne-*

quaquam præciperet sibi et Patri in Sacramento baptismi copulari.

7. *Ex operatione.*—Unde huc etiam spectat, quod omnis operatio et distributio gratiæ Spiritui sancto tribuitur, ut vidimus ex 1, ad Corinth. 12, et ad Galatas 5, adeo ut Paulus dixerit : *Nemo potest dicere, Dominus Jesus, nisi in Spiritu sancto,* et Joan 14 et 15, illi attribuit CHISTUS Dominus omnem illuminationem et inspirationem internam, et capite 16, quod *arguet mundum de peccato, etc.,* et Actorum 13, *dixit Spiritus sanctus, segregate mihi Paulum et Barnabam :* et capite 20, *in quo posuit vos Spiritus sanctus regere Ecclesiam DEI,* quæ omnia sunt propria Dei. Et quod magis est, ipsum supremum opus Incarnationis et conceptionis Filii Dei et præparatio Virginis per excellentem sanctificationem, Spiritui sancto tribuitur Lucæ 1. Hinc etiam Paulus 1, ad Corinth. 6, Spiritum sanctum dicit habitare in homine tanquam in templo, quod est proprium Dei. *Nescitis* (inquit) *quia membra vestra templum sunt Spiritus sancti,* subdit, *glorificate ergo et portate Deum in cordibus vestris,* ut notavit Augustinus 1, contra Maximinum, cap. ult. et alii Patres. Qui tandem etiam advertunt Spiritum sanctum in Scriptura nunquam numerari in ordine creaturarum, sed ubicumque recensentur creaturæ perveniri solum ad angelos, vel in genere, vel in specie, ad seraphinos et cherubinos, Spiritum sanctum autem semper numerari in ordine divinarum personarum. De Ecclesiæ definitione et Patrum testificatione nihil dicere necesse est, est enim eadem et in eisdem locis, quæ in præcedentibus insinuata sunt.

CAPUT VI.

RESPONDETUR ARGUMENTIS CONTRA DIVINITATEM SPIRITUS SANCTI.

1. *Locus Joan.* 1, *exponitur.* — Primum omnium inferebant hæreteci ex verbis illis Joannis 1: *Omnia per ipsum facta sunt.* Ergo etiam Spiritus sanctus factus est per Verbum, est ergo creatura et non Deus. Prima consequentia patet ex universali distributione. Et urgeri contra nos potest, quia supra diximus, si Verbum esset factum, sub illa distributione fuisset comprehendendum. Respondeo, idem etiam nos hunc dicere de Spiritu sancto, nam si factus esset, utique factus esset per Verbum, tamen quia factus non est, in illa distributione non comprehenditur : Sicut etiam non comprehenditur Pater, ut recte notarunt Nazianzenus, orat. 5, Theologiæ, et Epiphanius in Anchorato. Gravesque expositores probabiliter putant, ad hoc declarandum additum esse ab Evangelista, *quod factum est,* ita ut hæc verba conjungantur præcedentibus, non sequentibus et sensus sit. Nihil eorum, quæ facta sunt, sine ipso factum est. Veruntamen etiamsi sequamur vulgarem lectionem, et ibi sistamus, *Sine ipso factum est nihil,* ex proprietate sermonis constat, ibi tantum esse sermonem de rebus factis.

2. *Locus ad Romanos* 8.—Secunda objectio est ex illo ad Rom. 8 : *Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus.* Est tamen futilis objectio : nam per se notum est, Spiritum sanctum non esse in se capacem gemitus et doloris, nam ut minimum, cogitari debet plene beatus. Duplex ergo est expositio. Prima, ut ibi non sit sermo de persona Spiritus sancti, sed de spiritu hominis moto ab Spiritu sancto, vel de spiritu orationis et compunctionis ab Spiritu sancto immisso. Hæc est Chysostomi, homil. 14, ad Roman. et aliorum. Secunda est, ut Spiritus sanctus dicatur postulare, quia facit, nos postulare : hæc enim phrasis frequens est in Scriptura, ut Augustinus ait, epist. 112, et contra Maximinum, ubi supra, et Nazianzenus, orat. 36, num. 54 et sequentibus. Quæ duæ expositiones, si recte expendantur, eamdem rem declarant, verbis diversis.

3. *De nomine Spiritus sancti.* Tertia objectio est, non tam contra veritatem Catholicam, quam contra probationum firmitatem. Quia hoc nomen *Spiritus sanctus,* de Patre etiam et Filio dici potest, ut notarunt Hilarius, libr. 7, de Trinitate, ad medium, et Augustinus 5, de Trinitate, cap. 11, et lib. 15, cap. 19, et Anselmus, lib. de Incarnatione Verbi, cap. 3, ergo ex testimoniis adductis non possumus probare, aliquam personam distinctam a Patre et Filio esse Deum : nam potuerunt omnia de Patre et Filio exponi. Respondeo (ex D. Thoma, 1 p., q. 36, art. 1), quamvis in vi duarum dictionum Pater et Filius, possint dici Spiritus sanctus, quia uterque est Spiritus, et est sanctus, tamen illa vox, quatenus usurpata est ut una dictio, propria est Spiritus sancti et hoc modo usurpatur in locis allegatis, quod constat ex communi et perpetua intelligentia Ecclesiæ. Et maxime patet, ubi tres personæ distincte numerantur, ut Matth. ult. et 1, Joan. 5 et tertia vocatur Spiritus, et distinguitur a reliquis. Atque eidem tribuuntur in aliis locis omnia illa

attributa, quæ attulimus. In quibus est etiam observandum, multa esse communia Patri et Filio, quæ per appropriationem specialiter dicuntur de Spiritu sancto, quod etiam ejus divinitatem ostendit.

4. *Ultima objectio solvitur.* — Libet, ultimam objectionem adjungere, ne quis fortasse legens Surium tomo sexto in vita sanctæ Cæciliæ offendat, considerans illa verba, que ex Simone Metaphrastes refert, dicta esse a Sancta Cæcilia. *Deus ex se prius quam omnia faceret, genuit Filium et produxit ex sua substantia Spiritum sanctum, Filium, ut faceret omnia, Spiritum sanctum, ut vivificaret omnia: universa autem, quæ facta sunt, construxit Filius, et omnia, quæ constructa fuerunt ex Patre, procedens Spiritus sanctus animavit.* Fateor enim, in illis verbis multa esse impropric dicta, nec cogi nos ad credendum, illo modo dicta esse a sancta Cæcilia. Illa enim quæ in humanis historiis per modum dialogi referuntur, facile ab auctore historiæ mutantur et suo captui accomodantur. Igitur illa particula *ut* bis repetita impropria est, quia indicat causam finalem : debet ergo exponi per modum copulationis, seu conjunctionis, id est, produxit illum cum tali virtute. Illa etiam partitio actionum *faciendi* et *vivificandi*, *constituendi*, et *animandi*, per appropriationem exponenda est, non per proprietatem. Denique verbum illud *animavit*, non potest intelligi formaliter, sed ad summum effective et adhuc debet exponi cum amplitudine et per metaphoram, id est, fovit, seu conservavit, proprie enim non omnia, quæ facta sunt, animantia sunt, ut animari proprie potuerint. Dicuntur ergo animari, id est, formari, vel adjuvari per virtutem activam Spiritus sancti, quæ communis etiam est Patri et Filio. Unde hoc etiam per appropriationem Spiritui sancto tribuitur.

FINIS LIBRI SECUNDI DE TRINITATE.

INDEX CAPITUM LIBRI TERTI,

DE TRINITATE.

LIBER TERTIUS.

DE VERA DISTINCTIONE

TRIUM PERSONARUM, ET PRÆDICATIS, QUÆ IN ILLIS MULTIPLICANTUR.

Tria in præsenti libro tractanda occurrunt, scilicet, qualis sit distinctio inter divinas personas et quæ attributa, seu prædicata ratione hujus distictionis in eisdem divinis multiplicentur et quibus verbis, seu loquendi modis ad hanc distinctionem declarandam uti possimus. Quartum vero, quod hic principaliter desiderari poterat, scilicet, per quid distinguantur divinæ personæ, quia supponit earum constitutionem, in libro septimo dicetur melius.

CAPUT I.

DIVINAS PERSONAS REALITER INTER SE DISTINGUI, OSTENDITUR.

1. *Error Sabellii.*—Hic primo occurrit tractandus error Sabellii, qui trium personarum nomina eidem rei et personæ accommodabat, ut refert Athanasius, oratione contra Arium in illud *Deus de Deo.* Ubi rationem nominum his verbis exponit : *Patrem dilatari in Filium sumendo carnem et in Spiritum sanctum, sanctificando homines,* id est, eamdem personam, prout est ingenita et principium vocari Patrem, prout incarnatam vocari Filium, prout vero in hominibus habitat per gratiam, Spiritum sanctum. Hoc etiam sumitur ex relatione Athanasii, oratione contra Gregales Sabellii, et ex Basilio, sermone contra Sabellium, et ex Eusebio, libro septimo Historiæ, cap. 5, Nycephoro, libro sexto, cap. 26. Nec fuit hic hæreticus primus auctor hujus erroris : sed illi tribuitur, quia illum magis explicavit et defendit. Prius vero illum docuit Praxæas, ut ex Tertulliano constat, libro contra illum, et Noethus apud Epiphanium, hæres. 57. Refert etiam Tertullianus, libro de Præscriptionibus hæreticorum, cap. 52. Cataphrigas in hoc fuisse errore, quod de Montanistis, qui iidem censentur, refert Nycephorus, libro 4 Historiæ, cap. 22, et ideo fortasse dixit Hieronymus, epistola 54, ad Marcellam, *Montanum Trinitatem in unius personæ angustias coegisse :* vel forte hoc dixit propter sectatores ejus, nam de ipso Montano ait Epiphanius, hæres. 40, non male de Trinitate sensisse. Atque ex his hæretecis orti sunt, qui appellantur Patripassiani, quia Patrem dicebant pro nobis passum fuisse et mortuum, quia illum a Filio non distinguebant. Ad confirmandum hunc errorem utebantur imprimis hi hæretici omnibus testimoniis, quibus divinitatem singularum personarum ostendimus, deinde adjungebant omnia, quæ probant unitatem Dei, et inde concludi putabant, personas non distingui in re ipsa.

2. *Assertio catholica.* — Veritas autem catholica docet, Personas divinas esse in re ipsa inter se distinctas : atque adeo proprie, ac realiter distingui. Prior pars est simpliciter de fide, quam definiunt omnia Concilia citata in capite tertio libri præcedentis, et omnes etiam Patres, ac specialiter Leo papa, epistola 93, cap. 1, et Ignatius, epistola 8, *Non* (inquit) *credimus in unum Trinomium, sed in tres ejusdem honoris.* Nazianzenus optime, oratione 3, de Theologia, Hilarius, libro de Synodis, in principio, et libro 6 et 7, de Trinitate. Testimonia Scripturæ adduximus, libro primo, cap. 2. Nam licet in Scriptura non habeatur formaliter hoc verbum, *distinguuntur,* habentur tamen multa, quæ illud includunt, ut *esse tres* 1, Joann. quinto. Item nomen *Patris, et Filii* (Matth. ultim.), satis ostendunt distinctionem, si intelligantur cum proprietate, ut intelligi debent, quia nulla res se ipsam generat, ut Pater et Filius esse possit respectu ejusdem personæ. Et idem probat verbum *procedendi,* quod Joan. 8 et 14, invenitur. Item relativum *alius,* quo utitur Christus Dominus Joan. 15 et 16. Nam una res omnino indistincta non est alia a se ipsa. Item hoc includit illa locutio,

qua *Pater*, dicitur *esse in Filio*, et *Filius in Patre*, et Joan. 14, et in cap. 1. *Verbum erat apud Verbum*. Præterea, ubicumque Christus Dominus ait, *se accipere a Patre*, et *Spiritum sanctum a se, et a Patre*, clare docet distinctionem, quia hæc non dicuntur vere et proprie de eadem re respectu sui ipsius. Denique etiam ex missione personarum id probari potest, ut infra videbimus.

3. *Personarum distinctio qualis.*—Hæc ergo evidenter convincunt distinctionem in re ipsa inter personas, quod vero illa distinctio dicenda sit *realis*, non invenio sub hac voce tractatum a Patribus, aut definitum a Conciliis: puto tamen contineri sufficienter in his, quæ definita sunt, et in allatis testimoniis, et locutionibus, ideoque censeo absolute esse de fide. Quia hæc distinctio, quam fides docet, est personalis, id est, constituens personas distinctas: distinctio autem personalis, realis est. Præterea unaquæque divina persona in se spectata, est vera res per se subsistens, et una non est alia, ergo est distinctio realis inter ipsas, nam realiter distingui, nihil aliud est, quam esse veras res, quarum una non est alia. Et hoc ipsum probant argumenta sumpta ex substantiali generatione et productione : hæc namque non est, nisi inter res realiter distinctas. Idemque argumentum sumitur ex oppositione relativa tali processioni accommodata.

4. Ultimo declarari hoc potest ex principiis Metaphysicæ : nam actualis distinctio in re ipsa non est, nisi realis, vel modalis, seu, ut alii loquuntur, formalis : hæc autem posterior distinctio nunquam invenitur, nisi intra eamdem rem, quæ componitur, vel aliquo modo coalescit ex illis rebus, quæ ita distingui dicuntur. Unde, quod ita distinguitur ab aliqua re semper est tanquam modus, vel affectio ejus, ut inductione facile constat. Et ideo in Deo non habet locum hic modus distinctionis, quæ vere et actualiter sit in re ipsa, quia in eo non habet locum compositio, nec modificatio, vel affectio per aliquid a se ipso actualiter in re distinctum a substantia Dei, ut latius infra libro quarto, explicandum est: ergo sola superest distinctio realis, quæ inter divinas personas esse possit, estque in universum inter omnes illas entitates, quæ per se habent realitatem, ita ut una alteram non modificet, hujusmodi autem sunt divinæ personæ, ut ex illarum simplicitate, summaque perfectione constat. Ergo.

5. Ad generale fundamentum hæreticorum supra insinuatum generatim etiam dicendum est, veram divinitatem trium personarum realiter distinctarum non repugnare cum unitate Dei, quæ unitas Dei sumitur ex unitate naturæ divinæ, potest autem una et eadem vera divinitas esse trium personarum, ut ex dicendis libro sequenti manifestum fiet.

CAPUT II.

SATISFIT OBJECTIONIBUS HÆRETICORUM CONTRA VERAM TRIUM DIVINARUM PERSONARUM, REALEMQUE DISTINCTIONEM.

1. Præter dictum generale fundamentum, contra eamdem veritatem objiciunt hæretici illud Matthæi 11 : *Omnia mihi tradita sunt a Patre meo*, et illud Joan. 16. *Omnia, quæ Pater habet, mea sunt*, et cap. 17. *Omnia tua, mea sunt*, etc. Si enim quidquid habet Pater, habet Filius, nihil relinquitur, in quo possint realiter distingui. Ratione item sic possumus argumentari, quia vel distinctio pertinet ad perfectionem, vel non. Si non pertinet, non est, cur ponatur intra Deum: si pertinet, ergo erit in Deo summa distinctio, quia quidquid perfectionis in ipso est, summo modo est, summa autem distinctio realis non admittit identitatem realem, quia distinctio in negatione identitatis posita est. Hæc autem distinctio admitti non potest in Deo, ergo neque absolute distinctio realis.

2. *Quomodo Filius habeat omnia, quæ Pater.* — Primum testimonium facile posset exponi de Christo, ut homine et de potestate excellentiæ, et supremo quodam dominio illi concesso in omnem creaturam, juxta illud Matth. ult. : *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra*. Sic ergo cum Christus DEUS homo dicit omnia esse sibi tradita a Patre, particula, *omnia*, declarari potest de omnibus bonis, quorum Deus est proprie Dominus, quæ sunt bona externa potius, quam interna, seu existentia intra ipsum Deum. Quam expositionem indicant Chrysostomus, Hieronymus, et Beda ibi, et Irenæus, lib. 4, c. 37, Tertullianus 4, contra Marcionem. Verumtamem in locis Joannis videtur esse sermo de communicatione divinitatis, et ita ex illis locis probant divinitatem Filii; Athanasius, oratione 2, contra Arianos et Nazianzenus, oratione 5, theologiæ. Et ideo Damascenus, lib. 1, de Fide, cap. 9 et sequentibus, sub intelligendam dicit exceptionem, scilicet Patrem dedisse omnia Filio, *præter innascendi proprietatem*. Quæ expositio habetur etiam in Concilio Florentino, sessione 18, et sessione 25, in litteris unionis. Et ex ipsis ver-

bis est manifesta. Quia eo ipso, quod Filius dicitur accipere a Patre, significatur distinctus, cum ergo dicitur accipere omnia, ita intelligendum est, ut non destruatur ipsum accipere, destrueretur autem, si tolleretur distinctio: recte ergo intelligitur de omnibus, præter personalem proprietatem, in qua sola est distinctio. Dici etiam potest Pater, dedisse omnia Filio, quia illi dedit divinitatem, in qua omnia, vel formaliter, vel eminenter continentur.

3. *Dubium.*—Hinc vero dubitatio orta est inter scholasticos, an dicendum sit, Patrem dedisse Filio omnem suam entitatem, vel potius aliquam non dedisse. Aliqui enim hoc posteriori modo loquuntur, ut Torres, lib. de Trinitate, q. 39, art. 2, quem aliqui moderni sequuntur. Quia paternitas est aliqua entitas, hanc non communicat Pater Filio, ergo, etc. Alii vero nolunt ita loqui, sed aiunt, Patrem communicasse Filio omnem entitatem, non tamen omni modo, quo illam habet. Nam in Patre solum est una entitas, ergo non potest quamdam communicare et alteram non. Tamen illamet entitas in Patre habet modum essendi absolutum et respectivum, communicatur autem priori modo, non posteriori.

4. *Resolutio.*—Ego vero sentio, illud signum, *omnem,* accipi posse, vel ut distribuens vel quasi signum totalitatis, ut sic dicam, ut idem sit, *omnem,* quod, *totam.* Priori modo valde impropriè hic sumitur, quia ubi non est pluralitas, non est distributio, certum est autem in Patre non esse plures entitates. Et ideo in illo sensu non oporteret quæstioni respondere, sed potius non admittere illam. Si vero propter solam distinctionem rationis ita loqui velimus, sicut dicimus omnia attributa, omnes ideas, vel perfectiones Dei: sic vera est particularis negativa, scilicet Patrem non communicare Filio omnem entitatem suam, quia revera paternitas non tantum est modus, sed vera entitas. At vero si loquamur de tota entitate, concedendum est, Patrem totam suam entitatem communicare, alioqui communicaret partem, quod repugnat indivisibili entitati, ut in simili dixit Concilium Lateranense in capite *Damnamus,* de summa Trinitate et de Fide catholica. Sic autem optime dicitur, non communicare omni modo, quod nos dicere possumus non totaliter, quia non communicat illam modo relativo opposito filiationi.

5. *Distinctio dicat ne perfectionem, an imperfectionem.* — Ad rationem respondeo, distinctionem, ut sic, non dicere formaliter perfectionem, quia in negatione consistit, supponere tamen illam et hac ratione intra Deum inveniri, quia et perfectio fœcunditatis, et quidquid perfectionis sine imperfectione esse potest in re absoluta et respectiva, intra ipsum reperitur. Cum autem quæritur, an illa sit summa distinctio, sub distinctione respondere possumus, esse summam intensive, non extensive. Hoc secundum probat ratio facta, quia non est illa talis distinctio, quæ excludat omnem identitatem, quia hoc non ad perfectionem, sed ad limitationem et imperfectionem naturæ pertineret. Primum autem patet, quia inter personas divinas est maxima oppositio, majorque repugnantia et una sit alia, quam possit esse inter res creatas distinctas.

6. Atque huc spectat, quod dixit Bernardus, libro 5, de Consideratione, cap. 8: *Dicamus tres, non ad præjudicium unitatis, dicamus unum, non ad confusionem Trinitatis.* Et nos addere possumus. Dicamus realiter distinctos sine præjudicio identitatis, sic etiam Sophronius in epist. quæ habetur in 6 Synod., Act. 11, inquit: *Neque unum, quod extra unum est, tria recipit, neque tria secundum quod tria sunt, unum admittit,* id est, neque unitas Dei admittit talia tria, quæ non sint illud unum, neque Trinitas personarum admittit unitatem in persona. Sic etiam intelligendum est, quod dixit Joannes Theologus Latinus in Concilio Florentino, sessione decima sexta, circa finem: *Quamvis tres sint hypotases re ipsa differentes, unicum Deum et opificem credimus.* Ita denique exponendus est Damascenus, lib. 1, de Fide, cap. 11, ubi videtur constituere differentiam inter personas creatas et divinas, quod illæ in re distinguuntur, hæ vero intelligentia et ratione. Quem locum ita exponit D. Thomas, in 1, distinct. 2, art. 4, et d. 25, quæst. unica, art. 4, ut ratione intelligat, id est, relatione. Damascenus autem aperte de intelligentia loquitur, non tamen dicit per solam illam personas distingui, sed processiones et reali proprietate. Differentiam autem inter personas creatas et divinas in hoc ponit, quod distinctio personarum in creatis est cum exclusione omnis identitatis. Unde fit, ut et loco et tempore personæ separari possint, atque adeo ut earum distinctio possit (ut ita dicam) oculis videri, personæ autem divinæ ita distinguuntur, ut alias unum sint et inseparabiles: et ideo dicit earum distinctionem sola intelligentia percipi.

CAPUT III.

SICUT TRINITATE SUNT TRES PERSONÆ, ITA ETIAM ESSE TRES PERSONALITATES REALITER DISTINCTAS.

1. Quod in Deo plures personæ sint et quod illæ sint tres, et non plures, neque pauciores, in primo libro ostensum est, et ex distinctione reali, quam inter eas ostendimus, evidentius confirmatur. Quia si realiter distinguuntur personæ, ergo una non est alia, hanc enim negationem, vel solum, vel præcipue importat distinctionis vox, præsertim realis, ergo vere, ac proprie numerantur, ac vocantur tres personæ.

2. *Tres personæ non sunt una persona.*— Adde, personas divinas ita esse distinctas in sua personali ratione, ut nullo modo dici possint una persona, sed tantum plures, seu distinctæ, aut tres. Hoc de fide certum est contra Sabellium, quia in Dei unitate ita est Trinitas confitenda,ut non confundantur personæ, confunderentur autem, si una persona essent. Unde est illud Athanasii in suo Symbolo : *Fides autem catholica hæc est, ut unum Deum in Trinitate, et Trinitatem in unitate veneremur, neque confundentes personas, neque substantiam separantes : alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti*, ut ergo personæ non confundantur, ita sunt confitendæ distinctæ, ut nullo modo in una coalescere existimentur. Ratio autem est, quia distinctio personalis, seu inter personas immediate et quasi contradictorie opponitur unitati personali, seu in persona, et ideo talis distinctio et unitas non potest simul convenire eisdem personis. Et declaratur, ac confirmatur, quia si personæ sunt distinctæ, jam una non est alia. At neque ambæ esse possunt una tertia persona (ut sic dicam) quia illa tertia non erit substantia distincta in re ab illis duabus personis, ergo non est persona, quia non est incommunicabilis pluribus personis, quod est de ratione personæ, ergo, ut personæ sint tres et dictinctæ, necesse est, ut non possint esse una persona.

3. *Nec unum suppositum.* — Atque ob eamdem rationem, et cum eadem certitudine sequitur, non posse tres divinas personas esse unum suppositum, tum quia etiam est de ratione suppositi, ut sit incommunicabile : si autem personæ divinæ essent unum suppositum, jam illud suppositum realiter esset commune multis personis, et suppositis, quod est contra rationem suppositi, tum etiam quia tale suppositum esset in natura intellectuali, nempe divina, ac proinde esset persona, essent ergo una persona, cujus oppositum ostensum est. Idemque dicendum est sub nomine hypostasis. Nam tres divinæ personæ ita etiam sunt tres hypostases, ut non possint dici una hypostasis : juxta usum receptum illius vocis, jam enim idem significat, quod suppositum, ut supra visum est. De nomine autem substantiæ jam diximus supra, esse æquivocum, nam potest et naturam, et suppositum significare. Unde constat, non posse tres personas dici tres substantias, et unam substantiam in uniformi, seu univoca significatione, sic enim vel dicerentur una persona, vel tres naturæ : quapropter vel non est ita loquendum, vel explicanda est æquivocatio, ut vitetur periculum erroris.

4. *Esse in Deo tres personalitates.* — Tandem ex dictis concluditur, personas divinas non solum in concreto esse tres personas realiter distinctas : sed etiam habere tres personalitates realiter distinctas. Hæc assertio sub his terminis non est ab Ecclesia definita, nec in sacra Scriptura expressa, et ideo non est simpliciter de fide. Maxime, quia non defuerunt theologi, qui noluerint admittere hunc modum loquendi in abstracto de personalitatibus divinis, contra illos vero disputabimus infra librum. Nunc autem supponimus, esse in Deo proprietates reales constituentes personas, quas nos abstracte concipimus, recteque significamus, ita ut licet modus concipiendi sit ex imperfectione nostra, nihilominus res concepta, et significata vera, et realis sit. Has ergo proprietates, personalitates vocamus, easque asserimus ita esse distinguendas, et multiplicandas in re ipsa, sicut ipsasmet personas. Quod facile probari potest. Primo ex simplicitate illarum personarum : tanta enim est, ut in re non admittat distinctionem inter personam, et proprietatem, seu personalitatem suam, ideoque sint convertibiliter idem, ergo quantum distinguitur persona a persona, tantum necesse est distingui personalitatem a personalitate. Secundo, quia si personæ distinguuntur, est propter oppositionem, et distinctionem personalitatum inter se, ut in sequentibus videbimus, ergo tantum necesse est esse distinctionem, et pluralitatem personalitatum, quanta est personarum.

5. *Regula de unitate nominis substantivi.*— Ut autem hæc veritas magis confirmetur, ac

declaretur, notanda est regula communiter a theologis recepta, quæ ad cætera omnia in sequentibus tractanda, multum deserviet : nimirum ad unitatem nominis substantivi sufficere unitatem formæ, formaliter significatæ per nomen, seu formæ, a qua tale nomen sumptum est. Quam regulam tradit divus Thomas, 1 par., q. 36, art. 4, et q. 39, art. 3, eamdemque supponit in 3. par., q. 4, art. 6, ad 1, Capreolus, in 1, dist. 4, q. 1, art. 1, ad 1. Aureolus, Scotus 1. distinct. 12, q. 1, § *Juxta quæstionem*, et alios pro eadem regula retuli in 1 tom. 3. part., disp. 13, sect. 2, et in sequenti libro plura de illa dicam. Rationem ejus reddit divus Thomas, quia nomen substantivum significat modo quodam absoluto, seu per modum substantiæ, aut per se stantis, substantia vero, sicut per se habet esse, ita per se habet unitatem suam, ergo nomen substantivum, quod per modum substantiæ significat, habet unitatem a forma, quam formaliter, et per modum subsistendis significat, quia illa secum affert suam unitatem, ergo ad illam sufficit. Quæ ratio non placet Scoto supra, sed non affert aliam meliorem, ut videbimus infra agentes de terminis adjectivis. Alii addunt rationem aliam, scilicet nomen substantivum significare directe formam, reliqua vero connotare, et ideo a forma accipere unitatem suam, quia unumquodque nomen accipit suam unitatem a suo directo significato, nam aliud est, quod directe demonstrat. Sed hæc ratio, nisi includat rationem D. Thomæ, parum probat, alioqui etiam procederet de nomine adjectivo, nam illud etiam directe significat formam, et connotat subjectum formæ, ergo etiam in illo unitas formæ deberet ad unitatem sufficere, quod tamen non ita est, ut videbimus. Oportet ergo addere, nomen substantivum significare directe formam per modum per se stantis, et ita involvitur ratio D. Thomæ. Quocirca, licet contingat, talem formam immediate subsistere in multis suppositis, tamen ex vi nominis substantivi significatur per modum unius constituti per talem formam, et ideo licet plura sint supposita, per illud nomen solum significantur, ut habentia unitatem in tali forma, ideoque nomen substantivum a tali forma sumptum, singulariter, et non pluraliter, de illis prædicatur.

6. *Alia regula de pluralitate.* — Ex hac regula sequitur alia, videlicet, ad pluralitatem nominis substantivi necessariam esse multitudinem formæ directe, ac formaliter significatæ per nomen. Hoc facile patet, quia si ad unitatem concreti substantivi sufficit unitas formæ, etiamsi supposita plura sint, ut ostendimus, ergo ad pluralitatem ejusdem nominis necessaria erit pluralitas formarum, quia si hæc non esset necessaria, posset stare hæc pluralitas concretorum cum unitate formæ seu abstracti, quod repugnat superiori regulæ. Hæc ergo posterior regula evidenter sequitur ex priori : potestque inductione probari, nam hac ratione tres personæ non sunt plures dii, quia deest eis aliquid necessarium ad pluralitatem, quod non est, nisi pluralitas deitatum, nam deitas est forma directe significata per nomem Deus. Similiter Pater, et Filius vere sunt unus spirator, et non plures ob eamdem rationem, et sic de aliis.

7. Ex his ergo concluditur ratio, nam Pater, Filius, et Spiritus sanctus sunt tres personæ secundum fidem Catholicam, et non sunt una persona, ut ex eadem fide ostensum est : ergo habent tres personalitates et non unam. Probatur consequentia, quia nomina *Persona, suppositum, et hypostasis,* substantiva sunt, nam et substantiam significant, et per modum substantiæ, et per se stantis, ut evidenter constat ex modo significandi talium vocum, et ex modo concipiendi omnium hominum. Imo, sicut Aristoteles in Prædicamentis dixit, primam substantiam esse primo, et maxime substantiam, ita dicere possumus, hæc nomina significantia primam substantiam, quatenus et in se subsistit, et incommunicabilis est, esse maxime substantiva inter omnia nomina concreta. Ergo in his omnibus maxime locum habent regulæ positæ. Constat autem nomine *Personæ* formalius magisque directe significare personalitatem, quam naturam, ut notavit divus Thomas, 1 part., quæst. 29, art. 4, estque ex ipsa voce satis per se notum. Ergo, ut persona possit pluraliter prædicari, necesse est, ut personalitates eodem modo multiplicentur, in tanto, nimirum, numero, in quanto personæ plures esse dicuntur. Et similiter hæc pluralitas personalitatum sufficiet, ut personæ plures sint, quantumvis natura sit una. Sicut etiam e contrario unitas personalitatis sufficit ad personæ unitatem, etiamsi naturæ multiplicentur, ut in Christo Domino videre licet.

8. *Prima difficultas circa regulas.* — Argumenta, si quæ sunt, quæ contra hanc veritatem fieri possunt, in sequenti capite melius tractabuntur. Nunc circa regulas positas occurit difficultas ; quoniam ex illis sequi videntur duæ aliæ. Una est ad pluralitatem nomi-

nis substantivi concreti sufficere pluralitatem formæ significatæ formaliter per nomen. Altera est consequens ad istam, scilicet ad pluralitatem nominis substantivi concreti necessariam non esse pluralitatem suppositorum cum pluralitate formarum. Hæc posterior evidenter sequitur ex priori, nam si ad pluralitatem dicti significati sufficit pluralitas formarum, ergo si plures formæ tales sint in eodem supposito, erunt plura concreta substantiva a tali forma sumpta, ergo ad eorum pluralitatem necesse non est, ut simul concurrat pluralitas suppositorum. Quod vero prior regula sequatur ex præcedentibus, patet, quia oppositorum esse debet eadem, seu proportionalis ratio.

9. Ad hanc difficultatem quidam respondent, concedendo sequelam et admittendo has etiam duas ultimas regulas, et ea nomina, quæ ex illis inferri possunt, ut, Verbum, si assumeret plures humanitates, futurum fuisse plures homines et Patrem æternum, quatenus virtutem generandi et spirandi habet, esse duo principia, saltem secundum rationem et similia. Ego vero oppositam sententiam defendi in primo tomo, tertia parte, disput. 13, sect. 3, quam nunc etiam probabiliorem censeo, infra vero occurret occasio peculiaris illam tractandi, cum agemus de principio Spiritus sancti, et ideo in illum locum remitto nonnulla, quæ circa opinionem illam addenda occurrebant. Nunc ergo breviter respondeo, negando sequelam. Et ad probationem assero, non esse eamdem rationem pluralitatis, seu multitudinis, quæ est unitatis, quia ad unitatem sufficit unio multorum in eodem supposito, ut citato loco, tertia parte, magis late declaravi, et in sequentibus attingemus.

10. *Altera difficultas.*—Alia difficultas circa eamdem regulam occurrebat, quia si personalitatum pluralitas necessaria est, ut personæ possint plures numerari, eadem ratione erunt necessariæ plures sapientiæ, ut dicantur plures sapientes et plura dominia, ut dicantur plures dominantes, quod tamen falsum est. In hac vero difficultate inculcatur alia regula de prædicatione nominum adjectivorum, quam in fine hujus libri trademus. Nunc breviter dicimus, regulas a nobis positas procedere in nominibus substantivis, quia nomen, *Persona*, substantivum est. Et ita concedimus sequelam in aliis omnibus substantivis dictis de tribus personis, et ideo Athanasius in suo symbolo negat, tres personas esse tres omnipotentes, utique substantive, quia unam tantum habent omnipotentiam, idemque erit de sapiente eodem modo sumpto, et de Domino, vox autem Dominantis adjectiva est, et ideo dispar est de illa ratio, ut infra dicemus.

CAPUT IV.

SINTNE IN TRIBUS PERSONIS TRES SUBSISTENTIÆ PERSONALES REALITER DISTINCTÆ.

1. *Sensus quæstionis.* — Hanc quæstionem disputavi late, in 1 tomo, 3 p., disp. 11, sect. 4. Non potest hoc autem omnino prætermitti, quia est necessaria ad explicandam distinctionem personalem divinarum personarum : eam tamen ad brevem summam redigam. Advertendum igitur est, hoc nomen, *subsistentia*, apud antiquos Patres frequentius accipi in vi concreti ad significandam hypostasim, seu personam. In quo sensu nulla est quæstio inter Catholicos, nam de fide est, dari in Trinitate tres subsistentias realiter distinctas, id est, tres hypostases. Et sub illis terminis invenietur illa locutio in 5 et 6 Synodo, et fere in aliis Græcis translatis in latinam linguam : semper tamen Græce respondet vox *hypostasis*. Unde etiam Concilium Lateranense sub Martino V, et Justinus Imperator in edicto ad Joannem papam, et alii sæpe, subsistentiam illo modo accipiunt, cum de tribus subsistentiis in Trinitate loquuntur. Scholastici vero eam vocem sumunt in vi nominis abstracti, ad significandum proprietatem illam, seu rationem, a qua habent personæ, quod subsistant, et in hoc sensu sunt de præsenti quæstione opiniones inter scholasticos.

2. *Prior opinio negans.*— Prima opinio negat, esse in tribus personis tres rationes subsistendi, sed unam tantum essentialem et absolutam. Ita tenuit Durandus, in 3, distinct. 1, quæstione secunda, et ibi Capreolus, et Paludanus, idemque sentit Scotus, quæstione 2, § *Ad quæstionem igitur*, et aliis in locis, quæ dicto loco retuli. Fundamenta afferuntur multa, sed unum est caput omnium et difficile, scilicet, quia divina natura per se ipsam essentialiter subsistens est, ergo non subsistit in personis per proprias aliquas subsistentias personales, ergo non dantur, in divinis personis tres personales subsistentiæ realiter inter se distinctæ. Antecedens probabitur a nobis infra in libro sequenti. Nunc breviter declaratur, quia esse divinum est ipsum esse per essentiam. De ratione autem intrinseca et essentiali hujus esse est, quod sit subsistens : nam sicut

per se et essentialiter necessario est, ita etiam necessario, ac essentialiter per se est: subsistentia autem nihil aliud est, quam per se existentia. Consequentia autem prima probatur primo, quia subsistentia personalis ad hoc tantum est ut natura per illam subsistat, sed jam hæc natura per illam subsistat, sed jam hæc natura divina per se subsistit præcisa relatione, ergo non conjungitur relationi, ut per illam resistat, ergo relatio non affert secum specialem subsistentiam. Secundo, quia nulla subsistentia est amplius terminabilis, quia repugnat subsistentiæ esse in alio : ergo non potest persona divina habere subsistentiam propriam, per quam terminet absolutam : ergo nullam habet propriam, ac personalem : quia munus subsistentiæ est terminare : ergo hoc ablato, necessaria non est, neque possibilis. Alii argumentantur tertio ex propria ratione relationis, quia cum sit esse ad aliud, non potest dare subsistere, juxta Augustinum 7, de Trinitate, cap. 4, ubi dicit : *Omnem rem ad se subsistere et multo magis Deum.*

3. *Assertio affirmans.* — Dicendum vero est, dari in divinis personis tres subsistentias personales inter se realiter distinctas. Hæc assertio communis est theologorum, et mihi videtur certa. Sumitur ex D. Thoma, 1 p., q. 29, tota, et 30, et q. 38, art. 4, ad 3. Ubi Cajetanus idem tenet, et 3 p., q. 2, art. 1 et q. 3, art. 3. Et communiter Thomistæ et recentiores theologi. Et sumitur etiam ex Scoto quodlibet 4 et 5, Henrico quodlib. 5, quæst 8, et Alensis, 3 p., quæst. 2, memb. 3. Et denique omnes, qui negant subsistentiam absolutam, necessario concedunt has relativas, quos infra suo loco referemus. Probatur autem primo ex Conciliis, et Patribus, adjuncta regula tradita in capite superiori. Nam Patres et Concilia tres personas absolute vocant tres subsistentias. Et licet utantur nomine *subsistentia* pro concreto, tamen cum vox illa substantiva significet, sentiunt dicti Patres, divinas personas non adjective tantum, sed substantive esse tres subsistentes. Unde recte concluditur etiam formale significatum illius vocis in divinis personis multiplicari. Sicut ergo in Deo sunt tres subsistentes substantive, ita etiam sunt tres rationes subsistendi, et has vocamus tres subsistentias personales.

4. Secundo probatur assertio ex resolutione præcedentis capitis. Nam in Deo sunt tres personalitates, ex principio posito, quia persona substantivum nomen est : ergo sunt tres subsistentiæ personales, ut loquitur etiam Sophronius in sua Epistola, quæ habetur 6 Synodo, actione 11. Probatur consequentia, quia est ab inferiori ad superius, nam de ratione personalitatis est, ut sit subsistentia. Addit vero, quod sit incommunicabilis et in natura rationali, atque ita homo ab eodem habet, quod subsistat, et quod sit persona. Et ideo etiam in Christo Domino sicut non datur personalitas creata, ita nec subsistentia creata.

5. *Evasio.* — Respondent tamen auctores contrariæ sententiæ, aliud esse in creaturis, aliud vero in Deo, quia creaturæ ab eodem formali principio habent subsistere et incommunicabiliter subsistere, quia subsistentia creata limitata est. Persona autem divina aliunde habet subsistentiam et aliunde incommunicabilitatem : nam subsistentiam habet ab essentia, tamen quia illa est infinita et communicabilis, indiget relatione, ut ab illa habeat incommunicabilitatem. Unde fit, ut in divinis personis multiplicentur tres incommunicabilitates, et consequenter tres personæ, et tres personalitates, quia personalitas non dicit rationem subsistendi absolute, vel utcumque, sed dicit rationem incommunicabiliter subsistendi. Et eodem modo respondent ad Patres, locutos esse de subsistentia, prout idem est, quod hypostasis, vel suppositum, de cujus ratione etiam est incommunicabilitas.

6. *Refellitur.* — Hæc doctrina in se quidem vera est, male tamen applicatur. Nam ex ea convinci potest, quod intendimus. Quoniam illa incommunicabilitatis non potest esse mera negatio, alioqui persona divina supra Deum subsistentem, ut sic, solàm negationem adderet, quod plane falsum et absurdum est. Quia inde sequeretur, hunc Deum absolute subsistentem, esse incommunicabilem quoad totam suam entitatem absolutam, positivam et realem, quia propter solam negationem non communicatur, vel, quod perinde est, soli negationi non communicatur, imo cum illa negatio dicatur esse incommunicabilitas, per illam constitueretur illa entitas prorsus incommunicabilis. Præterquam quod intelligi non potest, quomodo triplex illa negatio pura cadat in divinam subsistentiam essentialem, et quomodo per negationem constituatur persona, vel in quo incommunicabilis reddatur una persona respectu aliarum ejusdem naturæ. Necessarium ergo est, ut per illam vocem *subsistentiæ incommunicabilis,* significetur aliqua forma positiva, ita propria unius personæ, ut non communicetur aliis.

7. Interrogo igitur, an illa forma ex pro-

prio conceptu, et ratione sit subsistens, seu ratio subsistendi, necne. Si primum detur, illud ipsum est quod intendimus : nam illa forma incommunicabilis in unaquaque persona divina non potest esse nisi propria ejus relatio, ut nunc suppono : ergo si talis forma ex propria ratione est subsistens, vel ratio subsistendi illud habet ex ratione propria, ac personali, seu relativa (hæc enim omnia convertuntur in divinis, ut infra dicam) quod autem hujusmodi est, multiplicatur in divinis personis, ut sæpe dictum est. Si autem illa forma ex propria ratione non est subsistens, seu ratio subsistendi, manifeste sequitur, in Deo non esse tres personas, nec tres subsistentes, sed ad summum unum subsistens affectum pluribus formis quasi adjacentibus illi. Declaratur hoc, quia si formæ illæ ex propriis rationibus secum non afferunt subsistentiam, necessarium est, intelligantur advenire rei subsistenti, et illi quasi adjacere, nam hæc duo immediate, et adæquate dividunt formam, seu proprietatem, quia oportet, ut vel sit subsistens, seu ratio subsistendi, vel ut sit inhærens, aut quasi inhærens, nostro modo concipiendi.

8. Unde etiam sequeretur, quod hic Deus subsistens, ut sic, vere, proprie, et complete sit persona, quia rationi personæ non obstat, quod illi jam subsistenti adveniant plures formæ non subsistentes, quantumvis illæ inter se incommunicabiles dicantur, id est, realiter distinctæ. Nam communicari alteri tanquam formæ, ad sustentandam illam, non est contra rationem personæ, et suppositi, ut in principio hujus materiæ dixi, et constat in Verbo divino, quod humanitati communicatur, et posset simul communicari aliis naturis realiter distinctis. Atque hæc ratio videtur mihi unica, et sufficiens ad confirmandam hanc sententiam.

9. *Confirmatur assertio.* — Potest autem confirmari primo, quia juxta sententiam oppositam multo difficilius intelligi potest Trinitatis mysterium. Quomodo enim intelligi poterit processio substantialis, nisi terminetur ad rem subsistentem secundum propriam rationem suam, quæ sit terminus completus illius processionis ? Qua etiam ratione intelligi poterit oppositio relativa, qualis in Deo necessaria est? Nam esse debet inter res subsistentes, ut sic, cum sit relatio originis. Denique intelligi non poterit, quomodo divina natura dicatur esse in tribus personis, nam potius dicendum esset, tres relationes esse in hoc Deo subsistente. Secundo potest confirmari ex mysterio incarnationis, quia si Verbum divinum non habet propriam personalem subsistentiam, intelligi non potest, quomodo unio hypostatica in illo facta sit, et non in aliis personis.

10. *Solvuntur argumenta.*—Ad fundamentum contrariæ sententiæ dicam ex professo in libro sequenti. Multi enim theologi illo convicti negant dari in Deo subsistentiam essentialem, putant enim, subsistentiam absolutam pugnare cum relativis, et ideo ne relativas negent, negant absolutam. Quod etiam ego faciendum judicarem, si alterutrum esset necessarium : censeo autem non esse, et ideo dato antecedente, nego consequentiam. Quia in divina persona, quæ nostro modo intelligendi constat ex natura, et personalitate, utraque ex propria ratione subsistens est, neque hoc repugnat, quia non uniuntur per compositionem, sed per summam identitatem, et simplicitatem, ut dicto loco amplius declarabo.

11. Quocirca ad priorem probationem ibi adductam respondeo, subsistentiam non tantum esse, ut natura subsistat, sed etiam ut persona subsistat, et in Deo subsistentia personalis est necessaria, ut ipsa relatio ex se in suo conceptu subsistens sit. Igitur licet demus divinam essentiam non conjungi relationi ex indigentia subsistendi, nihilominus necessarium est, ut relatio ipsa ex se subsistens sit, ut possit veram personam constituere. Ad 2, respondetur eo modo, quo subsistentia potest esse communicabilis multis personis, esse posse terminabilem, non per compositionem, sed per summam identitatem. Ad 3, infra tractandum est, an relatio divina secundum propriam rationem relationis constituat personam, et subsistens sit, nunc breviter dicitur ipsummet, *esse ad,* in se aliquid esse, et ut sic posse esse subsistens. Ad Augustinum vero respondet divus Thomas, 1 parte, quæstione vigesima nona, articulo quarto ad primum, relationem, ut subsistens est, non considerari, nec nominari, ut respicit, sed ut in se aliud est, et ideo dixisse Augustinum, quidquid subsistet, ad se subsistere.

CAPUT V.

SINT NE IN DIVINIS PERSONIS TRES EXISTENTIÆ PERSONALES REALITER DISTINCTÆ.

1. Existentia, vel in substantiis idem est cum subsistentia, ut quidam volunt, vel certe proxime et intime conjuncta est illi, et ideo

post subsistentias personales de existentiis item personalibus, seu relativis sermonem instituimus. Quamvis enim hæc quæstio tractata etiam a nobis sit in primo tomo, tertia parte, disputatione undecima, sectione secunda, nihilominus non potuit hoc loco prætermitti, nam ad intelligendam veram distinctionem realem personarum divinarum est necessaria. Expediemus tamen illam brevius, multa supponendo, quæ ibi tractata sunt et alia, quæ de existentia in communi diximus in Metaphysica, disputatione trigesima prima.

2. *Prior sententia negans existentias relativas.*—Prima ergo sententia affirmat, esse in Deo unum esse existentiæ absolutum et essentiale, et præter illud nullas dari in Trinitate existentias relativas, seu personales (his enim vocibus, ut æquivalentibus nunc utimur), nec re, nec ratione ab essentia distinctas. Hanc significant Capreolus et Cajetanus, et ex D. Thoma possunt multa in ejus favorem afferri, quæ omnia retuli in loco allegato. Ubi fundamenta etiam hujus sententiæ proposui. Nunc vero duo invenio addita in ejusdem opinionis suasionem, quæ hoc loco consideranda sunt. Primum est quasi ab auctoritate negativa. Quia nullus antiquorum Patrum ita loquens invenitur, ut tria esse personalia, vel tres existentias relativas divinis personis attribuat. Nam si quis ita sentire visus est, maxime Richardus de sancto Victore, quem ego in dicto loco ad hoc allegavi; at ille non loquitur de existentia in hac significatione, de qua disputamus, sed nomen abstractum *existentiæ*, accipit pro concreto, ad significandum ipsum suppositum, ut plane constat ex eodem auctore, libro quarto de Trinitate, et quia hac ratione in definitione personæ posuit, quod sit *incommunicabilis existentia.* Unde Joannes theologus latinus, in sess. 19, Concilii Florentini, eodem modo sumpsit existentiam.

3. *Ratio prioris sententiæ.* — Aliud fundamentum ex ratione sumitur. Quia relatio divina solum est quidam modus existentiæ divinitatis, ut loquitur Damascenus 1, de Fide, cap. 9, 10 et 11, sed modus existentiæ non affert existentiam, ergo relatio divina ut sic, nullam existentiam affert, ergo existentia non multiplicatur in personis, nam illa sola multiplicantur quæ conveniunt personis, ut sic. Minor propositio, in qua est vis argumenti, probatur primo inductione in creaturis: nam accidenti habenti suam existentiam non additur nova existentia modo essendi in se, vel in alio, et idem est de humanitate, quatenus per se existit, nam ille modus *per se* non addit existentiam. Item de anima rationali ut habente esse per creationem, nam ex modo informandi non accipit novum esse. Ex qua inductione colligitur, quod una existentia non est modus alterius, neque illi per se additur, ac proinde etiam sequitur quod relatio divina non addit existentiam relativam divinæ essentiæ quæ ex se propriam et perfectissimam existentiam habet.

4. *Sententia affirmans.* — Secunda sententia affirmat, relationem divinam secundum propriam rationem, suam habere proportionatam existentiam, atque ita existentiam relationis ratione distingui ab existentia essentiæ; existentias autem relativas oppositarum relationum multiplicari et realiter inter se distingui. Quæ sententia mihi placuit in citato loco et nunc etiam maxime probatur, si recte intelligatur, ut ibi explicata est. Nam imprimis ita intelligenda est, ut divinitas non credatur formaliter existere per existentiam relativam, sed per se ipsam, et per suum esse omnino absolutum, est enim ipsum esse per essentiam. Non ergo ad hoc ponitur existentia relativa, sed ut relatio, quatenus relatio est, per illam existat, vel persona etiam quatenus persona relativa est. Unde etiam quoad modum loquendi advertere necesse est, quoties agimus de divino esse simpliciter et sine addito, illud appellari unum tantum, quia sermo est, de ipso esse per essentiam quod est esse perfectissimum et simpliciter, et ita loquuntur Hieronymus, Augustinus et divus Thomas, cum dicunt, esse unum esse trium personarum, in quo subsistunt, prout retuli citato loco; imo Augustinus, septimo de Trinitate, capite quarto, solum illud esse vocat substantiale, quia substantiam sumit pro essentia. Hic vero specialiter agimus de existentia relationis, et talis est, et ideo semper cum addito loquendum est de his existentiis relativis, quoties plures esse dicuntur.

5. Hanc ergo sententiam sic expositam indicavit Scotus in 1, distinct. 11, articulo secundo, § ultimo, ubi ait, non solum quidditatem, seu rationem formalem relationis distingui ratione ab essentia, sed etiam esse relationis similiter distingui a divina essentia. Ubi necesse est, Scotum loqui de esse existentiæ relationis, alias quomodo illud distingueret, aut cur nominaret tanquam distinctum a ratione quidditativa relationis. Si autem esse existentiæ relationis distinguitur ratione ab essentia, profecto relativum est, ac proinde multipli-

catur in Deo. Alii vero scholastici antiqui nihil fere de hac re dicunt, solus Alensis, prima parte, quæstione 44, loquitur eodem modo, quo Richardus de sancto Victore, de quo statim dicam. Richardus etiam de media villa, in 3, distinctione prima, articulo primo, quæstione secunda, ad 1, nonnihil favet. Ex modernis vero expresse hanc sententiam secuti sunt Medina, 3 part., quæst. 17, art. 2, dub. 3, et Zumel, 1 part., quæst. 28.

6. *Richardi de S. Vict. mens exponitur.* — Præterea Richardus de sancto Victore satis aperte mihi videtur hanc sententiam docuisse in libro quarto, de Trinitate, capite duodecimo et sequentibus. Circa quem auctorem, propter id, quod in contrarium objiciebatur, tria animadvertenda occurrunt. Primum est, negari non posse, quin aliquando accipiat nomen abstractum *existentiæ* pro concreto, id est, pro re ipsa existente, nam præter argumentum factum id constat ex capitibus 18 et 19. Non tamen semper videtur ita loqui, sed etiam etiam pro abstracto, nam, cap. 14, distinguit existentiam a persona, et cap. 16, *sciendum esse* inquit, *existentiam designare substantiale esse, sed aliquando quod sit ex communi, aliquando quod ex incommunicabili proprietate.* Et ex cap. 17, idem satis colligitur. Secundum est, etiamsi *existentia* nomen pro concreto accipiatur, admittendo hoc modo tres existentias, satis concludi, ponere etiam tres rationes existendi, quas vocamus existentias in abstracto. Assumptum probatur ex illo principio, quod substantiva non multiplicantur, nisi multiplicatis formis, constat autem, existentiam sumptam pro ipso concreto substantive dici, ergo si Richardus per tres existentias intelligit tres existentes, admittit, tres personas divinas esse tres existentes, substantive, ergo necessario sentit esse in eis tres existentias personales, ratione quarum illud substantivum multiplicatur. Tertium est, Richardum specialiter considerasse in hoc nomine *existentiæ* vim quamdam in illa particula, *ex*, propter quam vult *existentiam* significare esse, non qualecumque, sed quod est ex alio, vel ex quo est aliud. Et ob hanc causam potius dicit esse in Deo tres existentias, quam unam, unde ita loquitur, dari in Deo unum esse et tres existentias, quia existentia indicat peculiarem modum habendi illud esse, qui modus in relatione consistit. Unde nihil aliud videtur explicasse per hæc, nisi existentias relativas, quas ratione distinguit ab esse communi.

7. Potest etiam in hujus rei confirmationem afferri Augustinus 5, de Trinitate, cap. 6, et lib. 7, cap. 4, quatenus dicit, *Aliud est esse Deum, aliud esse Patrem.* Quod intelligendum esse secundum distinctionem rationis recte exponit D. Thomas, 1 part., quæst. 28, art. 2. Et illum modum loquendi imitatur Anselmus, lib. de processione Spiritus sancti, in principio, et Magister in 1, distin. 28, § *Præterea*, illud autem esse, tam Dei, quam Patris, ut sic, est esse reale et actuale in rerum natura: ergo est esse existentiæ: ergo ex sententia Augustini distinguuntur ratione existentia Dei et existentia Patris, ut sic.

8. *Ratio pro secunda sententia.*—Atque hinc tandem fundatur principalis ratio pro hac sententia, quia existentia nihil aliud est, quam actualis entitas, vel si ita loqui velimus, nihil aliud est, quam actualitas ipsius entitatis, sed tres proprietates personales, ac divinæ sunt tres entitates actuales realiter inter se distinctæ, et ratione ab entitate essentiæ, ergo sunt tres existentiæ relativæ realiter inter se distinctæ, et ratione ab existentia essentiæ. Majorem suppono ex citato loco Metaphysicæ. Minor autem constat ex dictis hactenus. Quod enim respondebatur, vel objiciebatur in contrarium, Paternitatem, verbi gratia, esse solum quemdam modum essentiæ, valde frivolum est. Primo, quia licet nostro modo concipiendi relatio divina apprehendatur ut modus, vere tamen est entitas perfectissima: nam propria ratio modi, ut distinguitur ab entitate, imperfectionem aliquam includit et distinctionem ex natura rei ab eo cujus est modus. Quod etiam est Metaphysica manifestum est. Unde subsistentia personalis Dei ideo potest terminare alienam naturam, quia non est tantum modus, sed vera res et per se entitas.

9. Secundo, quia licet daremus, relationem esse modum in re ipsa, adhuc necessario habere existentiam propriam sibi accommodatam. Nam in rebus creatis, quanta est distinctio inter rem et modum, tanta est inter existentiam rei et existentiam modi et inductio, quæ in objectione fiebat, potest a nobis in contrarium retorqueri. Nam in supposito creato præter existentiam naturæ, necessario intelligere debemus existentiam illius modi, qui terminat talem naturam et constituit formaliter suppositum vel personam. Et ideo in humanitate CHRISTI Domini, licet sit existentia naturæ creatæ, non tamen est completa existentia personæ humanæ, sed illa completur per existentiam personalem Verbi divini. Idem

intelligendum est de inhærentia accidentis, quatenus est modus ab ipso accidente distinctus. Idem in motu et aliis modis accidentalibus entium. Et ratio generalis est, quia in his omnibus est propria actualitas realis, distincta a re, quam modificat, et quia fieri potest per distinctam efficientiam et influxum realem, ergo qualem habent entitatem distinctam, talem etiam habent actualem existentiam. Et confirmatur. Nam accidentia habent diversam existentiam a substantia, solum quia habent diversam entitatem a substantia, cur ergo non poterat illam habere modi reales, sive accidentales, sive substantiales sint.

10. *Evasio præcluditur.* — Respondent, in aliis modis realibus, qui non sint modi existentiæ, habere hoc locum, non autem in modis existentiæ, id est, qui modificant rem, vel naturam, quatenus existens est, terminantque existentiam ejus. Quia una existentia non potest esse modus alterius existentiæ. At hoc nec verum est, nec quidquam refert ad rem præsentem : nam existentia actualis nihil aliud est, quam actualitas uniuscujusque rei in esse entis realis, transcendentaliter sumpti, id est, prout comprehendit propria entia et modos reales entium, ergo sicut potest una forma actu existens esse modus alterius rei existentis, ita una existentia potest esse modus alterius, ut existentia inhærentiæ potest esse modus accidentalis existentiæ, vel existentia personalitatis, ut sic, est modus existentiæ solius naturæ, et sic de aliis. Quod si existentiam ipsam consideremus ut distinctam a proxima entitate, vel modo, et ad illam comparetur tanquam ad essentiam potentialem, cujus est existentia (sive re, sive ratione distinguatur) sic concedi potest, existentiam immediate tantum esse modum essentiæ, vel quidditatis, seu formæ, cujus est existentia, ipsam vero formam esse modum alterius entis. Atque ita in præsenti, existentia relativa immediate considerari potest tanquam modus ipsius relationis, quam constituit in esse formæ et entitatis actualis, ipsa vero relatio est, quæ proxime concipitur ut forma, vel modus naturam terminans, vel constituens personam.

11. *Aliæ confirmationes.* — Denique potest hoc fundamentum variis modis explicari et confirmari. Primo, quia essentia et relatio divina concipiuntur a nobis, ut ratione distinctæ et utrumque extremum concipitur, ut actuale ens et non ut potentiale tantum : ergo in utroque extremo concipimus existentias ratione distinctas, quia nihil potest concipi ut actuale ens, quin concipiatur ut includens existentiam. Quod argumentum maxime urget contra eos, qui existimant, essentiam divinam non includi in conceptu relationis præcise intellectæ, quia negari profecto non potest, quin in conceptu relationis aliqua existentia includatur. Verumtamen etiam absolute procedit ratio, nam esto, relatio includat essentiam, tamen nostro modo intelligendi illi aliquid addit, quod pertineat ad ens actuale, et ideo necesse est, addat etiam existentiam ratione distinctam.

12. Secundo, quia paternitas est veluti quædam forma Patris, ergo dat illi aliquod esse, quod non est esse essentiæ, nec potentiale ; est ergo actuale et existentiæ. Dici potest dari medium, scilicet esse personale, vel esse relativum. Sed hoc revera non est medium, nam in hoc esse personali, seu relativo potest considerari sola formalis ratio quasi quidditativa illius, vel considerari potest, quod sit quoddam esse actuale in rerum natura, et hoc modo esse personale est contentum sub esse existentiæ, nam hoc est veluti transcendens necessario inclusum in omni esse reali in actu.

13. Quod potest tertio declarari in Filio (et idem est cum proportione de Spiritu sancto) ; nam Filius per suam generationem accipit a Patre et esse Dei et esse Filii, inter quæ prout ratione distinguuntur, potest hæc diversitas considerari. Nam esse Dei non producitur, sed communicatur, supponitur enim in Patre, et idem communicatur Filio, esse autem Filii, ut sic, non supponitur, sed producitur seu comproducitur cum ipso Filio, ergo necesse est illa duo esse ratione distingui, quandoquidem tam diverso modo esse intelliguntur. Necessarium idem est, utrumque pertinere ad esse existentiæ, quod quidem de esse Dei manifestum est, de esse autem Filii probatur, quia omne esse, quod terminat aliquo modo realem et actualem productionem, est esse existentiæ realis.

14. Denique existentia, ut sic, etiam in creatura abstrahit ab absoluta et respectiva, falluntur enim, qui putant existentiam relationis realis ut sic, esse actum quemdam absolutum, etiamsi ipsa forma relativa sit, hoc enim repugnat, quia esse provenit a forma, et est illi proportionatum. Item, quia forma relativa, ut sæpe dixi, etiam secundum, *esse ad*, inest et realiter existit in subjecto, ergo in illo habet suam existentiam sibi accommodatam. Ita ergo de divinis relationibus philosophandum censemus. Et fundamenta contraria soluta sunt, et in sequenti capite aliquid addemus.

CAPUT VI.

QUOMODO TRANSCENDENTALIA PRÆDICATA, RES, ALIQUID, ENS MULTIPLICENTUR SIMPLICITER IN TRINITATE.

1. *Varia Dei prædicata exponuntur.* — Ut distinctio divinarum personarum exactius declaretur, videndum consequenter est, quænam alia prædicata et rationes eorum multiplicentur in divinis personis ob realem distinctionem earum. Ad quam rem explicandam observandum est, ex prædicatis quæ de divinis personis dicuntur, quædam sumi ex sola essentia et proprietatibus absolutis ejus, de quibus certum est, non multiplicari substantive, ut libro sequenti latius dicemus, quædam vero sumi ex proprietate personali, vel notionali, ut esse genitorem, vel spiratorem, etc. Et de his nulla etiam est specialis controversia, nam si proprietas sit propria unius personæ, clarum est, nomen ab illa sumptum multiplicari non posse, quia et forma, unde sumitur, una tantum est et persona habens talem formam etiam est unica, et ideo dixit Athanasius *unus pater, non tres Patres*, etc. Si vero forma illa communis sit pluribus personis, ut est spiratio activa, tunc eadem erit ratio de illa (servata proportione), quæ est de attributis essentialibus respectu omnium personarum, ut latius dicemus libro decimo. Alia vero sunt prædicata communiora, magisque indifferentia, quæ ab essentia et a proprietate personali sumi possunt, ut sunt maxime transcendentalia prædicata, et similia. De quibus certum quidem est, quatenus ab essentia sumuntur, non pluraliter, sed singulariter dici de tribus personis, quia in essentia unum sunt, ut libro sequenti videbimus. Atque ita docuit D. Thomas, de hoc prædicato *Res* in 1 part., quæst. 39, art. 3, ad 3, dicens, prout sumitur a substantia, id est, ab essentia singulariter prædicari, sic enim Augustinus, lib. 1, de doctrina Christiana, cap. 5, dicit: *Quod eadem Trinitas summa quædam res est.* Difficultas vero est, an talia prædicata dicantur etiam pluraliter de tribus personis, quatenus a proprietatibus personalibus desumi possunt, quam in hoc capite de tribus prædicatis transcendentibus propositis expediemus, quia faciliora sunt, postea de reliquis transcendentibus, et consequenter de aliis attributis dicemus.

2. *Personas esse tres.*—Primum ergo transcendens est *Res,* de quo non invenio controversiam, omnes enim fatentur, tres personas esse et dici posse tres res. Ita divus Thomas, 1 part., quæst. 30, art. 1 et 3, et quæst. 39, art. 3, ad 3, et in 1, d. 25, art. 4, sic etiam dixit Augustinus 1, de doctrina Christiana, cap. 5: Tres personas divinas esse *res quibus fruendum nobis est.* Unde Anselmus, libro de Incarnatione Verbi, cap. 3: *Nihil prohibet* (inquit) *duas personas Patrem et Filium dicere duas res, si tamen intelligatur, cujusmodi sint res.* Quam limitationem seu conditionem apposuit contra eos, qui putabant esse tres res quoad naturam, et non tantum quoad proprietates. Quod autem distinctio proprietatum sufficiat, declarat dicens: *Solemus enim dicere rem, quidquid aliquo modo dicimus esse aliquid, qui autem de Deo Patrem, Filium et Spiritum sanctum dicit aliquid dicit.*

3. *Objectio.—Satisfit.*—Hinc ergo conficitur ratio, quia unaquæ que persona est aliquares simpliciter et absolute, quia est aliqua substantia vera et realis, et omnis substantia est vera res absolute et simpliciter. Et illæ res inter se distinguuntur realiter, ut probatum est, ergo sunt tres res. Probo consequentiam, quia per hanc numerationem solum indicatur absoluta et realis distinctio inter illas res. Solum potest objici, quia hoc nomen *Res*, ut metaphysici dicunt, sumptum est a quidditate rei. Sed in tribus personis non multiplicatur quidditas, quia quidditas idem est quod essentia, essentia autem non multiplicatur, sed est una tantum: ergo nec nomen *Res*, potest pluraliter dici, juxta regulam positam, quia nomen *Res* substantivum est. Responderi potest primo, quidquid sit de nominis etymologia, formaliter nomen illud non significare essentiam, sed realitatem, quæcumque illa sit. Hæc autem multiplicatur in divinis personis, quia quælibet relatio aliqua realitas est. Secundo respondet D. Thomas, in 1, ubi supra, quamvis in Deo non sit nisi una essentia esse tamen tres quasi formas, quæ habent tres rationes formales quidditativas, nimirum tres relationes differentes in formali, et quasi specifica ratione relationis, et hoc satis esse, ut illud nomen multiplicari possit, quia ex quacumque forma reali talis appellatio *Rei* sufficienter sumitur.

4. *Personas esse tria entia.*—De altero transcendente, scilicet, *Ens*, scrupulosius loquitur divus Thomas in eadem dist. 25, art. 4. Non enim vult, ut concedamus tria entia, sicut tres res. Ratio ejus est, quia ens dictum est abesse: in Trinitate vero non est, nisi unum esse, sicut una essentia, ergo non possunt esse plura entia,

juxta regulam positam, nam ens substantivum est. Nihilominus simpliciter verum censeo tres personas esse tria entia realia. Quod etiam notavit Torres, quæst. 23, art. 3, et sequuntur moderni communiter. Primo, quia D. Thomas, 1 part., quæstione trigesima nona, articulo tertio, ad tertium, inde solum probat nomen *Res* dici pluraliter de tribus personis, quia transcendens est, hæc autem ratio si est adæquata, idem concludit de ente, quia est æque transcendens: sunt enim illa duo prædicata convertibilia, et unum intrinsece includitur in conceptu alterius, et si aliquo modo ratione distingui possunt, unum per se primo dicitur de alio, quod satis est, ut non possit unum multiplicari, quin æque multiplicetur aliud. Re tamen vera illæ duæ voces *Ens* et *Res*, licet fortasse habeant etymologias diversas, tamen quoad rem significatam sunt synonymæ, et idem conceptus mentis illis correspondet, ut constat ex usu et communi modo concipiendi, de quo in Metaphysica, disputatione tertia, dictum est.

5. Tandem confirmatur, simul respondendo ad rationem in contrarium, quia *ens* non significat de formali ipsum esse, sed entitatem quamcumque. In divinis autem personis multiplicantur entitates, et unaquæque relatio est quædam entitas realiter distincta ab altera. Addo, quamvis esse simpliciter non multiplicetur in divinis personis, quia significat esse absolutum, existentias tamen relativas multiplicari, ut dictum est.

6. Dices, hinc saltem sequi divinas personas non esse dicendam simpliciter tria entia, sed solum cum addito, tria entia relativa, quia supra et latius in 1 tom., 3 part., dictum est, non esse simpliciter proferendum; in divinis personis esse tria esse, sed cum declaratione tria esse relativa. Respondetur primo, cum hoc ad modum tantum loquendi pertineat, optimam cautionem esse addere semper illam determinationem, nam et D. Thomas, 1 part., quæst. 39, art. 3, ad 3, dixit: *hoc nomen Res secundum quod pertinet ad relationem pluraliter prædicari de divinis personis*. Secundo dicitur has locutiones, ut simpliciter, vel solum cum addito fiant, multum pendere ex communi usu et modo concipiendi, hic autem habet, ut esse simpliciter dictum sumatur pro esse substantiali, et in Deo pro esse essentiali: *ens* vero non ita, sed dici consuevit de qualibet re, et maxime de persona et supposito quocumque: et ideo non est eadem ratio de utraque voce, unde entitas magis transcendens esse videtur, quam esse simpliciter dictum, quia entitas non solum de substantiali et essentiali entitate, sed absolute de quacumque realitate dicitur, et ideo etiam ex hoc capite facilius dicuntur tria entia, quam tria esse in modo loquendi, licet in re proportio servetur.

7. De tertio transcendente, nimirum, *Aliquid*, nihil dicere, necesse est, quia neque in re, neque in conceptu ultimo significat aliquid distinctum a præcedentibus. Unde Anselmus supra inde probat personas esse res, quia sunt aliquid, sicut ergo sunt tres res, ita tria aliquid. Quomodo etiam Richardus de sancto Vict., lib. 4, de Trinitate, cap. 8, tres personas vocavit *tres aliquos*, et Patrem dixit esse, *aliquem alium a Filio*. Verumtamen est, quod attinet ad significandi modum, distributionem vel numerationem non tam proprie conjungi cum his terminis *aliquid*, vel *aliquis*, quia includunt signum particulare, cui non proprie additur distributio, ut supra dictum est.

CAPUT VII.

SINT-NE IN TRIBUS DIVINIS PERSONIS TRES UNITATES TRANSCENDENTALES.

1. *Sensus quæstionis.*—Hæc quæstio, juxta proprietatem latini sermonis, vix potest ad hoc prædicatum, *unum* in concreto sumptum adaptari, quia unum non habet plurale, ut possint dici tres uni, vel tria una, quod si tres personæ dicantur, *tria unum*, illud *unum* singulare est, et ita per illud complexum solum significatur, personas ita esse tria entia, ut sint unum ens: unde recte concluditur, tres personas habere unitatem aliquam transcendentalem, sed per hoc non respondetur quæstioni, an habeant etiam sub aliqua ratione tres unitates. Quod si personæ dicantur esse tres *unus*, et impropria (ne dicam inepta) locutio, et addendum esset (ad vitandum errorem) quis unus. Nam si dicantur tres unus Deus, unus creator, etc., verissime dicuntur, tamen per hoc non explicatur, an præter illam unitatem, in qua conveniunt (de qua libro sequenti dicendum est) habeant alias proprias unitates, in quibus distinguantur. Si vero dicantur tres personæ esse *unus*, addendo aliquid pertinens ad personas, ut unus Pater, etc., erit falsa locutio, ut latius dicemus libro sequenti de aliis terminis similibus. Ob hanc ergo causam non de uno inconcreto, sed de unitatibus in abstracto titulum capitis proposuimus. Potest autem abstractum nomen in vi concreti substantivi sumi, sicut

supra dicebamus de nomine existentiæ, et sicut in Metaphysica dici solet, unitatem esse principium numeri, nam ibi unitas pro ipso uno sumitur, sic ergo quærimus, an tres personæ divinæ sint tres unitates transcendentales.

2. *Prima opinio negans.* — Aliqui absolute negant, soletque hæc opinio tribui Richardo, sed oppositum docet, ut statim referam. Potest autem suaderi, quia ut talis unitas esset specifica vel numerica, non prima, quia illa est unitas rationis et communis: non secunda, quia alias divinæ personæ essent tria individua numero differentia, quod negat Augustinus, lib. 7, de Trinitate, cap. 8, dicens Divinitatem non esse communem tribus personis tanquam tribus individuis, quia alias essent tres dii.

3. *Resolutio.*—Nihilominus etiam hoc transcendens (si recte sumatur) multiplicatur in divinis personis, duplex enim est unitas, scilicet essentialis et personalis, et prior quidem in divinis personis est una tantum, quomodo Ecclesia Trinitatem vocat *Sanctam et unam unitatem*, et eodem modo loquitur Damasus papa in professione fidei ad Paulinum, et Sophronius, in dicta Epistola relata in 9 Synodo, actione 11. Posterior vero multiplicatur in divinis personis. Ita expresse docet Richardus, in 1, dist. 24, art. 1, quæst. 3, et sumitur ex divo Thoma, 1 part., quæst. 30, art. 3, ubi ait, in Trinitate esse verum numerum transcendentalem, est autem de ratione numeri, ut ex pluribus unitatibus sibi proportionatis constet. Unde in solutione ad 1, recte subjungit: *Unitatem latius patere quam substantiam vel relationem, et ideo oratione utriusque posse convenire divinis personis.* Atque hoc idem sentit Anselmus, dicto libro de Incarnatione Verbi, cap. 3, et Damascenus, lib. 1, cap. 11, et lib. 3, cap. 5, in principio. Et sumitur etiam ex Concilio Rhemensi sub Eugenio III, de quo infra latius dicemus.

4. Ratione declaratur, quia unum nihil aliud est quam ens indivisum in se et divisum a quolibet alio, unitas vero est entitas indivisa, sed unaquæque persona divina in se est indivisa et distincta a qualibet alia, ergo unaquæque habet propriam unitatem personalem, a qua habet, ut sit una persona. Nam formaliter loquendo hoc non habet ex unitate essentiæ, alias omnes essent una persona, inde ergo solum habent, quod sint unus Deus, ergo præter hanc unitatem, unaquæque habet propriam unitatem personalem ex propria relatione sumptam, hæc ergo unitas multiplicatur. Confirmatur tandem ex ratione generali transcendentium supra insinuata, nam qua ratione multiplicatur ens vel res, qua transcendens est, debet multiplicari unum, quod est æque transcendens: estque vel de intrinseco conceptu entis, vel ita concomitans, ut sit ab illo omnino inseparabile, ergo proportione servata, sicut sunt in Deo tres entitates, ita et tres unitates.

5. *Quæ unitas multiplicetur in personis.* — Unde ad rationem in contrarium responderi potest, hanc unitatem neutram ex illis esse, sed habere proprium nomen et rationem, scilicet, unitatis personalis, quæ non est specifica, quia singularis est. Et ideo Concilium Rhemense, sicut admittit tres unitates, ita et tres singularitates. Neque etiam videtur hæc unitas recte dici individualis, quia individuum proprie dicitur ratione naturæ particularis, quomodo Christus Dominus est quoddam individuum humanæ naturæ: sic autem in Deo non sunt tria individua, sed unum Deitatis: quomodo loquitur Augustinus loco citato. Secundo dici potest si unitas individualis non referatur ad naturam, sed ad rei singularitatem, sic tres unitates personales esse unitates individuales seu numericas, quia nulla illarum communis est, sed propria et particularis talis personæ, quæ proinde numeratur distincta ab alia. Quomodo dixit Damascenus, lib. 3, de Fide, c. 4 et 8: *Numero non natura, differre divinas hypostases*, et Anastasius Synaita, in libro de Dogmatibus fidei, *personæ*, inquit, *unum sunt natura, non omnino unum numero*, et hoc etiam probant rationes supra adductæ.

CAPUT VIII.

SINT-NE IN TRIBUS PERSONIS TRES VERITATES TRANSCENDENTALES.

1. *Prima opinio negans.*—Hæc quæstio tam de vero in concreto, ac substantive sumpto, quam de veritate in abstracto tractari potest, tamen quia supposita regula superius tradita, facile est, ex abstractis colligere modum loquendi in concreto, ideo convenienter in abstracto proponitur. Richardus, ergo in 1, dist. 24, art. 1, quæst. 3, ad 1, negat veritatem transcendentalem posse in Deo multiplicari, quia veritas rei, inquit, nihil aliud est, quam essentia conformis, vel conformabilis proprio conceptui talis rei, in divinis autem personis tantum est una essentia, ergo tantum est una veritas. Possumus hanc sententiam confirmare, quia omnis veritas aut est prima, aut infe-

rior illa, sed in Deo non possunt admitti tres primæ veritates, quia esset admittere tres deos, neque etiam tres inferiores veritates, quia necessario futuræ essent imperfectæ, ergo est tantum una prima veritas.

2. Nihilominus existimo, etiam hoc transcendens recte expositum multiplicari in divinis personis. Est autem advertendum, veritatem triplicem esse, in intelligendo, in dicendo, et in essendo, et omnibus his modis veritatem esse in Deo, et Deum esse primam veritatem. In intelligendo quidem, quia per se ipsum ita omnia intelligit, ut nihil, nisi vere possit intelligere, unde hæc veritas in Deo nihil aliud est, quam infallibilis conformitas intelligentiæ divinæ cum omni re intelligibili. Quapropter hæc veritas tantum potest esse una, quia est essentialis, et omnino absoluta, et quia intelligere Dei tantum est unum. Veritas in dicendo est virtus quædam moralis, seu attributum quoddam divinæ voluntatis ratione cujus infallibiliter semper dicit verum, et mentiri non potest, et hæc etiam veritas nullo modo multiplicatur in Trinitate sicut nec voluntas, cujus est absoluta perfectio, seu attributum. Veritas in essendo in unaquaque re est entitas ipsa rei, ut conformis, vel conformabilis vero conceptui ejus, ut suppono ex Metaphysica, disputatione octava.

3. Dico ergo, hanc veritatem in essendo multiplicari in divinis personis secundum entitates personales, seu relativas earum, licet quoad essentiam Dei una sit. Hanc posteriorem partem suppono. Priorem probo imprimis ex illo 1, Joan. 5 : *Ut simus in vero Filio ejus, hic est verus DEUS*, ergo personæ Filii dupliciter convenit veritas in essendo, scilicet in ratione Filii, et in ratione DEI. Et priorem veritatem habet ex sua proprietate relativa et incommunicabili. Posteriorem vero ex divinitate communicabili, ergo prima veritas est propria Filii, posterior communis omnibus personis, non communitate rationis, sed reali, quod per se manifestum est, quia Pater est verus Deus, et Spiritus sanctus similiter. Rursus idem discursus fieri potest in Patre, quia et est verus Pater, et verus Deus, et in Spiritu sancto, quia, et est vere procedens, et verus Deus, ergo in tribus personis sunt tres veritates personales, et incommunicabiles, ac communis, sola, et una essentialis, quæ a personalibus ratione distinguitur, cum personales inter se realiter distinguantur.

4. Ratione etiam declaratur, respondendo simul ad fundamentum Richardi. Nam veritas transcendentalis non convertitur cum essentia, sed cum entitate, quatenus omnis entitas habet aliquam rationem formalem seu quidditativam, secundum quam potest habere conformitatem cum aliquo proprio conceptu. Unde in Christo Domino est veritas essentialis hominis, quia in eo est vera natura humana, non tamen est veritas personæ creatæ humanæ, quæ in quolibet puro homine reperitur. At in Deo, cum una essentia, est triplex entitas personalis, quæ potest habere conformitatem cum proprio conceptu suo, ergo est triplex veritas transcendentalis relativa.

5. *Modus loquendi exponitur Damasus papa.* — Est autem circa modum loquendi advertendum, veritatem, Deo simpliciter et sine addito attributam, accipi solere pro veritate naturæ divinæ, quæ essentialis est. Quomodo Damasus papa et Sophronius, quos paulo inferius referemus, sicut aiunt, esse in tribus personis unam æternitatem et unam bonitatem, ita etiam dicunt esse unam veritatem, quod etiam, intelligi potest de veritate morali et intellectuali. Maxime autem hæc absoluta locutio habet hunc sensum, quando additur *Prima veritas*, quia hæc additio indicat supremam rationem veritatis, quæ solum est essentialis, et ideo tres veritates dicendæ semper sunt cum declaratione, seu cum illo addito, *relativæ*.

6. *Argumentis satisfit.*—Et ita solvitur confirmatio a nobis addita, nam illæ tres veritates in re quidem sunt una. Prima, quia sunt una Deitas, si tamen ex propriis conceptibus præcise considerentur, sunt tres veritates, inter se quidem realiter, ab essentiali autem ratione distinctæ. Unde si unaquæque consideretur secundum id præcise, quod addit supra essentiam, non habet inde, quod sit prima veritas, sed ex essentia, quam includit. Et ideo non sequitur, quod sit imperfecta, cum in re includat totam perfectionem essentiæ, sed solum sequitur, non habere ex illo præciso conceptu totum id quod dicit prima veritas, quod verum est. Denique advertere oportet, aliquando totam Trinitatem dici veram Trinitatem. Sed per hanc locutionem non significatur aliqua veritas positiva, præter eas, quas explicavimus, sed affirmatur et declaratur vera distinctio realis personarum inter se, quæ solum addit illam negationem, quod una persona non sit alia. Sicut etiam dicitur una Trinitas, per quod solum additur negatio, scilicet, quod præter hanc Trinitatem non sit alia, vel quod in Deo non sit plus, quam Trinitas, nec major personarum numerus, quam ternarius.

CAPUT IX.

SINT NE IN TRINITATE TRES BONITATES, AC SUBINDE TRES PERFECTIONES PERSONALES.

1. *Prima opinio negans. — Primum fundamentum.* — Suppono, non esse sermonem de bonitate morali, seu virtutis, constat enim hanc esse tantum unam et essentialem, sicut paulo antea dixi de veritate morali. Est ergo difficultas de bonitate transcendentali, quæ etiam dici potest perfectio entitativa. De quo est prima opinio satis communis, in divinis personis non dari perfectiones personales, quæ et inter se realiter et ab essentiali perfectione ratione distinguantur. Ita tenet Scotus 1, d. 3, q. 1, ad 4, Durandus, dist. 1, q. 3, num. 13, Richardus, dist. 24, art. 1, quæst. 3, ad 1, Capreolus 1, d. 7, quæst. 1, ad 3, contra primam conclusionem articuli secundi, Cajetanus, 1 p., q. 28, art. 2, et ibi frequentius Thomistæ. Fundamentum a priori hujus sententiæ est, quia proprietas personalis in Deo secundum propriam rationem nullam dicit perfectionem. Hujus autem ratio est, quia illa proprietas est relatio, ut infra ostendemus. At relatio ut relatio in tota sua communitate sumpta non dicit perfectionem, tum quia relatio ut sic, non dicit *in*, sed *ad*, et ideo secundum se non addit perfectionem, unde in creaturis adest et abest sine subjecti mutatione : tum etiam, quia *ad*, ut *ad* commune est relationibus rationis, in quibus nulla perfectio cogitari potest, ergo personalis proprietas, quatenus relatio est, nullam affert Deo perfectionem.

2. *Secundum fundamentum.—Tertia ratio.—Quarta ratio.*—Aliud vero fundamentum ab inconvenienti est, quia alias una persona haberet perfectionem aliquam, quam non habet alia, et in tribus, vel duabus plures essent perfectiones, quam in una, et sic, et imperfectior esset Trinitas, quam una persona, et nulla persona esset summe perfecta : Confirmatur ab Scoto, quia vel illa perfectio, quam diceret relatio, esset finita, vel infinita. Primum dici non potest, repugnat enim perfectioni divinæ. Si vero dicatur secundum, non poterit in aliquo genere multiplicari, quia in se includet omnem perfectionem, nam hoc est de ratione rei infinite perfectæ. Tandem argumentari possumus, quia si duæ relationes divinæ dicerent duas perfectiones, illæ essent in æquales, atque ita esset major et melior Paternitas, quam Filiatio, quod est absurdum. Sequela patet, quia illæ relationes differunt quasi specie in ratione respectiva, ea vero, quæ differunt specie semper sunt perfectione inæqualia, ut ex Aristotele in 8, Metaphysicæ sumitur, necesse est enim, ut quæ sic differunt, habeant diversam quantitatem perfectionis, diversitas autem in quantitate facit inæqualitatem : sicut diversitas in qualitate facit dissimilitudinem.

3. *Secunda opinio.* — Hæc sententia, quatenus negat perfectionem in divinis relationibus ut tales sunt, difficilis visa est aliis auctoribus, quia in Deo nihil esse potest, quod non sit summe perfectum, sub omni ratione vera et reali, quæ in Deo sit. Et ideo Major in 1, distinctione 33, ad 2, absolute affirmat, relationes divinas dicere perfectionem simpliciter, *quia sunt*, inquit, *ipsa divinitas*, quod amplius non explicat. Idem tenet Torres, 1 p., q. 28, art. 2, disp. 3, p. 2, in fine, reprobans opinionem Cajetani et Scoti. Ejusque fundamentum solum est, quia quælibet relatio divina est simpliciter infinita in genere entis. Nec sequitur, inquit, aliquam perfectionem esse in una persona, quæ non sit in alia, quia eadem perfectio, quæ in Patre est paternitas, in Filio est filiatio. Unde, si quis argumentetur. Paternitas est aliqua perfectio, et Paternitas non est in Filio, ergo aliqua perfectio non est in Filio : neganda est, inquit, consecutio, *quia mutatur quid, in ad aliquid*, quæ sunt verba D. Thomæ, 1 p., q. 42, art. 4, ad 2. Quorum sensus est, quia sit argumentum ab absoluto ad respectivum, et consequenter a communi ad particulare,seu a negatione particularis prædicati ad negationem communis, quæ non est bona illatio.

4. *Redarguitur opinio secunda.* — Hæc vero sententia, vel non sibi constat, vel non est diversa a priori. Interrogo enim, an relatio habeat perfectionem tantum ratione essentiæ, quam includit, vel etiam secundum propriam rationem, quam addit ? Si solum illud primum dicatur, non negatur ab auctoribus primæ sententiæ, neque ab aliquo potest negari, cum relatio divina sit res increata et ipse Deus. Atque in hoc sensu bene procedit responsio data. Non est tamen hoc punctum quæstionis : sed an ipsa relatio, prout intelligitur aliquid addere essentiæ, intelligatur etiam adjungere aliquam perfectionem et hoc est, quod negant priores auctores. Quod si posteriores hoc affirmare intendunt, nec sufficienter id probant, quia solum id colligunt ex perfectione, quam relatio habet ad essentia : nec bene satisfaciunt difficultati, coguntur enim, si conse-

quenter loquantur, fateri perfectionem non esse tantum quid absolutum, sed commune absoluto et respectivo : ergo designando propriam perfectionem respectivam Paternitatis, argumentum retinet suam vim. Neque sit illatio ab absoluto ad respectivum, sed a proprietate respectiva ad propriam et proportionatam perfectionem, utique respectivam, neque medium argumenti est commune, sed perfecte singulare.

5. *Tertia opinio.* — Nihilominus est tertia sententia, quæ hoc tempore aliquibus probatur, qui duo hæc, quæ subjiciam, conantur conjungere. Primum, quod relationes divinæ secundum proprias rationes dicant et addant (nostro modo intelligendi) perfectionem simpliciter divinæ essentiæ, ratione distinctam ab omni perfectione, quam habet divinitas ex omnibus attributis absolutis. Secundum est, nihilominus hanc perfectionem in Deo tantum esse unam, nec multiplicari, realiter in personis, ideoque (aiunt), secundum rem nullam perfectionem esse in una persona, quæ non sit in alia, quamvis secundum rationem hoc admittant. Prior pars mea etiam sententia vera est, et infra illam probabo: posteriorem partem probant ex incommodis, quæ inferebat prima sententia. Ad declarandum autem quomodo hæc duo concilientur, advertunt, bonum dupliciter dici. Primo quasi absolute, quod est perfectum, quia nihil ei deest : et hoc est bonum transcendentale, cujus bonitas non est aliud, quam rei integritas et non requirit distinctionem in re ab ipso bono, sed tantum rationis. Alio modo dicitur bonum comparative, quod alteri est conveniens et sic bonitas consistit in convenientia unius ad aliud, requiritque distinctionem realem inter illos, ut bonitas realis sit, ideoque hoc bonum non necessario convertitur cum ente.

6. Hac ergo distinctione supposita, dicunt, relationes divinas pertinere ad perfectionem transcendentalem Dei, quia pertinent (inquiunt) ad integritatem Dei, non enim esset Deus integre constitutus in sua substantia, nisi haberet intra se tres relationes. Illæ tamen unam tantum integritatem DEI constituunt, et ideo ex illis tantum consurgit una perfectio Dei absque compositione, quia illa integritas est per summam identitatem cum essentia. Quod si objiciatur, quia licet illa integritas sit una perfectio totalis, nihilominus erunt tres quasi partiales, cum ex tribus relationibus consurgat. Negant sequelam, quia non integrant per modum partis, nec per unitionem, sed identitatem. At vero comparando unamquamque relationem ad suam personam, fatentur illi esse convenientem, atque adeo bonam, non tamen priori, sed posteriori modo et ideo dicunt, illam solum esse bonitatem secundum rationem, quia convenientia rei ad se ipsam solum est per rationem. Quapropter licet hoc modo admittantur tres bonitates in divinis personis, non est inconveniens, quia illæ, non sunt bonitates reales, sed rationis tantum.

7. *Prima difficultas tertiæ opinionis.* — *Relationes tres non esse de integritate Dei.*— In hac sententia multa mihi sunt difficilia. Primum est modus loquendi, nimirum, quod relationes pertineant ad Dei integritatem. Primo quidem, quia nullus Sanctorum Patrum, aut theologorum ita locutus est. Quod argumentum (in hac præsertim materia) validum est. Præcipue vero contra auctores illius opinionis, quia propter hoc maxime nolunt admittere tres perfectiones relativas reales, quia Patres, (ut ipsi aiunt) non sunt ita locuti. Secundo, quia inde sequitur, Patrem per se sumptum non esse integre Deum. Probatur sequela, quia tres relationes sunt de integritate Dei et Pater non est tres relationes, ergo non est integer Deus, consequens autem est manifeste falsum, nam secundum fidem quælibet persona est perfectus Deus, ut supra toto libro secundo, ostensum est. Esse autem perfectum Deum et esse integre Deum, idem sunt, quia nisi integritas aliquo modo in Deo admitti debet, non est, nisi perfectio ejus, ut dicti etiam auctores intendunt.

8. Tertio declaro hanc difficultatem in hunc modum : nam si relationes sunt de integritate Dei, inquiro, an hæc integritas dicat in Deo unam aliquam imperfectionem simplicem, vel compositam? Hoc posterius non dicetur, cum sit contra simplicitatem Dei. Si vero dicatur prius, inquiro rursus, an illa perfectio sit absoluta, vel relativa? nihil enim est in Deo, quod sub altero istorum membrorum non comprehendatur, ut constat ex doctrina omnium Patrum, et theologorum probata in Concilio Florentino. Si ergo illa perfectio est absoluta, non potest formaliter includere tres relationes, aut ex illis integrari, quia omne absolutum commune est, relationes autem non sunt communes. Multo vero minus dici potest respectiva, quia omnis perfectio relativa habet oppositionem cum alia, et ideo non potest simplex relativa perfectio ex relationibus oppositis integrari : ergo nulla intelligi potest in Deo

una et simplex perfectio, vel integritas, quæ ex tribus relationibus consurgat.

9. Atque hoc quidem insinuasse videtur Damascenus, lib. 1, de Fide, capite decimo, dicens : *Non ex tribus imperfectis unam compositam naturam perfectam intelligamus, sed in tribus personis perfectis unam simplicem substantiam super perfectam et ante perfectam.* Ac si diceret totam perfectionem Deitatis et Dei ut sic, præintelligendam esse relationibus : et cap. 11 : *Perfectas,* inquit, *ipsas hypostases personasque dicimus, ut nullam in divina natura compositionem intelligamus,* significans et unamquamque personam secundum se spectatam perfectam esse et non posse ex personis, quatenus distinctæ sunt, vel (quod idem est) ex relationibus, ut tales sunt et oppositionem inter se habent, unam perfectionem consurgere sine compositione. Quocirca si velimus illo vocabulo *integritatis* uti, dicere possumus ex tribus personis consurgere integritatem Trinitatis, vel melius, consurgere integrum numerum personarum, non vero integritatem Dei, quia non sola Trinitas, sed quælibet etiam persona est integer Deus.

10. Responderi potest, perfectionem illam, quæ integritas dicitur Dei, nec absolutam tantum, nec tantum relativam esse, sed comprehendere utramque. Verum hæc evasio non satisfacit, sed confundit omnia, ut difficultatem effugere videatur. Quia hic non agimus de essentiali perfectione Dei, sed de personali et de illa, quam relationes divinæ nostro modo intelligendi addunt ultra perfectionem essentialem, quam esse ratione disticntam ab essentiali perfectione, etiam auctores, cum quibus disputamus, supponunt. Illo ergo perfectio ex solis relationibus, ut sic, consurgit, ergo relativa tantum debet concipi et non mixta. Et præterea, licet demus esse simul absolutam et respectivam, cum includat in se tres relationes realiter distinctas, non potest habere unitatem perfectionis, nisi per modum collectionis et numeri, esto, non sit per modum compositionis. Probatur assumptum, quia in illa perfectione includitur verus transcendentalis numerus rerum, ex numero autem rerum distinctarum, ut tales sunt, non conficitur unum, nisi vel compositione, vel collectione, vel omnino per accidens. Dico autem, *ut tales sunt,* quia personæ divinæ ut sunt unum in essentia, non uniuntur in perfectione personali, sed in essentiali tantum. Absurdum autem videtur dicere, integritatem Dei ut sic, collectivam esse, et non omnino simplicem et indivisam. Accedit tandem, quod illa integritas dicitur esse perfectio simpliciter simplex : unde sequitur cuilibet personæ divinæ sigillatim sumptæ de esse aliquam perfectionem simpliciter simplicem, quia nulla earum habet illam integritatem, nulla ergo illarum erit summe perfecta.

11. *Secunda difficultas ejusdem opinionis, — Unamquamque personam habere integritatem suam.* — Secunda, et principalis difficultas in hac opinione est, quia quidquid sit de illa locutione *integritatis Dei,* negari non potest, quin unaquæque persona suam habeat integritatem (illo modo loquendi admisso). Nam imprimis unaquæque est integer Deus, ut dixi, ergo unaquæque habet integritatem Dei : (sed hæc non multiplicatur). Rursus unaquæque est integra persona. Neque enim dici potest ex tribus personis integritatem divinæ personæ consurgere : nec negari potest, quin unaquæque persona sit integrum suppositum, multo magis, quam si quælibet persona creata : hæc autem integritas personalis eo ipso, quod personalis est, multiplicatur in divinis personis. Quod significavit Damascenus vocans eas *personas perfectas.* Et patet facile descendendo ad rationes, quasi specificas illarum personarum, quia Pater est integer Pater et sic de Filio, et Spiritu sancto : si ergo transcendentalis bonitas nihil est, quam rei integritas, sicut multiplicantur integritates personales, ita et bonitates transcendentales relativæ. Neque refert, quod hæ tres integritates personales in una essentiali identificentur, quia non propterea confunduntur, sed inter se manent realiter distinctæ, si ergo multiplicationi illarum rerum et entitatum relativarum non obstat, quod in una entitate absoluta identificentur, cur obstabit multiplicationi integritatum, seu bonitatum personalium, quod in una essentiali identificentur ?

12. Atque hinc potest sumi confirmatio efficax ex creaturis, nam quando una bonitas totalis ex pluribus rebus consurgit, hoc non impedit, quominus singulæ illarum rerum habeant propriam integritatem et bonitatem distinctam. Respondent, ideo illud esse, quia illæ bonitates sunt partiales et non uniuntur per identitatem, sed per unionem. Sed contra, nam hinc solum sit, relativas integritates personarum divinarum non esse partiales, quod est verissimum, non tamen non esse distinctas et totales in suo ordine, scilicet, in ratione personali. Imo Damascenus, loco citato, inde probat ex duabus divinis personis, ut distinctæ sunt, non posse unam aliquam perfectionem componi,

quia unaquæque est per se et totaliter subsistens, habet ergo unaquæque suam totalitatem. Et præterea, licet in Trinitate non sit pars compositionis, nec pars quantitatis continuæ, tamen, seclusa omni imperfectione, invenitur ibi quasi pars quantitatis discretæ transcendentalis, eo scilicet modo, quo numerus consideratur, ut quoddam totum, et unitas ut ejus pars. Ergo licet integritas personalis in se totalis sit (ut ita loquamur) potest esse quasi partialis comparata ad numerum, seu multitudinem, ergo hoc non obstat, quominus illæ perfectiones relativæ, et personales plures sint, realiter inter se distinctæ.

13. Denique ex illo etiam, quod ab auctoribus contrariæ sententiæ admittitur, sumi existimo efficax argumentum. Nam unaquæque relatio est bonum conveniens suæ personæ et non alteri, ergo sicut distinguuntur relationes, ita et hæ bonitates. Respondent, has esse bonitates secundum rationem. At hæc æquivocatio est : nam licet relatio convenientiæ sit rationis, utpote ejusdem ad se ipsum, tamen id, quod denominatur conveniens, supponitur in se esse perfectio realis, ideo enim concipitur ut conveniens, quia concipitur, ut forma realiter perficiens. Sicut etiam constitutio personæ in Deo dicitur ab eisdem auctoribus esse secundum rationem, quod non tollit, quin proprietates constituentes sint inter se realiter distinctæ. Adde, quod de illa integritate, quæ in tribus personis simul sumptis consideratur, idem dici potest. Est enim conveniens Deo et Trinitati, ergo ut sic, tantum erit bonitas rationis, quia relatio convenientiæ, quam habet ad Deum, vel Trinitatem, solum est rationis, est enim ejusdem ad se ipsum, quia integritas illa in re non distinguitur a Deo, vel Trinitate. Ergo etiam illa perfectio, ut bonitas DEI est, non erit realis, sed rationis, vel certe si illa est bonitas realis propter realem perfectionem, quam in se habet, etiam si relatio convenientiæ ad id, cujus est perfectio, sit rationis, etiam bonitas uniuscujusque relationis divinæ, quam habet, ut talis relatio est, erit realis, etiamsi relatio convenientiæ ad suam relationem sit rationis. Ergo cum bonitates illæ in se realiter multiplicentur, erunt tres reales bonitates realiter distinctæ, in quibus noster intellectus fundat tres relationes convenientiæ, singularum perfectionum ad singulas relationes.

14. *Quarta opinio.* — Est ergo quarta sententia, quæ affirmat bonitatem transcendentalem absolutam esse unam in Trinitate, relativam vero esse unicuique personæ propriam et ita in divinis personis multiplicari, tenet Gabriel, in 1, dist. 7, quæst. 3, art. 3, Hervæus, in 1, dist. 2, quæst. 4, art. 1, et Clitoveus supra Damascenum, lib. 1, cap. 11. Et hæc sententia mihi videtur vera, si bene explicetur.

15. *Primâ assertio.* — Dico ergo primo. Relatio divina, verbi gratia, Paternitas, ex proprio conceptu dici realem perfectionem, seu bonitatem transcendentalem. Hoc potest probari primo ex principiis Metaphysicæ, quia bonum convertitur cum ente reali, relatio autem vera et realis, quæ intrinsece talis est secundum totam suam rationem etiam specificam, secundum quam aliud respicit, est verum ens reale et forma realis. De quo fundamento iterum occurret sermo infra libro quinto. Secundo ergo probatur specialiter in relationibus divinis. Primo quidem, quia incredibile est mysterium Trinitatis, ut tale est, nullam perfectionem ponere in Deo. Cur enim esset illa multiplicatio personarum in ente summe perfecto, si illarum, quatenus tales sunt, nulla est perfectio. Deinde, quia nihil potest esse magis imperfectum in se et absolute spectatum, quam id, quod nullam dicit perfectionem, quia imperfectio non est positivum quid, sed carentia perfectionis : si ergo paternitas ut sic, nullam perfectionem affert, profecto valde imperfecta est. Dicetur, imperfectionem non esse quamcumque negationem perfectionis, sed debitæ inesse : paternitati autem, aut filiationi divinæ nullam deberi perfectionem secundum propriam rationem, et ideo negationem perfectionis in tali entitate non esse imperfectionem. Dico tamen hanc videri mihi esse summam imperfectionem, scilicet esse tale ens, cui nulla debeatur perfectio secundum propriam rationem.

16. Tertio argumentari possumus ex eo, quod relationes sunt subsistentes : subsistentia autem est magna perfectio. Unde Cajetanus, 3 p., q. 3, art. 1, concedit, relationes divinas, ut subsistentes sunt, dicere perfectionem etiam infinitam, nam D. Thomas ibi id significat. Nihilominus tamen sentit Cajetanus relationes, ut relationes sunt, non dicere perfectionem. Sed hæc duo cohærere non possunt, nam relationes divinæ (ut supra dixi) sunt subsistentes, non solum ratione essentiæ, sed ex propriis, et ideo in tribus personis tres sunt subsistentiæ personales : quidquid autem personale est, relativum est, sunt ergo tres subsistentiæ relativæ : ergo relatio divina secundum propriam rationem subsistens est, ergo secundum propriam rationem perfectionem dicit.

17. Quarto, divina essentia ex sua infinitate communicabilis est realiter multis suppositis, ergo illa communicabilitas est magna perfectio in tali natura : ergo habere etiam supposita, in quibus sit, pertinet (ut ita dicam) ad connaturalem statum talis naturæ, ergo ipsa supposita, in quibus est illa natura, quatenus talia sunt, aliquam dicunt perfectionem entitativam, nam communicari suppositis nullam afferentibus perfectionem, non videtur ad perfectionem pertinere, neque esse conveniens naturæ adeo perfectæ. Denique, si Pater, ut Pater (et sic de aliis) non dicit bonitatem, profecto neque sub ea ratione amabilis est. Quamvis enim responderi possit specificative, ut sic dicam, esse amabilem ob divinitatem, quam includit, tamen reduplicative, id est, ex paternitate non habere specialem amabilitatem. Hoc ipsum per se apparet valde absurdum, cum in illis personis, etiam secundum proprias rationes, sit maxima pulchritudo et convenientia, et in CHRISTI humanitate fatemur personam Filii esse maximum bonum illius humanitatis ex ratione, qua terminat illam, terminat autem per proprietatem suam personalem.

18. *Secunda assertio.* — Dico secundo. Perfectio, quam dicit relatio, secundum propriam rationem relativa est. Hæc assertio sequitur ex præcedenti. Primo, quia unaquæque res habet perfectionem entitati suæ accommodatam. Unde si relatio illa consideretur, ut forma suppositi, sicut dat constitutionem formalem sibi accommodatam, ita etiam formalem perfectionem : ergo sicut est forma relativa, ita etiam perfectio. Secundo id facile patebit, si velimus quasi definire hujusmodi relationem : nam sicut esse paternitatis consistit in habitudine ad Filium, ita etiam perfectio ejus. Unde, talis paternitas ideo tam perfecta est, quia talem Filium respicit : ergo in ratione etiam perfectionis relativa est. Tertio item declaratur, quia sicut essentia et relatio distinguuntur ratione, ita perfectio essentiæ et perfectio relationis ratione distinguuntur : ergo distinguuntur tanquam absolutum et relativum. Antecedens patet, tum ex similitudine proportionis, tum etiam, quia præcisa, per intellectum tota perfectione relationis, manere intelligitur tota perfectio essentiæ, quam Pater, verbi gratia, communicat Filio : in hoc autem consistit distinctio rationis. Consequentia vero probatur, quia relatio nihil absolutum confert essentiæ, et quia alias præcisa relatione, non maneret in essentia tota perfectio absoluta.

19. *Tertia assertio.* — Tertio ex dictis concluditur, perfectiones personales, seu relativas in divinis personis multiplicari, atque adeo distingui realiter inter se. Hoc etiam est consequens ad dicta, quia quæ sunt personalia, sunt propria : quæ autem propria sunt, multiplicantur in personis, quatenus talia sunt. Secundo, quia si perfectiones sunt relativæ, includunt oppositionem, nam perfectio paternitatis consistit in hoc quod subsistat in ordine ad Filium, et e contrario in filiatione, quod subsistat in ordine ad Patrem : sed oppositio in divinis causat distinctionem et multiplicationem, ergo. Tertio denique quia distinctio rationis inter relationem et essentiam, quatenus talis est, infert distinctionem realem inter relationes ipsas, quia relatio et essentia distinguuntur ratione tanquam incommunicabile et communicabile : sed eodem modo distinguuntur ratione inter se distinctio essentiæ et perfectio relationis : ergo eodem modo infertur distinctio realis inter perfectiones relativas, quatenus tales sunt.

20. *Objectio ex Patribus.* — *Responsio.* — Hic vero nobis objicitur, quia Patres ita locuti non sunt, sed potius semper dicunt, divinas personas esse unum summum bonum, et ideo unam bonitatem et perfectionem habere : si autem essent tres perfectiones relativæ, eadem ratione concedendum esset sine ullo addito, ac simpliciter, divinas personas habere tres perfectiones reales et realiter distinctas. Hoc autem videtur absurdum. Respondetur, quamvis Patres hoc expresse non dicerent, satis esset, quod non contradicerent, cum ex eorum dictis necessaria consecutione hoc inferatur, ut rationes factæ ostendunt. Deinde nego in Patribus hoc non inveniri. Nam Damascenus, libro primo, de Fide, cap. 11, diserte dicit : *Patrem et Filium distingui perfectionibus personalibus.* In quo unico verbo mihi videntur contineri tres assertiones positæ : nam secundum Damascenum dantur perfectiones personales, in quibus distinguuntur personæ, ergo illæ relativæ sunt et per relationes, ut relationes sunt, conferuntur. Tandem quod spectat ad modum loquendi de triplici perfectione, vel simpliciter, vel cum illo addito *relativa,* seu *personali,* dicendum est, quod de veritate dixi. Nam cum est sermo de divina perfectione simpliciter et absolute, intelligitur de essentiali et summa in genere entis, et ideo dicitur esse simpliciter una, quia perfectio essentialis non multiplicatur. Et eodem modo loquitur divus Thomas de *dignitate,* nam absolute di-

cenda est una. Tres autem perfectiones sunt veluti secundum quid, si præcise sumantur, et ideo recte, convenienterque additur, quod sint relativæ. Fundamenta contrariæ sententiæ postulant nonnullas difficultates, quas in sequenti capite expediemus.

CAPUT X.

SATISFIT FUNDAMENTIS ALIARUM OPINIONUM.

1. Ex tribus primis opinionibus, quas præcedenti capite retulimus, secunda et tertia partim nituntur fundamentis primæ, partim addunt aliquid proprium et speciale, et quoad hanc posteriorem partem illis satisfactum est, vel ipsasmet sententias referendo, vel nostram probando et nonnullis objectionibus occurrendo. Quare solum superest, ut fundamentis primæ sententiæ satisfaciamus.

2. *Relationem realem dicere perfectionem.* — Primum ergo fundamentum nitebatur illo principio, quod relatio realis, secundum suam propriam rationem, seu secundum *esse ad* non dicit perfectionem, nec bonitatem aliquam transcendentalem. Ad quod dicimus primo, hoc principium falsum esse, loquendo de relationibus realibus intrinsece existentibus in subjectis, seu suppositis, quæ ad alios terminos referuntur. Nam tales relationes, vel subsistunt, vel intrinsece insunt, vel afficiunt subjectum, in quo sunt. Unde falsum est, in relationibus creatis, quæ hujusmodi sunt, ipsum *esse ad* non includere *esse in*, quod veluti transcendens est ad omnia accidentia realia, nec potest præscindi ab ulla differentia, vel modo prædicamenti realis. Unde etiam falsum est, relationem realem et rationis convenire in vero, ac propria *esse ad*, sed solum nomen illis esse commune, cum quadam analogia proportionalitatis et satis metaphorica, ut latius in Metaphysica explicatum est. Dicimus secundo, quod, licet relationes creatæ non dicerent realem perfectionem, id non esset attribuendum relationibus divinis, propter summam excellentiam earum, magnamque analogiam. Et præsertim, quia sunt subsistentes et suo modo terminant, et quasi modificant divinam naturam, ut more nostro loquamur, et quia per se pertinent ad reales, ac divinas processiones, vel ex parte principii, vel ex parte termini talium processionum : in quibus omnibus et in multis aliis superant relationes creatas, unde licet creatæ relationes perfectionem non dicerent, divinæ non essent illis æquiparandæ.

3. *An sit aliqua perfectio in una persona quæ non est in alia.* — Secundum fundamentum commune est omnibus aliis opinionibus, sumiturque ab illo inconvenienti, quia sequi videtur, aliquam perfectionem esse in una persona, quæ non est in alia. Ad quod respondent aliqui utendo distinctione, nam divinæ personæ, vel considerantur, ut distinctæ sunt, vel ut sunt unum. Priori modo non dubitant concedere aliquam perfectionem esse in una persona, quæ non est in alia. Posteriori autem modo negant : quia ratione essentiæ (inquiunt) habet una persona omnem perfectionem alterius. Unde inferunt, propositionem illam: *Aliqua perfectio est in una persona, quæ non est in alia,* simpliciter esse negandam, quia cum sit negativa, simpliciter negare videtur omnem modum habendi singulas personas, quascumque perfectiones aliarum. Hæc vero responsio, licet veram doctrinam contineat, tamen et utitur distinctione non necessaria, quia manifestum est, hic esse sermonem de personis, ut distinctæ sunt et non explicat modum, quo una persona ratione essentiæ habet totam perfectionem alterius.

4. *Distinctio duplicis perfectionis.* Dico ergo duplicem esse perfectionem. Una est, quæ vocatur a theologis simpliciter simplex, quam definivit Anselmus, in Monologio, cap. 5, esse illam, *quæ in quolibet melior est ipsa, quam non ipsa.* Alia vero est perfectio non simpliciter simplex, et in hoc secundo ordine collocandam censeo perfectionem relativam, quatenus talis est. Quod in re sensit etiam Gabriel supra, quamvis in modo loquendi differat, vocat enim perfectionem relationis divinæ perfectionem simpliciter. Ac subinde, ut inconvenientia evitet, distinguit duplicem perfectionem simpliciter. Una est supra definita, quæ formaliter requiritur in omni ente infinito simpliciter. Altera vero, inquit, est, quæ in suo genere est summa, et nullam includit imperfectionem, quamvis non sit formaliter necessaria in ente simpliciter, et summe perfecto, et hujusmodi esse dicit perfectionem relationis. Tamen, quia vocibus utendum est juxta communem usum, ideo priorem solum voco perfectionem simpliciter, et relativam perfectionem sub alio membro constituo. Duplici enim ex capite provenit, quod aliqua perfectio non sit simpliciter simplex eo modo, quo ab Anselmo definita est, et ab scholasticis communiter recipitur. Primo propter imperfectionem, vel limitationem, quam habet adjunctam, et hoc non potest convenire perfectioni

existenti in Deo. Secundo ex oppositione, quam habet cum alia æquali perfectione. Nam hinc fit, ut ambæ relationes inter se oppositæ non possint simul convenire eidem personæ, et consequenter etiam fit, ut neutra sit melior in omni ente, seu persona, quam opposita. Atque ita neutri convenit definitio perfectionis simpliciter supra data. Quod inveniri non potest in perfectione absoluta, quia non includit oppositionem.

5. *Objectio.* — Sed dicunt aliqui, quamvis Paternitas, et Filiatio opponantur respectu personæ, non tamen respectu divinitatis, quia simul possunt identificari cum illa, simulque possunt illam modificare, ut nostro modo loquamur. Et ita respectu divinitatis quælibet earum melior est, quam non ipsa. Et hoc satis (inquiunt) est, ut quælibet earum sit perfectio simpliciter, quia comparari debent ad Deum ut sic, non ad personam.

6. *Responsio.* — In hac vero objectione imprimis, quod ultimo loco asseritur, et falsum est, et sine probatione dictum. Quod probo ex data definitione, quia non respectu unius, vel alterius entis, sed respectu cujuslibet, quatenus est individuum, et singulare ens, debet perfectio simpliciter esse melior : ergo non tantum respectu essentiæ, sed etiam respectu personæ. Accedit, quod secundum illam comparationem, nec relationes considerantur ut oppositæ, nec comparantur ad rem omnino incommunicabilem, sed ad naturam, ut communem : respectu autem rei communis perfectiones non simpliciter possunt non habere inter se repugnantiam. Addo denique perfectionem relationis in rigore, et proprie loquendo etiam respectu divinitatis, non esse meliorem, quia divinitas ipsa affecta, ut si dicam, relatione, non est melior se ipsa præcise spectata sine relatione, quia ipsa per se, et absque relatione, est ens simpliciter infinitum in genere entis. Unde neque secundum rem, neque secundum rationem potest illi aliquid addi, quod tale ens faciat esse melius. Quod confirmatur ex illo Christi verbo : *Quod dedit mihi Pater, majus omnibus est,* dedit enim Pater Filio suam deitatem, et non suam paternitatem, et nihilominus ei dedit id, quo melius nihil excogitari potest, quod in sequenti libro agentes de substantia absoluta latius confirmabimus.

7. *Duplex modus habendi perfectionem.* — *Resolutio dubii.* — Hinc ulterius considerandum est, dupliciter aliquam perfectionem esse in Deo, scilicet, formaliter et eminenter. Priori modo est in Deo omnis perfectio simpliciter. Posteriori omnis alia ut suppono ex 1 p., q. 4. Divinitas ergo, seu hic Deus, præcisis relationibus, non includit formaliter perfectiones earum, includit tamen eminenter, tum quia hoc necessarium est ad infinitatem simpliciter illius entis, tum etiam quia est radix et fundamentum omnium illarum perfectionum. Ex quo fit, ut in qualibet persona sit etiam eminenter omnis perfectio relativa, quamvis formaliter nulla persona habeat nisi illam tantum perfectionem relativam, quam ejus relatio conferre potest. Hinc ergo ad argumentum in forma responderi facile potest. Cum enim infertur, ergo aliqua perfectio est in una persona, quæ non est in alia, distinguendum imprimis est de perfectione. Aut enim est sermo de perfectione simpliciter simplici et sic absolute negatur sequela, quia relatio non affert ex se talem perfectionem. Si vero sermo est de perfectione communiori modo sumpta, subdistinguenda est illa negatio, nam si sit sensus, ergo aliqua perfectio est in una persona, quæ nullo modo est in alia, negatur item sequela, si autem sensus sit, aliquam perfectionem relativam esse formaliter in una persona, quæ non est formaliter in alia, licet sit eminenter ratione essentiæ, sic conceditur illatio. Cum autem ulterius infertur, ergo persona non est simpliciter perfecta, vel non est æque perfecta, ac duæ, vel tres, neque sequelam, quia ut res sit simpliciter perfecta, satis est, quod formaliter contineat omnem perfectionem simpliciter et eminenter omnem aliam. Sic enim deitas ipsa ex solo conceptu essentiali, est simpliciter perfectissimum ens, neque fit perfectius per adjunctam relationem. Quia formalis perfectio non simpliciter, addita ultra continentiam eminentialem, non reddit perfectius, sicut humanitas adjuncta Verbo non reddit illud perfectius. Quia tota perfectio humanitatis in Verbo ipso eminenter continetur.

8. *Relatio divina an ex se habeat infinitatem.* — Circa tertiam rationem aliqui negant, personam divinam ex vi suæ relationis habere aliquam infinitatem. Sed hoc existimo falsum, ut inferius dicam. Dico ergo ex vi relationis habere personam infinitatem, non simpliciter in genere entis, hanc enim habent relationes ab essentia, sed in tali genere, seu quasi specie. Et ideo non sequitur, unam relationem formaliter includere perfectionem alterius. Quod suo modo in attributis divinis considerare licet. Nam intellectus divinus præcise conceptus perfectionem dicit et infinitam in

ratione intellectus, in qua non includit formaliter perfectionem voluntatis, maxime secundum Scotum, qui hæc attributa formaliter distinguit : et quamvis in re ipsa includat illam rationem infinitatis simpliciter, et in genere entis, non tamen ex vi propriæ, ac formalis infinitatis.

9. Circa quartam rationem Clitoveus in Damascenum, lib. 1, cap. 11, videtur concedere, Paternitatem, verbi gratia, secundum propriam perfectionem relativam dicere majorem perfectionem, quam formaliter dicat Filiatio : Et hoc modo intelligit Damascenum ibi et alios Patres Græcos dicentes : *Patrem esse majorem Filio, non natura, sed dignitate personali.* Quod non putat esse contra æqualitatem simpliciter, quia Filius ratione essentiæ habet totam illam perfectionem, ut explicatum est. Hæc vero sententia mihi non probatur, quia nonnihil derogat æqualitati divinarum personarum, et quia, ut supra dicebam, in illo excellentissimo modo communicationis, qui est in Trinitate, non est melius, nec beatius dare, quam accipere. Ac denique, quia juxta illam sententiam vix potest intelligi, cur Paternitas non sit perfectio simpliciter, cum sit melior ipsa, quam quælibet ei incompossibilis.

10. Aliter ergo responderi potest, relationes illas æqualitatem habere ratione essentiæ, quam includunt, secundum proprias autem rationes neque æquales esse, neque inæquales, sed esse diversas, quia suo modo sunt diversarum rationum, et ea, quæ comparantur in ratione æqualis, vel inæqualis, oportet, ut habeant quantitatem ejusdem rationis. Neque illa duo immediate opponuntur respectu omnium, quæ distincta sunt, nam linea et superficies, neque æquales dici possunt, nequæ inæquales. Unde etiam falsum est, diversitatem in quantitate semper facere inæquale : nam si sit diversitas in ipsa ratione formali, potius facit quasi dissimile, vel diversum absolute.

11. Quia vero hæ relationes conveniunt in communi ratione relationis, et sub illa aliquo modo comparari possunt, ideo addo tertio, illas relationes in suis propriis perfectionibus esse æquales, quia tam perfectum terminum et fundamentum (prout ibi esse potest) habet una earum, sicut alia. Unde quidquid sit de speciebus creatis, quæ sunt entia per participationem, in illis relationibus non est necesse, ut formalis diversitas relativa secum afferat inæqualitatem aliquam, nulla enim ratio hujus necessitatis reddi potest, cum illæ relationes non distinguantur secundum majorem, vel minorem participationem alicujus esse, sed tantum secundum oppositionem in qua, ut ostendi, habent æqualitatem. Atque hoc fateri tenentur etiam illi, qui negant illas relationes dicere perfectionem; quia consequenter negant esse inæquales, cum tamen non negent differre quasi specie, stat ergo diversitas specifica sine inæqualitate, ergo eadem ratione existere poterit cum æqualitate, supposita perfectione. Denique ad eamdem difficultatem respondere tenentur, qui dicunt relationes omnes integrare unam perfectionem, quia necesse est, fateantur singulas illarum aliquid conferre ad illam perfectionem : interrogabimus ergo, an aliqua illarum plus conferat, quod non affirmabant, quia jam facerent illas aliquo modo inæquales, ergo æqualiter conferunt, etiamsi diversæ rationis sint : hæc ergo æqualitas non repugnat cum illa diversitate.

CAPUT XI.

UTRUM ATTRIBUTA DIVINA POSITIVA MULTIPLICENTUR IN DIVINIS PERSONIS, AUT DE EIS POSSINT ALIQUO MODO PLURALITER PRÆDICARI.

1. *Attributum in Deo quid sit.* — Attributum Dei ut notavit Durandus in 1, dist. 2, quæst. 3, num. 6 et 7, in quadam lata significatione dici potest, quidquid de Deo prædicatur per modum alicujus proprietatis, seu denominationis, sive absolutum sit, sive respectivum prædicatum, et sive sit transcendens, sive magis particulare, quo modo esse spiratorem, esse attributum Patris, et Filii, et esse unum aut verum erunt etiam attributa Dei. Proprius vero et specialius, ac frequentiori usu attributum dicitur proprietas aliqua absoluta, quæ per modum formæ afficientis Deum de ipso prædicatur. Atque ita excluduntur omnia prædicata relativa ad intra, et sequenter omnia personalia, quia illa omnia relationem involvunt, absolutaque non sunt. Excluduntur item prædicata trunscendentalia, de quibus hactenus diximus, quia non sunt proprie absoluta, sed ab absoluto et respectivo abstrahunt. Nunc excluditur autem scientia, intellectus, aut voluntas : hæc enim absoluta prædicata sunt et non dicunt relationem, nisi secundum dici.

2. Aliqui addunt oportere, ut attributum dicat perfectionem, quam habere melius sit, quam carere illa. Et ita concludunt omnia prædicata, quæ relationem ex tempore ad crea-

turam dicunt, ut Dominus, Creator, Provisor, Prædestinans, Justificator, etc. Et omnia similia, quæ actum Dei liberum supponunt non esse attributa, quia non est melius Deo esse, hæc omnia, quam non esse. Ita sentiunt Gregorius, in 1, dist. 8, quæst. 2, Marsilius, in 1, quæst. 12, art. 3. Non tamen declarant isti auctores, cur necesse sit hæc omnia prædicata Dei excludere a ratione attributi, quia non solum prædicata necessaria, sed etiam contingentia, seu non necessaria propria attributa dicuntur. Et ideo nos talem conditionem omittimus, nam censemus hæc propriissime comprehendi sub attributi nomine, et ita accipitur a nobis in titulo proposito, quia ad explicandum, quod intendimus, magis etiam hæc significatio servit.

3. Addit vero Gabriel 1, dist. 2, quæst 2, art. 1, ad rationem attributi necessarium esse, ut dicat perfectionem, quæ naturali ratione cognosci valeat. Verumtamen nulla ratio cogit, ut nomen, vel rationem attributi his terminis limitemus. Nam de multis prædicatis, quæ Deo attribuuntur sub controversiam cadit, an perfectionem dicant, ut est simplicitas, actus purus et similia, quæ nemo dubitare potest, quin sub nomine attributi a theologis comprehendantur. Item multo magis incertum est, an omnia attributa, quæ de facto theologi Deo attribuunt, possint ratione naturali a theologis investigari, ut esse omnipotentem, esse incomprehensibilem et similia, satis ergo est ad rationem attributi, quod per fidem, vel quacumque alia vera ratione de Deo cognoscatur, et ut proprietas, seu conditio, vel (ut loquitur Averroes) ut dispositio Dei attribuatur.

4. Alii denique addunt, attributum stricte sumptum debere esse perfectionem communem DEO et creaturis, quod significat Henricus, quodlibet 5, quæst. 1, ubi consequenter negat, simplicitatem, immutabilitatem et æternitatem esse proprie attributa. Durandus etiam, n. 7 dictæ quæstionis 3, illam conditionem requirit attributum proprie dictum. Sed non video, quo fundamento hoc asseratur, quia nec ratione probari potest, neque usus hoc habet. Imo quo talia prædicata sunt magis propria DEI, ut Deus est, eo videntur magis proprie attributa divina et illa, quæ sunt communia creaturis, non sunt attributa Dei, nisi secundum analogiam et eminentiam, secundum quam sunt propria Dei, quod declarant Dionysius et alii Patres imitantes illum, cum dicunt, Deum non esse sapientem, sed supersapientem, et sic de cæteris. Attributum ergo in sua generalitate hæc omnia includit. Possumus tamen illud partiri, nam ex attributis (etiam seclusis prædicatis transcendentalibus) quædam sunt analoga, et communia Deo, et creaturis, ut, *sapiens*, *justus*, etc., quædam sunt singularia et propria Dei, ut *æternus* stricte, *immensus*. Rursus attributa divina quædam explicantur per solam negationem, vel solam illam formaliter important, ut *increatum*, *immensum*, etc., et *esse summe simplicem* (juxta sententiam magis receptam). Alia vero sunt positiva, ut esse *sapientem*, *misericordem*, *æternum*, etc. De his ergo attributis positivis nunc loquimur, de negativis dicemus capite sequenti.

5. *Prima assertio.* — Dico ergo primo. Hæc attributa non multiplicantur realiter in Deo. Hanc assertionem censeo esse certam, nam licet inter theologos controverti possit, an prædicatum aliquod sit proprie attributum, prout nunc de illo loquimur, et hinc oriri possit controversia theologica, an tale attributum sub aliqua ratione multiplicetur in divinis personis : tamen si semel constet aliquod prædicatum esse ex his attributis, juxta principia fidei, necessario consequitur, non posse multiplicari. Probatur primo ex illo principio : *Omnia sunt unum, ubi non obviat illationis oppositio*, nulla ergo absoluta perfectio, vel proprietas multiplicatur, quia illa non habet oppositionem cum aliis. Secundo, quia hæc attributa absoluta essentialia sunt, seu de adæquato conceptu essentiali divinæ naturæ, divina autem natura ita est una, ut non multiplicetur in divinis personis, ut ostendemus libro sequenti, ergo similiter omnia hæc attributa non multiplicantur in Deo. Tertio, assertio hæc necessaria est ad sequentem et ex illa amplius confirmabitur.

6. *Æternitas cur non multiplicetur.* — Duæ difficultates hoc loco occurrebant. Prior est de *æternitatis* attributo, quoniam videtur in divinis personis multiplicari, sicut multiplicatur relativa existentia, quia *æternitas* idem est, quod duratio per se necessaria, duratio autem sequitur existentiam, vel est idem cum illa, sicut ergo sunt tres existentiæ, ita et tres durationes. At illæ sunt per se, et ab intrinseco necessariæ, et immutabiles. Ergo sunt æternitates : nec enim in alia specie durationes constitui possunt. Hanc vero difficultatem ex professo tractavi in dicto 1 tom., 3 p., disp. 11, section. 2, ubi ostendi, æternitatem non multiplicari in Deo, quia revera est propriissime attributum et perfectionem absolutam significat, sicut immutabilitas, ad quam consequitur.

Idque non obscure docuit Athanasius in Symbolo dicens: *Non tres æterni, sed unus æternus.* De duratione autem non est eadem ratio, quia duratio non est attributum DEI proprium, sed est prædicatum quasi transcendens. Unde non dicit rationem absolutam, sed abstrahit ab absoluta et respectiva : prædicata autem hujusmodi, prout relativa esse possunt, multiplicantur in divinis personis. Æternitas ergo dicit attributum essentiale, duratio vero potest esse personalis proprietas, et talis duratio ut sic, ac ex proprio et præciso conceptu solum habet, quod sit quædam relativa duratio, est autem una æternitas simul cum aliis durationibus relativis, quia omnes identificantur eidem durationi essentiali, a qua habet summam perfectionem et immutabilitatem, quam æternitas includit.

7. *Intelligere non multiplicatur.* — Alia difficultas circa eamdem assertionem esse potest, quia unum ex his attributis est divinum intelligere, at hoc videtur multiplicari in divinis personis, ergo. Minor probatur, quia in Patre æterno distinguuntur secundum rationem intelligere essentiale et notionale, ergo licet essentiale non multiplicetur, multiplicabitur notionale, quia ea, quæ notionalia sunt, multiplicantur in divinis personis. Ad hanc vero difficultatem facilis est responsio ex dictis in libro primo. Negamus enim intelligere notionale distingui in Patre etiam ratione ab intelligere essentiali, quatenus est actus intelligendi, sed solum distingui in relatione connotata, seu in modo habendi illud non datum ab alia persona, sed a se. Hinc autem inferri non potest, actus intelligendi multiplicari realiter in divinis personis, sed tantum relationem, seu modum habendi talem actum receptum, vel non receptum, ab alia persona. De qua re iterum occurret sermo infra libro sexto tractando de originibus et actibus notionalibus.

8. *Secunda assertio.* — Dico secundo. Hæc attributa substantive sumpta non prædicantur in plurali de divinis personis. Hæc assertio est communis theologorum et certa. Ita enim definitur in Symbolo Athanasii, cum de divinis personis dicitur : *Æternus Pater, æternus Filius, æternus Spiritus, sanctus et tamen non tres æterni, sed unus æternus,* et infra : *Tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens,* et infra : *Tamen non tres Domini, sed unus est Dominus,* et infra : *Quia sicut sigillatim unamquamque personam Deum, ac Dominum confiteri, Christiana veritate compellimur, ita tres Deos aut Dominos dicere, Christiana religione prohibemur.* Sicut ergo est de fide, tres personas non esse tres deos, ita est de fide non esse tres dominos, tres æternos, aut tres omnipotentes substantive. Atque ita etiam rem hanc tanquam in fide certam tradit Augustinus, libro quinto, de Trinitate, capite octavo. Ratio autem est eadem, quia sicut in divinis personis est una Deitas, ita est una Dominatio, una potestas, una æternitas, unde procedit in his omnibus regula supra posita, quod substantiva prædicta non prædicantur in plurali, nisi forma multiplicetur, etiamsi multiplicentur supposita.

9. *Varia distinguuntur attributa.* — Unde constat, assertionem hanc habere locum in omnibus his attributis, etiamsi relationem rationis ad creaturas dicant, et sive illa relatio sit simpliciter necessaria, sive contingens, seu supponens actum liberum, et sive sit æterna, sive ex tempore. Propter quod dixi supra, attributum hoc loco de his omnibus prædicatis divinis proprie dici. Probatur autem id, quod inferius, explicando illud breviter. Nam ex attributis, quædam conveniunt naturæ divinæ secundum se, et nullum dicunt respectum ad creaturam, ut æternitas, de qua jam satis dictum est, et alia attributa negativa, de quibus in sequenti capite dicendum est. Quædam vero attributa concipiuntur a nobis, ut facultates naturæ, ut scientia, voluntas et omnipotentia, quæ in re sunt ipsamet Dei essentia, modo autem nostro intelligendi conveniunt ratione naturæ; et juxta unitatem, vel pluralitatem naturæ habent etiam unitatem, vel pluralitatem, et ideo sicut in tribus personis una est natura, ita una scientia, una voluntas, etc. Sicut e contrario in Christo Domino sunt plures intellectus et voluntates, quia sunt plures naturæ.

10. *Omnia singulariter dici ostenduntur.* — Ex his autem tribus attributis, omnipotentia clare dicit respectum rationis ad creaturam, quia illam quasi pro objecto suo habet, tamen quia respicit creaturam ut factibilem, ideo respectus ille tanquam simpliciter necessarius a nobis concipitur. Scientia autem, et voluntas Dei habent intra ipsum Deum suum objectum primarium, et ut sic, non dicunt respectum ad creaturam, tamen secundario dicunt ad illam respectum. Hic vero respectus est simpliciter necessarius, quatenus attingit creaturam ut possibilem, vel per scientiam simplicis intelligentiæ, vel per amorem simplicis complacentiæ in bonitate possibili creaturæ. Et hæc omnia sub tali ratione habent unitatem in

omnibus divinis personis, quia omnia dicunt absolutas perfectiones, in quibus non habent personæ oppositionem. Quod satis probant illa : *Non tres omnipotentes, sed unus omnipotens*, nam attributum hoc dicit relationem necessariam ad creaturas, eadem vero ratio est de omnibus similibus.

11. Quædam vero ex his attributis involvunt actum liberum harum facultatum, qui etiam dicit respectum rationis ad creaturas, ut per se constat, ille vero actus interdum est mere immanens ut prædestinatio, et tunc relatio, licet non si absolute necessaria, tamen est æterna, quia actus immanens ut sic æternus est, aliquando vero talis actus est transiens, qui in tempore fit, ut creatio, ideo relatio rationis, quæ illum supponit, non solum contingens, sed etiam temporalis est. Utraque nihilominus relatio est una in omnibus personis, et ideo talia prædicata, tantum singulariter de illis prædicantur substantive, et non in plurali. Quod sufficienter probatur ex illis verbis Athanasii : *Non tres Domini, sed unus est Dominus*, nam attributum, *Dominus*, dicit relationem, liberam et temporalem, ergo omnia similia attributa, et a fortiori etiam illa, quæ dicunt similem relationem, licet æternam, habebunt eamdem unitatem. Hoc etiam persuadet axioma illud verissimum : *Opera Trinitatis ad extra sunt indivisa*, ut sunt creare, gubernare, justificare, quia hæc omnia conveniunt personis ratione scientiæ, voluntatis et potentiæ, et ideo eamdem habent in eis unitatem. Ac proinde unus est tantum Creator, unus Provisor, Gubernator et Justificator.

12. *Assertio tertia.* —Nihilominus dico tertio, hæc attributa adjective sumpta recte prædicantur in plurali de divinis personis. Hæc assertio communis est theologorum. Habetque fundamentum in verbis illis Athanasii in suo Symbolo, ubi in plurali vocat divinas personas, *coæternas, et coæquales*. Et eodem modo loquitur Concilium Lateranense in capite *Firmiter*, ubi etiam vocat personas *Consubstantiales, et coomnipotentes*. Respondere autem potest aliquis, has voces dici in plurali propter illam particulam additam, *co*. Nam illa significat mutuam relationem rationis in tali attributo, et ratione illarum relationum possunt prædicari in plurali, sicut personæ divinæ dicuntur similes, quia relatio similitudinis, quæ inter eas rationes est, multiplicatur in illis, et eadem ratione dici possunt non tantum coæquales, sed etiam æquales, quia etiam vox, *æqualis*, relationem dicit. Reliquæ item voces *coæternæ, coomnipotentes*, etc., significant mutuam relationem rationis, æqualitatis, vel similitudinis in tali, vel tali perfectione, et ideo mirum non est, quod prædicentur in plurali, etiamsi perfectio ipsa sit una. At vero si auferatur illud *co*, et dicantur omnipotentes, vel æternæ, jam voces illæ non significant relationem, sed tantum absolutam perfectionem. Et ideo non sequitur, posse dici in plurali. Sed licet hoc recte consideratum sit ut has locutiones non extendamus sine sufficiente additione, vel explicatione, ubi nomina sunt ambigua, nihilominus ubi satis constat esse adjectiva, non est dubium, quin possint pluraliter prædicari : sic enim tres personæ recte dicuntur Divinæ, et Dominantes, ac creantes, et Pater, ac Filius dicuntur spirantes Spiritus sanctus licet sint unus spirator, ut infra dicemus. Hæ namque locutiones receptæ sunt ab omnibus theologis, et communi usu probatæ.

13. Ad explicandam autem rationem hujus assertionis notanda est regula theologorum, ut nomen adjectivum pluraliter prædicetur, satis esse, quod personæ, vel supposita, de quibus prædicantur plura sint. Ita docet divus Thomas, 1, p., q. 36, art. 4, et q. 39, art. 3. Scotus et alii theologi in dist. 12. Ratio divi Thomæ pro hac regula est, quia nomen adjectivum significat formam per modum adjacentis alteri, quando autem una forma est in multis suppositis, licèt forma sit una adjacentiæ, ut ita dicam, sunt plures, et ideo hæc pluralitas sufficit, ut nomen pluraliter dicatur de multis personis. Confirmatur, ac declaratur : Nam in eo casu sunt plures habentes unam talem formam, ergo hoc ipsum potest significari per aliquod nomen a tali forma sumptum. Tale autem est nomen adjectivum, ut ex communi usu, et sensu talis vocis constat, ergo tale nomen pluraliter prædicatur. Unde cum dicimus, tres personas esse tres Dominantes, nihil aliud significamus, quam potestatem dominandi esse in tribus, vel haberi a tribus personis, et cum proportione, quando dicimus, esse tres creantes, solum significamus creationem prodire a tribus personis, et sic de cæteris. Neque in hoc occurrit difficultas alicujus momenti.

CAPUT XII.

AN DIVINA ATTRIBUTA PRIVATIVA MULTIPLICENTUR ALIQUO MODO IN PERSONIS DIVINIS.

1. In his attributis locum habent absolute

loquendo omnes assertiones positæ in præcedenti capite. Nam hæc etiam attributa, absoluta simpliciter sunt, vel per modum privationis, quatenus removent absolutam aliquam imperfectionem, vel per modum essentialis perfectionis, in qua fundantur, quamque per illam negationem, seu remotionem nobis innuunt. Formale igitur significatum talium nominum non multiplicatur in Deo, et ideo substantive sumptum tale nomen, singulariter autem prædicatur, licet adjective possit in plurali prædicari : unde est illud Athanasii : *Non tres increati, nec tres immensi, sed unus increatus, et unus immensus,* et in capite *Firmiter,* dicitur : *Non tres ineffabiles,* etc. Idemque habet Augustinus 5, de Trin., cap. 8, et omnes theologi.

2. *Primum dubium.* — Occurrunt nonnullæ difficultates circa nonnulla ex his attributis explicandæ. De hoc ergo attributo *increatus,* est difficultas, quia videtur convenire personis non solum ratione naturæ, sed etiam ratione suarum proprietatum, ergo licet ratione essentiæ dicantur unus increatus, poterunt etiam dici tres rationes proprietatum. Nam, ut supra dixi, illa omnia prædicata, quæ conveniunt personis ex vi propriarum relationum, sub ea ratione multiplicantur in eisdem etiam substantive, quia multiplicata forma cum supposito, multiplicatur substantivum. Antecedens probatur, quia Filio ratione filiationis repugnat per creationem produci, et similiter Spiritui sancto ex propria ratione repugnat ei produci ex nihilo, increatum autem est illud ens, quod nec creatur, nec creari potest. Declaratur, quia Patri attribuitur ut propria notio, esse ingenitum, quia non solum ratione essentiæ, sed etiam ratione personalitatis habet non posse ab aliquo produci : et Filio multi attribuunt, esse inspirabilem, et Spiritui sancto, esse ingenerabilem propria generatione, ergo eadem ratione conveniet omnibus personis esse increabiles, seu increata entia ex vi propriarum relationum. Cur ergo hoc prædicatum non multiplicabitur in illis ?

3. *Tres personas non esse tria increata.* — Nihilominus absolute dicendum est, tres personas esse unum increatum et non plura, substantive loquendo. Ita loquitur Athanasius, et cum eo confitetur tota Ecclesia, et Patres etiam omnes ita loquuntur expresse negando esse plures increatos. Ratio reddi potest, quia per hanc negationem explicatur in Deo absoluta necessitas essendi a se, et non ab alio, hæc autem necessitas non potest convenire ratione relationum præcise sumptarum, sed ratione essentiæ, quia est suum esse per essentiam, ergo sicut hoc esse per essentiam, unum tantum est in tribus personis (ut supra diximus) ita dicendum est de esse increato. Dices : hæc ipsa necessitas essendi aliter convenit Patri, et aliter Filio : illi, quia ex se habet proprietatem immediate conjunctam essentiæ : huic vero, quia generatio illa non libere, sed necessario est. Respondeo, hanc diversitatem solum esse in modo habendi illam formam, a qua habent, ut necessario sint : nihilominus tamen illa forma una, eadem est in illis, et ideo prædicatum ab illa sumptum non multiplicatur.

4. Quocirca, ut respondeamus difficultati propositæ, advertendum est, quædam esse prædicata essentialia, quæ comparata ad personas, requirunt in earum relationibus quamdam non repugnantiam, ut sic dicam, seu proportionem, ut possint recipere talia attributa per simplicissimam identitatem : non vero possunt illa complete habere ex sola sua ratione relativa, sed formaliter habere debent ab essentia : et talia prædicata nullo modo possunt multiplicari. Exempla statim afferemus in aliis attributis, ita vero intelligendum est in hoc de quo agimus. Verum est enim, filiationem divinam non posse fieri per creationem, et hoc repugnare rationi ejus : tamen hoc ex eo est, quia talis persona non potest produci nisi de substantia Patris, quæ substantia per se primo increabilis est, et ita propria ratio, ob quam hoc attributum simpliciter convenit Filio vel filiationi, est ipsa substantia, ex qua producitur, et existit, idemque est de Spiritu sancto. Et ita patet responsio ad difficultatem, nam relationes ex propriis habent proportionem quamdam, ut sint absque creatione, tamen completam, et positivam repugnantiam cum creatione habent ratione essentiæ, et quia hoc significatur nomine *increati,* ideo non multiplicatur in ipsis. Neque est simile de notione ingeniti, et aliis negationibus propositis, quia per illas solum negatur aliqua relatio originis, et hæc negatio potest personæ complete convenire ratione relationis. Increatum vero negat omnem essentialem dependentiam, quæ negatio non convenit complete, nisi ratione essentiæ.

5. *Secundum dubium de infinitate.* — Circa infinitatem, cum certum sit, infinitatem essentiæ esse unam in personis, dubitari adhuc potest, an per proprias relationes habeant personæ tres infinitates. Et quidem, qui negant

personas habere aliquam perfectionem ex propriis relationibus, consequenter negant, habere aliquam infinitatem. Quod si inquiras, an Pater, verbi gratia, qua Pater est, sit finitus, vel infinitus, utrumque negant, quia hæc non immediate opponuntur, nisi respectu subjecti proportionati, id est, quanti, nam illæ sunt passiones quantitatis. In Patre vero, ut Pater est, nec est quantitas molis, nec perfectionis, et ideo nec est finitas, nec infinitas. Atque hæc fuit Scoti opinio.

6. *Duæ opiniones rejiciuntur.* — Hæc sententia consequenter loquitur, sed fundamentum ejus nobis supra non placuit. Et quamvis loquendo de infinito privative illa responsio procedat, tamen negative saltem sequitur, personam divinam non habere infinitatem, atque ita esse finitam negative, vel potius plus, quam finitam, quod quidem mihi non minus inconveniens videtur. Magis vero displicet aliorum sententia, quia admittant relationem divinam secundum propriam rationem dicere perfectionem, nihilominus negant, secundum illam habere infinitatem aliquam etiam tali genere. Quia infinitas relationis sumenda est ex termino, terminus autem non habet infinitatem, nisi ratione essentiæ. At profecto in hac ratione petitur principium, nam terminus hujus relationis est ad correlativum, de quo etiam inquirimus, an habeat aliquam infinitatem præter infinitatem essentiæ.

7. *Vera resolutio.*—Dico igitur, infinitatem aliam esse simpliciter in genere entis, et hanc esse unam tantum in tribus personis et singulis convenire, ut ex dictis satis patet, aliam vero esse secundum quid, seu in proprio aliquo genere, quomodo distinguunt theologi in attributis divinis plures infinitates ratione distinctas, ut est infinitas scientiæ, potentiæ, etc. Et hoc modo dicimus, esse in tribus personis tres infinitates relativas realiter distinctas. Nam quæ est distinctio rationis inter attributa, est realis inter relationes quoad propria: ut supra etiam dictum est. Probatur assertio, quia relationes illæ habent proprias perfectiones, ergo finitas, vel infinitas secundum proprios conceptus: nam respectu rei quantæ illa duo immediate opponuntur: absurdum est autem dicere, illas perfectiones esse finitas, ergo habent infinitates in propriis generibus et declarari potest hæc infinitas ex processionibus ipsis: nam verbum divinum procedit ut adæquatus terminus intellectionis paternæ, quæ intellectio infinita est, ergo et verbum formaliter in ratione verbi habet infinitatem, ergo et in ratione Filii, nam hæ duæ rationes in ipso una sunt, ut infra dicam, ergo et Pater habet similem infinitatem ratione Patris. Et eadem ratio ad Spiritum sanctum applicari potest.

8. *Objectio.* — *Responsio.* — Dices, ergo eodem modo distinguere possemus in præcedenti attributo. Cur enim potius infinitas distingui potest in absolutam et essentialem et relativam, seu personalem, quam esse increatum? Respondeo, esse dissimilem rationem, nam infinitas, ut dixi, sequitur quantitatem, quæ in re spirituali idem est, quod perfectio: Perfectio autem, ut supra etiam dixi, transcendens est, et ideo infinitas similem transcendentiam habet, ratione cujus abstrahi potest ab absoluto et respectivo, quamvis in solo absoluto sit infinitas simpliciter, in relativo vero solum sit secundum quid, seu in tali genere. At vero esse increatum convenit supposito ratione suæ naturæ, atque adeo ratione sui esse simpliciter. Sicut e contrario in creaturis esse generabilem, vel creabilem unicuique rei convenit ratione naturæ, non ratione personalitatis, vel suppositalitatis, sed hæc sequitur conditionem naturæ, quatenus cum illa congenerari, vel concreari potest. Quia ergo in divinis personis tantum est una natura, in qua non habet locum distinctio absoluti et respectivi, ideo nec illi attributo accommodatur talis distinctio.

9. *Immensitas non multiplicatur.* — *Idem esse de immutabilitate.* —Et juxta hæc censendum est de immensitate, illa enim tantum est una in divinis personis, et ideo hoc attributum, *Immensus*, substantive sumptum non dicitur pluraliter de divinis personis. Quia immensitas requirit infinitatem simpliciter, et ita convenit Deo ratione naturæ et relationibus, quatenus essentiam includunt. Unde, si ex propriis rationibus præcise considerentur, intelligi possunt ex se afferre præsentialitatem aliquam quasi localem, tamen excellentiam immensitatis ex se non habent, sed ut essentiam includunt. Idemque judicium est de *immutabilitate*, quæ multa comprehendit. Nam si sit in esse simpliciter, convenit ex necessitate essendi, si in ordine ad locum, convenit ex immensitate, si in actibus intellectus et voluntatis, convenit ex infinita perfectione et actualitate talium facultatum. Si denique in ordine ad quamcumque impressionem, seu receptionem, convenit ex eo, quod Deus est purus actus. Constat igitur manifeste, hoc at-

tributum convenire divinis personis ratione naturæ, et ideo non multiplicari.

10. *Idem de simplicitate.* — Atque eadem ratio est de *simplicitate,* quæ ut convenit naturæ divinæ comparatæ ad attributa essentialia et absoluta, clarum est, convenire illi ratione suæ perfectionis infinitæ simpliciter, si vero consideretur comparando inter se essentiam, et relationem ipsam, convenit maxime ratione essentiæ, quæ propter sui infinitatem, et purissimam actualitatem potest intime includi in ipsis relationibus, sine ulla distinctione actuali in re, ab ipsis, etiamsi illæ inter se realiter distinguantur. Denique idem est de hoc attributo, *incomprehensibile,* et alio, quod ex illo nascitur, *ineffabile.* Nam incomprehensibilitas etiam convenit Deo ratione infinitatis simpliciter et a nobis maxime intelligi ut in ordine ad attributum omnipotentiæ et ad ea omnia, quæ in Deo eminenter continentur, quæ exhauriri non possunt per ullam creatam visionem. Constat autem, hæc omnia convenire Deo ratione essentiæ. Quin potius hoc etiam attributum, *invisibile,* quatenus Deo convenit in ordine ad intellectum creatum sua naturali virtute operantem, convenit Deo ex eo, quod est actus purus, et suum esse per essentiam, ut D. Thomas, 1 part., quæst. 12, ratiocinatur et alibi explicavi. Et ideo hoc etiam attributum singulare est et non multiplicatur, nec substantive moraliter prædicatur.

CAPUT XIII.

QUIBUS VERBIS DISTINCTIO PERSONARUM EXPLICANDA SIT.

1. *Regula generalis.* — In superioribus declarando rem ipsam, multa, quæ ad modum loquendi spectant, exposuimus : nunc autem pauca de modo solum loquendi addenda supersunt, quæ attigit D. Thomas, 1, p., q. 31, art. 1 et 2. Est autem imprimis hæc generalis regula observanda, in hoc mysterio ad declarandum personarum numerum utendum esse vocibus, quæ solam distinctionem significent quoad supposita, cavendas autem esse voces illas, quæ simul cum distinctione personali indicare possunt distinctionem naturæ, ut omnibus suspicio Ariani erroris tollatur. Sicut e contrario, in declaranda unitate earumdem personarum cavendæ sunt voces, quæ confusionem earum inducere possunt, de quibus vocibus unitatis dicemus libro sequenti. Deinde observandum est, voces significantes distinctionem in triplici ordine constitui posse. Quædam sunt verba, aut nomina significantia differentiam rerum : alia sunt relativa, quæ dicuntur diversitatis, ut *alius,* in tertio ordine sunt termini numerales, et circa singula pauca notanda sunt.

2. *Primum dubium de verbo, differendi.*— Circa nomina distinctionis fere hoc solum purum est, et sine suspicione, quo personæ dicuntur distingui realiter, aut esse distinctæ, de quo in principio hujus libri dictum est. Dubitari autem solet de verbo, *differt,* an una persona proprie dicatur differre ab alia. Nam D. Thomas, dicto art. 2, suspectam habet hanc vocem, secutus Hilarium 4, de Trinitate. Quia ea proprie dicuntur differre, quæ distinctam habent formam, personæ autem divinæ non habent formam distinctam. Forma enim illarum propria est divina natura, quæ in eis non distinguitur, ergo illæ personæ non dicuntur proprie inter se differre.

3. *Resolutio.* — At enim licet hoc caute consideratum, et ad majorem securitatem dictum esse videatur, nihilominus illa locutio in multis Patribus invenitur. Nimirum Gregorio Nazianzeno, orat. 35, Justino, in expositione fidei, Anastasio Synaita, in lib. 1, de Fidei Dogmatibus, circa principium, Damasceno, lib. 1, de Fide, cap. 10, et seqq., Richardo de sancto Victore, lib, 4, de Trinitate, cap. 20, lib. 5, cap. 1. Et ideo Magister in 1, distinctione 24, illam locutionem admittit, quem sequitur Alensis, 1. p., q. 44. Unde censeo in rigore, nihil esse periculi in illa locutione. Quia differentia non semper dicit distinctionem in forma essentiali, sed etiam dicere petest distinctionem in forma personali, quæ in divinis personis est proprietas. Conciliando vero dictas sententias dicimus, cautius esse vitare locutionem illam, saltem, quando simpliciter et fine addito personæ dicuntur differre, nam si addatur, *differre proprietatibus, aut relationibus,* jam satis res explicatur, ut D. Thomas etiam sentit, explicans Damascenum, qui ita loquitur, ac fere alii Patres citati.

4. *Secundum dubium de voce diversitatis.* — *De voce divisionis.—De nomine separationis.* — Similis dubitatio est de voce, *diversitatis*, quam D. Thomas, ibi censet vitandam. In quo magis videntur Patres convenire, ut patet ex Hilario supra, et Augustino 7, de Trinitate, cap. ultimo, Fulgentio, lib, 3, ad Trasimundum, cap. 6, Lactantio, lib. 4, divinarum Institutionum, cap. 29. Et ratio est, quia diversitas aliquid amplius, quam distinctio et diffe-

rentia significare videtur, et ideo innuere potest varietatem in forma, seu natura. Atque idem censet D. Thomas de nomine, *Divisionis*, quia indicat partitionem totius, personæ autem divinæ non ita distinguuntur. Si tamen vox illa latius sumatur, prout solum dicit discretionem, admitti potest. Sic enim personas vocat discretas Concilium Lateranense, in capite *Firmiter*, de summa Trinitate, et fide Catholica, et Concilium Toletanum 1 et 2, in confessionibus fidei, et Richardus Victorinus, supra capite 15. Denique de nomine *Separationis* ait etiam D. Thomas esse vitandum, quia licet personæ distinguantur, non separantur. Lactantius vero supra dicit unam personam secerni ab alia. Tamen solam distinctionem significare voluit. De nominibus autem, quæ dissimilitudinem, vel inæqualitatem indicare possunt, generalis regula est, esse cavenda : de illis tamen aliqua in particulari dicemus in fine sequentis libri.

5. *De relativis diversitatis regulæ.* — Circa relativa diversitatis prima regula Patrum est, Masculine unam personam dici posse aliam ab altera, ut Patrem alium a Filio, juxta illud Joannis 14: *Et alium Paracletum dabit vobis.* Altera regula est, in neutro non posse unam personam dici aliud ab altera. Ita Concilium Toletanum supra et Concilium Ephesinum, tom. 2, c. 7, Augustinus 11, de Civitate, c. 11, Damascenus, lib. 3. cap. 35, Sophronius, epistola sæpe citata, ex 6 Synodo, act. 11, Leo papa, sermone secundo Pentecost., Fulgentius, de Fide ad Petrum, cap. 1, et alia de hac re attuli in 3, p., q., 17, art. 2. Ratio vero non est alia, nisi communis usus loquendi, qui habet ut hoc relativum masculine sumptum referat essentiam. Sicut etiam masculine interrogando, quis aliquis sit, de persona interrogari intelligitur, interrogando autem quid, de natura, et specie quæritur. Hoc autem intelligendum est, quando hæ voces absolute, et fine addito prædicantur, nam si aliquid addatur juxta exigentiam additi judicandum erit. Unde si Pater dicatur alius Deus a Filio, falsa est locutio, ut docuit Sixtus papa in epist. 1. et Sophronius supra, et omnes. E contrario vero, si Pater dicatur aliud suppositum a Filio erit vera locutio, quia jam restringitur significatio, et sola personalis distinctio significatur.

6. *De voce, Alter.* — Idem judicium est de hac voce *Alter* vel *Alterum*, nam masculine potest Pater dici absolute alter a Filio, ut loquitur Fulgentius supra, et ad 7 objectionem Arianorum, Hilarius 2, de Trinitate, Athanasius serm. de æterna Substantia Filii Dei. At vero in neutro non potest id proprie dici. Quod notavit Bernardus, ep. 190, ex eadem ratione facta. Et per hæc judicandum est de similibus.

7. *De terminis numeralibus regula.* — Circa terminos numerales, quidam sunt quasi collectivi, ut Trinitas, alii divisim significant, ut duo, vel tres. Hi posteriores nullam habent difficultatem, nam absolute sumpti, et in competenti numero optime dicuntur de Personis. Sic Hilarius, 7. de Trinitate, versus finem, Patrem, et Filium, *duos* simpliciter appellat. Idem Anselmus, in Monologio, c. 40 et 41, solum et observandum, ut masculine, et non in neutro prædicentur, nam (ut in sequentibus dicam) tres personæ sunt unum, licet non sint unus, et ideo sint plures, plura autem proprie dici non possunt. Item oportet advertere, an numerali termino aliquid addatur, nam tunc judicium ferendum est juxta exigentiam additi. Pater enim, et Filius absolute plures sunt. Si vero addatur, plures dii, hæretica est locutio : si plures personæ, vel relationes, Catholica.

8. *De nomine, Trinitatis.*—De terminis autem quasi collectivis nomen *Trini*, vel *Trinitatis* receptissimum est in Ecclesia, ideoque de usu ejus dubitari non potest : de proprio vero significato ejus dubitari non solet. Nam aliqui putant per hanc vocem significari trium unitatem, ex D. Thoma, dicta q. 31, art. 1, in solutionibus argumentorum. Hoc vero impugnari solet, quia Athanasius dicit, oportere credere unitatem in Trinitate, ergo vox, *Trinitas*, non significat ipsam unitatem. Et simile argumentum sumi potest ex verbis Ecclesiæ in præfatione Trinitatis. *Qui cum Filio, et Spiritu sancto unus es Deus, unus es Dominus : non in unius singularitate personæ, sed in unius Trinitate substantiæ.* Nomen ergo *Trinitas* præcise sumptum non significat de formali unitatem, sed potius numerum, et distinctionem personarum : subindicare autem videtur unitatem, saltem ex etymologia vocis. De qua tantum loquitur D. Thomas.

9. *Objectio de voce, Triplex.* — Objicit vero D. Thomas, quia si Deus dicitur Trinus, eadem ratione dici posset triplex, quia etiam per hanc vocem numerum ternarium significare solemus. Respondent autem negando sequelam, quia triplicitas significat multitudinem cum proportione inæqualitatis, quæ inæqualitas in Trinitate non invenitur. Quam doctrinam, seu rationem sumpsit ex Augustino 6, de Trin., c. 6 et 7, et l. 15, c. 3. Obstare autem

videtur illi rationi, quia, *multiplex* solum dicit inæqualitatem in numero, hoc autem modo etiam in Trinitate ternarius est major binario, vel unitate.

10. Quare censeo sensum horum Patrum solum esse, illam vocem *Triplex,* non ita posse prædicari de Deo, sub hac voce *Dei,* sicut prædicatur esse *Trinum.* Quod certe satis constat ex usu, qui in hac materia sufficit. Constat etiam ex aliis Patribus, qui eodem modo negant, Deum esse multiplicem. Ut videre licet in Nazianzeno, orat. 35, Ambrosio 1, de Fide, c. 1 et 2, Bernardo, l. 5, de Consideratione, et eodem modo loquitur Concilium Toletanum XI. Ratio autem esse videtur, quia *Trinum* numerat tantum personas, et de formali significat distinctionem earum, ut dixi, et potius indicat unitatem Deitatis, quam multitudinem. Multiplex vero numerat illud, cui adjungitur juxta formale significatum ejus. Unde si Deus mutiplex diceretur, significaretur, deitatem multiplicari. Bernardus autem, lib. 5, de Consideratione, circa medium, in alio sensu significat, Deum non dici multiplicem, quia est omnino simplex, et non compositus ex multis. Et ob eamdem rationem, nulla persona secundum proprium, et specificum nomen potest dici triplex. At vero secundum communem rationem personæ, vel relationis posset hæc vox in divinis usurpari. Sic enim D. Thomas, q. 10, de Potentia, art. 2, esse in Deo duplicem processionem. Unde etiam dicere possumus esse duplicem personam procedentem, vel triplicem relationem, quia per hæc non significatur, nisi multiplicatio sub illo termino communi, quæ vere in Deo reperitur.

FINIS LIBRI TERTII DE TRINITATE.

INDEX CAPITUM LIBRI QUARTI

DE TRINITATE.

LIBER QUARTUS.

DE VERA UNITATE ET IDENTITATE

TRIUM PERSONARUM, ET OMNIBUS, QUÆ AD ILLAM PERTINENT.

Cum in superioribus ostensum sit, singulas personas esse verum DEUM, constat habere inter se aliquam unitatem. Hic ergo explicandum superest, quænam, et quanta sit, et in qua re, seu in quibus attributis, posita sit, et quia æqualitas, et similitudo ad unitatem spectant, de illis etiam dicemus, ac tandem quibus vocibus apte explicetur hæc unitas, adnotabimus.

CAPUT I.

TRES PERSONAS ESSE UNIUS, ET EJUSDEM ESSENTIÆ AC NATURÆ.

1. *Varii errores.* — Nonnnlli ex hæreticis dixerunt in Trinitate esse plures Deitates, atque ita in re asserebant esse plures Deos. Ita refert de Peratis Theodoretus, libro primo, hæreticarum Fabularum, cap. 19, et de Joanne Grammatico refert Nicephorus, lib. 10, Hist., cap. 4, 6 et 48. Anselmus etiam, libro de Incarnatione Verbi, cap. 1, indicat, hunc errorem suo tempore in Gallia pullulasse. Denique Athanasius, in Dialogo 3, de Trinitate, refert, quosdam Arianos concessisse, Patrem et Filium esse distinctos Deos. Verumtamen illi æquivoce, vel cum analogia utebantur nomine Dei, solumque Patrem concedebant esse supremum Deum. Nos autem supponimus, verum Deum esse tantum unum, quo nihil est frequentius in Scriptura, et omnibus Conciliis et Patribus. Imo, et ratione naturali est evidens. Et probatur in principio primæ partis, et in Metaphysica, et ideo de hoc fundamento quantum ad rem spectat, nihil hic amplius dicendum est.

2. *Prima assertio.*—Ex illo vero deducitur primo, in Patre, Filio et Spiritu sancto esse unam numero Deitatem. Quæ res etiam de fide est: et sub eisdem fere verbis habetur in 6 Synodo, Actio. 11. Et in eodem sensu definitur in capite *Damnamus*, de summa Trinitate et fide Catholica, *Patrem communicare Filio totam substantiam suam*, id est, eamdem naturam et divinitatem, ut ibidem exponitur et probatur ex illo Joan. 10: *Quod dedit mihi Pater, majus omnibus est.* Et ibidem ait Christus: *Ego et Pater unum sumus.* Unde Damasus papa in expositione fidei ad Paulinum: *Si quis* (ait) *non confitetur Patris, Filii et Spiritus sancti unam divinitatem, potestatem et majestatem, anathema sit.* Ratio vero est, quia in divinis multiplicantur personæ: si ergo multiplicarentur deitates, multiplicarentur etiam dii, quod est contra primum fidei fundamentum positum. Sequela patet, quia ad multiplicationem substantivi, nihil amplius requiri potest quam multiplicatio personarum et naturarum: ideo enim Petrus et Paulus et Franciscus sunt tres homines, quia sunt tres personæ, et habent distinctas humanitates.

3. *Secunda assertio.* — Secundo, ex dictis concluditur, tres personas Trinitatis esse unius essentiæ et naturæ. Ita docet D. Thomas, prima parte, quæst. 29, art. 2, et habetur illa formalis locutio in 6 Synodo, Actio. 4 et 11. Ubi tres personæ dicuntur unius substantiæ et operationis. Sic etiam Concilia Toletana 6 et 11: *Confitemur* (aiunt) *Trinitatem unius essentiæ, virtutis, majestatis ac naturæ.* Ita etiam loquitur Augustinus 3, contra Maximinum, cap. 14. Dicet vero aliquis (ut rationem locutionis explicemus). Una divinitas dicitur esse trium personarum: ergo e contrario tres personæ non recte dicuntur unius divinitatis. Respondet D. Thomas, dicto art. 2, ad 4, naturam vel essentiam in abstracto significari, ut formam, et ideo dici posse esse in persona vel personis, quia forma est in illo, quod formaliter constituit: e contrario vero (ait) personas non dici absolute esse naturæ, sed adjecta proprietate

aliqua, per quam significatur, personas convenire ratione talis naturæ. Sicut dicimus Petrum et Paulum esse naturæ rationalis, non vero naturæ, sine alio addito: et sic etiam personæ divinæ non dicuntur essentiæ, sed ejusdem essentiæ vel unius naturæ per quod nihil aliud explicatur, quam personas illas convenire in eadem numero natura: et ita constat ratio illius locutionis. Addit vero ibidem D. Thomas, ad 5, non ita posse dici tres personas esse ex eadem essentia, quia particula *ex* indicat habitudinem efficientis, et ita innuit distinctionem potius quam unitatem. De quo ex professo tractabitur infra libro septimo.

4. Ultimo observare oportet, hæc omnia intelligenda esse de unitate vera et reali et, ut more nostro loquamur, individuali illius naturæ, nam hanc requirit unitas Dei. Ad hanc ergo fidem uno verbo comprehendendam, et ut hæretici cogerentur sine tergiversatione illam confiteri, Patres Concilii Niceni amplexi sunt vocem illam homousion, qua tam Arius quam Sabellius damnantur, quia per illam, et unitas substantiæ et distinctio personarum indicatur, ut declaravit Epiphanius in Anchorato, et Hilarius, libro de Synodis, Ambrosius, lib. 3, de Fide, c. 7. Et ideo Marianus Victor, libris contra Arianos et speciali opusc. de hac voce dicit, *illam fuisse inventam divinitus*. Et eamdem magna veneratione recipiunt alii Patres, Augustinus, Epist. 174 et 178, et Basilius in epistola quadam ad ancillas Dei, Fulgentius, contra Arianos, ad septimam objectionem. Eamdem recipit Isidorus, lib. 7, Etymolog., cap. 2. Ac denique tota Ecclesia Latina loco illius vocis posuit in symbolo vocem *consubstantialis*, quæ eamdem habet vim. Contra illam autem vocem objiciebant Ariani, quod in Scriptura non inveniretur. Respondent autem iidem Patres: Primum, parum hoc referre, cum res ipsa in Scriptura inveniatur, et vox sit utilis et accommodata ad illam declarandam veritatem. Deinde Ambrosius et alii eam ex Scriptura elicere conantur, præsertim ex illis verbis Christi: *Ego et Pater unum sumus*.

5. Objiciebant præterea hæretici, vocis novitatem, sed si ne ullo fundamento, quia ad nova mysteria explicanda, necessariæ sunt novæ voces. Eo vel maxime, quod illa hæresis nova erat: et ideo specialis urgebat necessitas, novum nomen imponendo, quo illa confutaretur, et veritas fidei brevius, et clarius explicaretur. Quod in aliis etiam mysteriis accidisse videmus: sic enim nomen *Transubsantiationis*, et similia inventa sunt. Addit Athanasius, in lib. de decretis Nicenæ Synodi et in lib. de Synodis Arimini et Seleuciæ congregatis, et in epistola de sententia Dionysii Alexandrini illam vocem non fuisse inventam a Concilio Niceno, sed prius fuisse usurpatam a dicto Dionysio Alexandrino in Apologia ad Dionysium Romanum, et receptam ab eodem Dionysio papa in rescripto ad alterum Dionysium, et ab aliis antiquis, quos ibi refert. Imo Theodoretus, lib. 1, Hist., cap. 12 et 13, ait: Eusebium Cæsariensem (alioqui Arianum) eam vocem probasse. Denique Ambrosius, dicto libro 3, de Fide, capite 7, dicit, prius Arianos tanquam inconveniens intulisse, sequi ex doctrina fidei personas esse homousion, quod tunc Concilium Nicenum concessit, et illam vocem arripuit ad confundendos eosdem hæreticos. Quam etiam vocem, (ut hoc obiter dicam), Constantinus Imperator recepit et approbavit, ut aperte refert Marianus Victor, qui tempore Constantii vixit. Unde immerito aliqui contrariam notam Constantino inurunt.

CAPUT II.

TRES PERSONAS DIVINAS ESSE IDEM REALITER IN UNA DEITATE.

1. Tractanda est hoc loco sententia Gilberti Porretani, qui sensit, relationes divinas, seu proprietates personales distingui realiter a divina natura, et consequenter etiam personas. Quamvis diverso modo, nam relationes ponebat condistinctas ab essentia, id est, nec includentes essentiam, nec in illa inclusas a parte rei: personas autem (si consequenter locutus est) non potuit hoc modo distinguere: sed ut includentes essentiam et addentes rem aliam distinctam ab essentia, quia omnis persona intrinsece constat ex natura et personalitate. Dubitant vero aliqui, an potuerit propriam distinctionem realem, quam vocamus rei a re, an tantum modalem, seu formalem. Ego vero non dubito, quin realem posuerit. Nam divus Bernardus, sermone 80, in Cantica, et libro 5, de Consideratione, impugnat Gilbertum, ut ponentem quaternitatem in Deo. Et in actis Concilii Rhemensis, quæ referuntur, Gilbertus, dicitur asseruisse, tres proprietates, quibus personæ distinguuntur, esse tres æternas, et ab invicem, et ab essentia numero distinctas.

2. Atque hinc scholastici tribunt Gilberto, quod posuerit relationes, non intra essentiam, sed quasi affixas et assistentes ipsi. Ita D. Thomas, 1 parte, q. 28, art. 3 et 39, art. 6, et Alensis 1, parte, q. 68, membr. 5, art. 6, § 3, et

Bonaventura in 1, dist. 23, q. 2, et ibi alii scholastici, et Henricus, quodlib. 5, q. 7, quos sequitur Prateolus, verbo *Gilbertus*. Nihilominus non defuerunt moderni, qui ausi fuerint dicere : hos auctores hoc imposuisse Gilberto, quia in historiis non ita refertur. Sed id mihi non est verisimile, tum quia error ille non multo tempore præcessit ante omnes dictos auctores, tum etiam, quia per se est satis consequens ab ea, quæ retulimus, ut statim explicabimus. Fundamentum hujus erroris erat, quia alias essentia generaret, et esset per se primo incarnata : quia si sunt idem persona, et essentia, quidquid prædicatur de una prædicatur de altera. Unde videtur, motum fuisse Gilbertum ex illo principio : *Quæcumque sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se*. In quo principio tota forma syllogistica fundata est : ex illo autem sequitur, quod quando aliqua in re sunt idem, quidquid uni attribuitur, potest attribui alteri, ergo si persona, et essentia sunt idem, sicut persona generat, ita et essentia, et sic de aliis.

3. Nihilominus dicendum est, Personam divinam non constare ex divina essentia, et proprietate realiter ab illa distincta, et consequenter nec personam distingui realiter ab essentia, tanquam includens, et inclusum, neque proprietatem, seu relationem et essentiam distingui, tanquam res omnino condistinctas. Hæc assertio quoad substantiam ejus de fide est, etiamsi sub singulis verbis non sit definita. Tamen in Concilio Rhemensi sub Eugenio 3, damnata fuit sententia Gilberti, et ipse sine pertinacia illam retractavit, et ideo hæreticus non fuit, ut Bernardus supra refert : Ibi autem, (quod notandum est) definitur, personam esse divinam substantiam, et Deum, et Deitatem, et relationem etiam esse Deum. Deinde in Concilio Lateranensi, in dicto capite *Damnamus*, definitur, non esse in Deo quaternitatem, id est, quaternarium numerum rerum : hunc autem necessario ponebat Gilbertus, cum diceret, proprietates esse tres res, inter se, et ab essentia numero distinctas. Pugnat præterea illa sententia cum principio recepto, quod in divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio : quod ex Concilio Florentino, Toletano III, et aliis sumitur.

4. Ratione probatur prior pars ex Bernardo supra, quia ex illa sententia sequitur, Deum non esse simplicem, sed compositum ex rebus realiter distinctis, quod est contra fidem. Sequela specialiter probatur contra illum auctorem, dicebat enim rem illam, quæ distinguitur a tribus relationibus, non esse Deum, sed tantum Deitatem : Unde recte defendere poterat, Deitatem esse simplicem, non tamen Deum, quia Deus constat Deitate, et relatione. Et ideo etiam negabat hanc propositionem, *Deus est Deitas*. In casu nominandi, sed tantum in ablativo, Deus est Deitate, quæ omnia indicant compositionem. Nihilominus aliqui conati sunt vitare compositionem in persona, etiam si constat ex rebus distinctis : quia illæ duæ res non comparantur, ut actus et potentia, quod ad compositionem necessarium esse existimatur.

5. Sed hoc intelligi nullo modo potest. Inquiro enim, an inter illas duas res intercedat vera, et realis unio ? Neque vim facio in eo, quod talis unio sit modus ex natura rei distinctus a rebus unitis, vel non sit, sed abstrahendo ab hac quæstione, inquiro, an sit talis rerum conjunctio, ut ex illa consurgat ? unum realiter et per se ex talibus rebus coalescens. Nam si hæc unio admittitur, negari non potest compositio : quia evidens est, illud unum, quod inde resultat, non esse simplex, cum constet ex rebus realiter distinctis. Qua ratione etiam in unione Verbi cum humanitate intercedit compositio, quia ex illa consurgit unum per se, ex rebus realiter distinctis constans. Et consequenter negari non potest, quin illa duo comparentur, ut actus et potentia, saltem lato modo, quatenus inveniri possunt in termino et terminabili : quod satis est ad compositionem. Si vero negetur vera unio inter illas duas res, sequitur majus absurdum, scilicet Personam divinam non esse vere unum quid, sed aggregatum quoddam plurium rerum, quod imperfectius est, quam si esse unum per se, media compositione. Imo idem sequitur, juxta illam sententiam, de Deo ipso, quia secundum opinionem Gilberti, nec Deitas est Deus, neque etiam relatio per se posset esse Deus, sed aggregatum ex utraque esset Deus, unde, si inter illas duas res non interveniret unio et compositio, Deus esset unum per accidens ex rebus distinctis aggregatum.

6. Secunda ratio, qua utitur et idem Bernardus est, quia si relatio est res distincta ab essentia, non poterit non esse creatura, et consequenter non erit æterna, nec pertinens ad constitutionem divinæ personæ. Sequela probatur, quia talis relatio non est DEUS, quia in sua entitate non includit divinitatem, in quo distinguitur a persona, quod autem non est Deus, nihil aliud esse potest, nisi creatura juxta Augustinum 1, de Trinitate, cap. 6. Quia Deus et creatura immediatam includunt oppo-

sitionem. Responderi autem potest, illam relationem essentialiter non esse Deum, ut argumentum probat : nec tamen esse creaturam, quia non est facta, sed esse personalitatem Dei, seu terminum divinæ naturæ illi naturaliter conjunctum, absque interventu creationis.

7. Sed hoc variis modis impugnari potest. Nam imprimis loquendo de relatione Patris, inquiro, an ita habeat suum proprium esse a se, sicut ipsa divinitas, vel habeat a divinitate? Primum dici non potest, alias essent duæ entitates, et duo esse æque primo a se, et consequenter utrumque esset ipsum esse per essentiam, esset ergo æque perfecta : ergo tam esset divinitas ipsa relatio, sicut essentia : ergo superflua est alia divinitas distincta a tali ratione. Præter quam quod repugnat, divinitatem, multiplicari. Si vero relatio est ab essentia seu ex essentia, cum supponantur esse res ab eadem essentia distincta, non potest non esse ab illa per veram efficientiam ex nihilo : quia talis entitas non produceretur de substantia Deitatis, alias fieret ex illa tanquam ex materia, quia non potest aliter una res ab alia distincta fieri ex illa, et hæc ratio etiam probat, juxta illam sententiam non posse vitari, quin relationes Filii et Spiritus sancti per veram efficientiam producerentur quia non producerentur de substantia divinitatis, sed ut res ab illa condistinctæ, essentque vel quasi inhærentes illi, vel quasi affixæ et quasi extrinsecus advenientes ipsi.

8. Deinde sequitur, illas res esse imperfectissimas. Aut enim sunt accidentia, et hæc esset summa imperfectio : vel substantiæ : et tunc inquiro, an completæ vel incompletæ : si primum necessario includunt aliquam naturam substantialem, quæ non potest esse nisi divinitas : et hoc est contra hypothesim : si secundum, talis entitas est maxime imperfecta. Unde ulterius sequitur, juxta illam sententiam quidquid est in Deo imperfectum esse, et consequenter etiam Deum ipsum esse imperfectum. Sequelæ omnes probantur, quia imprimis proprietas personalis præcise sumpta, et in re ipsa distincta ab omni alia, imperfecta quædam res est, ut probavi. Deinde, essentia in sua simplici entitate non posset non esse imperfecta, quia esset etiam substantia incompleta, juxta illam sententiam. Unde dicebant Gilbertus et sequaces, essentiam Dei ita esse divinitatem, ut non sit Deus, sicut nos dicimus de humanitate Verbo unita, quam proinde fatemur non esse rem completam, etiam in suo ordine. Ex quo ulterius necesse est, ut dicerent illam entitatem essentiæ non esse subsistentem : tum quia negabant esse Deum : tum etiam, quia res subsistens non potest ulterius terminari per rem realiter distinctam. Esset ergo utraque illa entitas imperfecta : ergo ex illis etiam non posset coalescere, nisi ens imperfectum, quia ex imperfectis non consurgit aliquid summe perfectum : et ideo concludit Bernardus non cogitare, nec concipere verum Deum, qui ita de divinis relationibus et personis sentiunt.

9. Tertio potest hæc veritas confirmari, quia si proprietates essent tres distinctæ a natura divina, tres personæ non essent simpliciter et absolute *Unum*, contra illud 1, Joan. 5 : *Et hi tres unum sunt.* Patet sequela, quia nulla res assignari posset, quæ esset Pater, Filius et Spiritus sanctus. Quæ ratio insinuatur in capite *Damnamus*. Possent tamen adversarii respondere, personas etiam in eo casu esse, ut dicantur unum. Sicut si tres personæ assumerent unam humanitatem, essent nihilominus illæ personæ realiter distinctæ a tali natura, et tamen essent unus homo. Sed imprimis hoc ipsum exemplum non est tam certum, sicut est certum tres personas esse unum. Et deinde illud ipsum, si non intervenit major identitas, non est proprie, et simpliciter esse unum, sed tantum secundum quid, esse unum hominem seu habere unam naturam, non vero esse unam rem, quod significatur, cum simpliciter dicuntur personæ esse unum.

CAPUT III.

OCCURRITUR FUNDAMENTO CONTRARII ERRORIS ET CONCILIATUR CUM TRINITATIS MYSTERIO PRINCIPIUM ILLUD.

Quæcumque sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se.

1. De fundamento contrariæ sententiæ, quatenus nititur in diversis prædicationibus, quæ a nobis fiunt de persona et de natura, dicemus melius capite sequenti. Hic solum explicandum est, quomodo principium illud : *Quæcumque sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se,* non repugnet cum prædicta fidei doctrina. Quam difficultatem variis modis solvunt theologi. Durandus et (uti videtur) etiam Scotus, respondent, quæ ita sunt uni tertio eadem, ut ab illo, nec realiter, nec formaliter distinguantur, etiam ita esse inter se : quæ vero ita identificantur uni tertio, ut ab eo ex natura rei modaliter, vel formaliter distinguantur, posse distingui realiter inter se : personas autem divinas com-

parari ad essentiam posteriori modo non priori.

2. Hæc vero responsio si per modalem, vel formalem distinctionem intelligat actualem distinctionem, in re ipsa existentem ante omnem intellectum, falsum subsumit, ut ostendam postea. Et præterea non expedit difficultatem, quia principium illud, si ex creaturis sumendum est, etiam in his, quæ sunt idem realiter cum uno tertio et solum distinguuntur formaliter, vel modaliter concludit, inter se esse idem realiter et ad summum formaliter, vel modaliter, distingui: unde, ut melius percipiatur difficultas, sumatur illud principium, non ut pure affirmativum, sed adjuncta negatione hoc modo: *Quæ ita sunt eadem uni tertio ut ab eo realiter non distinguantur, ita etiam sunt inter se idem, ut inter se realiter non distinguantur.* Quod inductione constabit in omnibus creaturis, ergo dictinctio illa, qua utuntur dicti auctores, non habent ullum fundamentum in ratione naturali, nec in creaturis, ergo nec convenienter declarat illud principium, quatenus ratione naturali notum est, nec satisfacit fundamento, quod illo principio nititur, ut naturale est.

3. Atque eamdem difficultatem patitur alia responsio D. Thomæ, 1 part., q. 28, art. 3, ad 1, dicentis principium illud esse verum, in his, quæ sunt eadem re et ratione, non vero in his, quæ re tantum et ratione distinguantur: quomodo se habent essentia et relatio, nam sunt idem re, non vero ratione: Et (quod mirabilius est) ad hoc affert Aristoteles 3, Phys. et exemplum de actione et passione, quæ sunt idem cum motu et non inter se. Ac si actio et passio inter se realiter distinguerentur, vel hujus rei exemplum posset in creaturis inveniri. Adde quod idem D. Thomas 2, contra Gentes, cap. 9, ex identitate reali attributorum infert identitatem realem eorum inter se, cum tamen ratione ab essentia distinguantur. Nam quod ibi Ferrariensis ait, D. Thomam intelligendum esse de distinctione rationis, non quacumque, sed quæ habeat fundamentum in re, nullius momenti est: tum, quia etiam distinctio rationis attributi ab essentia habet suum fundamentum in re: tum maxime propter rationem factam contra priorem responsionem, quæ hic magis urget.

4. Est ergo tertia responsio ejusdem divi Thomæ, in 1, dist. 33, art. 1. Quæ sunt eadem uni tertio, esse idem inter se, non simpliciter, sed in illo tertio: et ita Patrem, et Filium esse idem in essentia, non vero simpliciter et omni modo. Ita enim respondent Capreolus, in 1, dist. 2, q. 3, art. 1, in fine, Cajetanus, dicta q. 28, art. 1, Ferrariensis, 2, contra Gentes, cap. 13, atque etiam Scotus, in 1, dist. 2, q. 4, ad 1. Hæc vero responsio imprimis videtur petere principium, et omnino evertere illud axioma. Quando enim dicimus: Quæcumque sunt eadem uni tertio, esse eadem inter se, virtualem quamdam illationem facimus, ex identitate cum tertio inferendo identitatem extremorum in se. Ergo non debemus addere in consequente illud, quod sumimus in antecedente, alias nihil inferimus, sed idem repetimus: hoc autem fit, si addamus illa extrema esse idem in tertio. Et præterea, ratio facta semper urget, si addatur illa negatio, videlicet, *hæc duo sunt idem uni tertio, et ab illo non distinguuntur realiter*, nam debet concludi, etiam ipsa extrema ita esse idem uni tertio, ut inter se non distinguantur realiter: quia in hoc sensu invenitur verum illud principium in omnibus rebus creatis.

5. Aliter Capreolus supra respondet, quæ sunt eadem uni tertio adæquate, esse idem inter se, non vero si inadæquate. Quæ responsio invenitur etiam in Ægidio, et Thoma de Argentina, in 1, dist. 33, sed habet eamdem difficultatem. Quia in creaturis nulla talis inadæquata identitas invenitur et ipsummet principium videtur concludere, inveniri non posse.

6. Denique addi potest limitatio illi principio, quæ sunt eadem uni tertio, esse idem inter se, nisi obstet oppositio, id est, nisi illa duo extrema majorem oppositionem habeant inter se, quam cum tertio. Semper tamen manet difficultas, quomodo possint inter se habere oppositionem, quæ distinctionem realem afferat, si alias sunt omnino idem cum uno tertio. Et ideo in hac difficultate præmittenda censeo verba Anselmi, libro de Incarnatione, capite 6, ubi hanc difficultatem attingens, inquit: *Si negat tria dici de uno posse, sicut nos in his tribus personis et uno Deo fatemur, quoniam hoc in aliis rebus non videt, neque in Deo intelligere valet, sustineat paulisper aliquid, quod ejus intellectus penetrari non possit, in Deo esse, nec comparet naturam, quæ super omnia est libera ab omni lege, et loci, et temporis, et compositionis, et credat aliquid in ea esse, quod in rebus aliis esse nequeat.* Idem fere habet Hilarius, lib. 1, de Trinit., in principio, et omnes Patres in hac materia: et D. Thomas, in 1, ubi supra fatetur nullum exemplum posse ad hoc afferri ex creaturis, quod non magis dissimile sit, quam simile.

7. Hoc ergo posito respondeo: Principium

illud. *Quæcumque*, etc., si in tota abstractione et analogia, entis sumatur, abstrahendo ab ente creato et increato, seu finito et infinito, esse falsum, neque directe demonstrari, aut probari posse, sed ad summum inductione posse a nobis ostendi in creaturis. Negamus autem inde recte concludi in tota illa universitate. Quia in rigore sit argumentum ex puris particularibus, et quia in creaturis potest illud oriri ex limitatione earum : et ideo non recte sit illatio ad rem illimitatam. Supposita autem hac veritate et fundamento, accommodari possunt aliquæ responsiones ex dictis, et præsertim illa ultima est consentanea Patribus et Conciliis. Quarta vero de identitate adæquata, et inadæquata est accommodata ad respondendum in forma difficultatibus occurrentibus.

8. Atque hinc patet etiam responsio ad illud, quod in eadem difficultate attingebatur de forma syllogistica, de qua multa hic tractari solent. Sed breviter responderi potest. Dico enim, formam illam integre et formaliter servatam, etiam in hoc mysterio, suam habere vim, materialiter vero, ut sic dicam, reperiri in hoc mysterio quoddam singulare et mirabile, quod in rebus creatis non invenitur. Declaro singula. Nam forma syllogistica, aut consideratur in medio singulari, seu syllogismo expositorio, aut in medio communi. Priori modo vis ejus in hoc posita est, quod medium sumatur tanquam perfecte singulare et incommunicabile. Quod si hoc servatur in hoc mysterio, etiam erit optima illatio. Est autem hoc proprium Trinitatis, ut in illa sit quædam res singularis, et nihilominus realiter communicabilis, et inde fit, ut illa res sola, etiam singulariter designata, non sit sufficiens medium syllogismi expositorii, quia realiter vim habet termini communis. Atque hac ratione hæc illatio et similes. *Hæc divinitas est Pater, et hæc divinitas est Filius, ergo Filius est Pater*, non est bona, non quia forma syllogistica ibi deficiat et non concludat, sed potius, quia non servatur, neque applicatur forma syllogistica, quoad rem ipsam, sed quoad vocem tantum. Et ratio est, quia illud medium, quia licet singulare videatur, tamen realiter est commune, et ita habet vim termini communis : In quo similis argumentatio esset ex puris particularibus.

9. In syllogismo autem, cujus medium est terminus communis, figura argumentandi fundatur in perfecta medii distributione, quam significavit Aristoteles per illa principia, *dici de omni, et dici de nullo*. Et hæc etiam forma vere applicata in hoc mysterio locum habet, observando, eamdem rem singularem propter realem communicabilitatem æquivalere naturæ communi, et ideo ex hac parte addendam esse distributionem, ut forma servetur. Et propterea hæc consecutio : *Essentia non generat, Pater est essentia, ergo Pater non generat :* non valet, quia medium commune est et non est distributum, esset autem bona illatio si diceretur : *Nulla res, quæ est essentia, generat : Pater est res, quæ est essentia : ergo Pater non generat :* tamen sicut consequens est falsum, ita et major pars antecedentis. Et per hæc facile est, judicare de aliis.

CAPUT IV.

SIT-NE INTER PERSONAS ET ESSENTIAM ALIQUA DISTINCTIO IN RE, VEL SUMMA IDENTITAS CUM SOLA DISTINCTIONE RATIONIS.

1. Sicut in præcedenti capite notavi, idem est, quærere de personis, quod de relationibus, seu proprietatibus personalibus, quomodo sint idem cum essentia, vel ab illa distinguantur, nam persona constat ex essentia et proprietate : et ideo si aliquam distinctionem potest habere ab essentia, provenire debet ex distinctione personalitatis ab eadem essentia, ac propterea utrumque simul tractandum est.

2. *Prima opinio.* — Est ergo prima sententia, quæ affirmat, relationem, seu personam et essentiam habere in re ipsa aliquam distinctionem actualem, non quidem tantam, quanta esse solet inter duas res omnino condistinctas, sed qualis esse solet inter rem et modum rei, qui vere sit tantum modus in re ipsa additus rei, cujus est modus. Ita plane sentit Durandus, in 1, dist. 33, q. 1, et d. 24, q. 2 et 3, d. 1, q. 2, in fine. Qui proinde non dubitat, hanc distinctionem vocare realem. Quia sicut omne ens (inquit) est reale, vel rationis, ita omnis distinctio : hæc autem non est distinctio rationis, ut supponit, et ideo realem vocat, ut comprehendit illam, quam in metaphysica vocabimus modalem. Unde fit, ut tantam distinctionem ponat inter Patrem et Divinitatem, quantam nos ponimus inter Petrum et hujus humanitatem. Hæc sententia solet etiam tribui Scoto in 1, dist. 2, q. 4 et 7, et aliis locis, ubi de attributis loquitur, præsertim in 1, dist. 8, q. 4. Ille vero cautius locutus est, nunquam enim vocavit distinctionem realem, sed formalem, vel ex natura rei. Quod exponens dicta q. 7, § *Sed hic restat*, vocat distinctionem virtualem, et negat esse realem actualem :

ac tandem concludit posse vocari rationis. Eodem fere modo loquitur Ocham, in 1, q. 1, Marsilius, quæst. 6, Gabriel, in 1, d. 2, art. 1, et art. 3, dub. 3.

3. *Fundamentum.* — Fundamentum hujus sententiæ est, quia fieri non potest, ut de duobus, quæ in re ipsa non distinguuntur, contradictoria vere prædicentur : sed de Patre et essentia contradictoria, verificantur : nam Pater generat, essentia non generat : ergo necesse est, ut in re ipsa aliquam distinctionem habeant. Major patet, quia alias contradictoriæ ejusdem de eodem essent simul veræ, quod est plane impossibile : Imo nullam meliorem regulam habemus ad ostendendum esse aliquid impossibile, quam deducendo ad implicationem contradictionis. Huic fundamento adduntur alia leviora. Secundum ergo est, quia magis distinguitur Paternitas ab essentia, quam a se ipsa. Tertium, quod Paternitas in re ipsa est extra conceptum essentialem Divinitatis. Denique, quia a parte rei tota ratio Paternitatis consistit in esse ad alterum : ratio vero Divinitatis est omnino absoluta : hæc autem non possunt intelligi, nisi illa duo sint aliquo modo distincta. Propter quod dixit Augustinus, 7, de Trinit., cap. 1, in quacumque re, id, quod relative dicitur, supponere aliud non relativum. Et cap. 4, inde concludit : *Patrem non esse Patrem, qua Deum*, et similiter Anselmus, lib. de Incar., cap. 2, dixit : *Aliud esse, esse Patrem, aliud esse DEUM.*

4. *Secunda opinio.—Refellitur.*— Alia sententia extreme contraria referri solet ex Aureolo in 1, dist. 2, nimirum, relationes nec re, nec ratione distingui ab essentia, quia existimat, omnem distinctionem etiam rationis repugnare simplicitati divinæ, quia simplicius erit id, in quo nec distinctio rationis intelligi possit : Deus autem in supremo gradu simplicitatis constituendus est, ergo. Hic vero auctor, vel æquivoce utitur verbis, et nihil aliud intendit quam id quod in sequenti capite nos tractabimus, videlicet, quod Divinitas includatur in conceptu relationis, vel dicit rem plane repugnantem omni intellectui : quod abunde probant fundamenta prioris sententiæ.

5. *Resolutio.* — Dicendum ergo est Divinas personas, seu relationes non habere in re ipsa actualem aliquam distinctionem a Divinitate, habere tamen fundamentum, ut nos possimus illa duo concipere, ut distincta, et hoc modo distingui ratione. Hanc assertionem contra Durandum, existimo esse certam, nam Scotus et alii forte in re non dissentiunt : ad tollendam autem verborum ambiguitatem et periculum errandi, consultius est ita loqui. Estque hæc sententia communis aliorum theologorum, tradunt illam D. Thomas, 1 part., quæst 28, art. 2, quæst. 39, art. 1, et late quæst. 8, de Potentia, et Bonaventura in 1, dist. 33, art. 2, q. 1, et ibidem Richardus, art. 2, quæst. 1, Gregorius, quæst. 1, art. 2, Ægidius et Argentinus, dist. 34, Henricus, in summa, art. 56, et quodlibet 5, quæst. 6, Capreolus, Cajetanus, Torres, omnes Thomistæ.

6. *Probat ex Conciliis.*—Probatur primo ex doctrina Ecclesiæ : nam in capite *Damnamus*, de summa Trinitate, definit Lateranense Concilium tres personas esse unam essentiam et substantiam, quod non esset verum, si inter eas esset modalis distinctio, ut infra ostendam. Et in fine ita concludit : *Id, quod est Pater, est Filius et Spiritus sanctus, idem omnino.* Quod ultimum verbum plane stare non potest cum distinctione actuali. Præterea Concilium Florentinum, sess. 25, in quadam declaratione fidei Latinorum, ita habet : *Ne ipsam eamdem substantiam re, non autem sola ratione ab hypostasibus et personis differre, credere videamur.* Et hoc sæpe reperitur in sess. 17, 18 et 19, et in illa doctrina, tam Græci quam Latini conveniunt. Concilium etiam Rhemense ait : *Et tres personas esse unam Divinitatem, et unamquamque proprietatem esse Deum.* Quod non esset verum, si a parte rei actualiter distinguerentur proprietates a Divinitate.

7. *Ex Patribus.*—Secundo, argumentor ex Patribus, Athanasius, Dial. 1, contra Anomæos : *Neque Deus*, inquit, *hæc esse dicitur compositionem, sed ex diversis considerationibus.* Clarius et apertius id docet Damascenus, lib. 1, de Fide, cap. 9, 10 et 11, ubi inter alia inquit : *Tres personas secundum omnia idem esse, accepta oppositione relationum :* et infra ait : *Divinitatem esse in personis, vel ut exactius* (inquit) *loquar, Personæ sunt divinitas.* Bernardus etiam, serm. 80, in Cant., et lib. 5, de Consider., dum Gilberti sententiam impugnat ; Durandi etiam opinionem falsam esse convincit. Ex quo nonnulla verba statim referam. Nunc solum notanda sunt, quæ habet, dicto lib. 5, c. 8 : *Personarum proprietates non aliud quam personas, et personas ipsas non aliud quam unam essentiam, unamque substantiam, et naturam divinam fides catholica profitetur.* Denique Dionysius, cap. 2, de divinis Nominibus, hac ratione vocat divinam naturam : *Totius proprietatis identitatem omnia superantem.* Et ibidem ait, *unitatem personarum in essentia esse summam, et su-*

perare omnem conjunctionem corporalem et spiritualem.

8. *Ratio assertionis.*—Rationes pro hac veritate sunt eædem quæ in secundo capite factæ sunt, cum proportione applicatæ. Prima est, quia sequitur ex contraria sententia, personam divinam non esse summe simplicem: consequens est contra fidem: ergo. Sequela patet ex dictis in capite allegato, et statim amplius confirmabitur. Minor autem patet, quia Deum esse summe simplicem definitur, in capite *Firmiter*, de summa Trinitate, et late traditur in 1 part., quæst. 3. Idem autem dicendum est de qualibet persona, quia quælibet illarum est æque perfecta et verus Deus: summa autem simplicitas pertinet ad perfectionem Dei, sive id fit ratione formalis significati, sive ratione fundamenti: quod nunc non refert.

9. *Occurritur evasioni Durandi.* — Respondet Durandus, distinctionem modalem non sufficere ad compositionem: et ideo non minuere simplicitatem. Affertque exemplum, quia tres personæ secundum fidem distinctæ sunt inter se, et non minuunt simplicitatem Dei. Sed hæc non recte dicuntur. Et imprimis, si exemplum illud alicujus momenti est, vel probat non sequi compositionem, etiamsi relatio et essentia realiter distinguantur: quod omnino falsum esse ostensum est: vel certe supponit, personas ipsas inter se non realiter distingui, sed solum modaliter, sicut in creaturis distinguuntur duo modi ejusdem rei, seu concreta constituta per illos: quod tamen dicere contra fidem esset: Non est igitur ad rem exemplum illud, et ratio est, quia, ut supra dixi. Personæ, si inter se comparentur, non uniuntur ad constituendum unum, et ideo non componunt: si vero comparentur ad essentiam in illa habent summam unitatem atque adeo simplicitatem. Si autem personalitas esset distincta in re ipsa ab essentia, jam non esset omnino unum cum illa, et tamen cum ea uniretur ad constituendam personam: ergo talis persona necessario esset composita.

10. Falsum præterea est, distinctionem modalem non sufficere ad compositionem. Tum quia persona creata, juxta communem sententiam est composita ex natura et personalitate, quæ non distinguuntur nisi modaliter. Tum etiam quia distinctio modalis est vera distinctio, imo et realis juxta ipsum Durandum, ergo illi etiam respondet vera compositio, quia compositio nihil aliud est, quam distinctorum unio. Tum denique, quia ex terminis ipsis per se notum videtur, talem personam non esse simplicem, nam plane simplicior esset, si tali multiplicitate careret. Unde eleganter Bernardus, dicto lib. 5, cap. 7 : *Nisi omnia unum in Deo et cum Deo consideres, habebis multiplicem Deum : mihi vero non deest, quid cogitem melius ejusmodi Deo tuo. Quæres quid? Mera simplicitas.* Et ad hoc explicandum tribuit Deo superlativum illud : *Unissimus.* Eadem ratio sumitur ex Anselmo, lib. de Incarnat., cap. 3, Richardo de S. Victore, lib. 1, de Trinitate, c. 7, et ex Damasceno, lib. 1, de Fide, c. 12, dicente : *Deus simplex est et incompositus : quod autem ex multis differentibus coalescit compositum est.* Unde cap. 13, generaliter concludit : *Illa igitur omnia in Divinitate accipienda, sunt identiter, ut sic dicam, et omnino individue.*

11. *Secunda ratio.* — Secunda ratio non minus efficax est, quia supposita illa distinctione, personalitas Dei non erit essentialiter Deus, sed suo modo habebit distinctam entitatem ab essentia Dei : erit ergo quid creatum, ut supra argumentabamur et colligit Bernardus, dicto cap. 7, includens, nihil posse esse in Deo, nisi quod Deus sit. Et declaratur primo, quia talis modus non potest, non esse quid imperfectum, cum non attingat absolutam rationem entis, vel substantiæ. Declaratur secundo, quia etiam oportebit, ut talis modus sit in Patre per veram et realem dimanationem ab essentia : atque adeo per efficientiam, quia ex creaturis constat, ad veram efficientiam sufficere distinctionem modalem et naturalem resultantiam. Unde, si humanitas separaretur a Verbo, ut in persona propria constitueretur, necessaria esset aliqua effectio, vel realis dimanatio, per quam tali naturæ proprius subsistendi modus tribueretur. Constat etiam, in motu locali veram efficientiam intervenire, cum tamen ibi non fiat, nisi modus ex natura rei distinctus a mobili.

13. *Tertia ratio.* — Tertia ratio etiam nec applicanda est, quia juxta Durandi sententiam, non solum Paternitas non esset Divinitas, verum etiam, nec Pater posset dici ipsa divinitas, quamvis possit dici Deus : consequens est falsum, ergo. Sequela patet, quia hac ratione Petrus non est humanitas, licet sit homo, quia suppositum Petri addit humanitati modum ab illa distinctum in re. Ita vero se habet Pater ad Deitatem, juxta illam sententiam. Et ratio generalis est, quia pars non prædicatur de toto, neque id, quod se habet ad modum partis, vel componentis de toto composito. Minor autem patet ex dicto capite *Damnamus,* et ex

Bernardo supra, inferente eodem modo : *Ergo personæ non sunt illa una natura, una essentia, una deitas* : et subjungit : *Catholicus es, hoc non dabis*. Et Isidorus, lib. 1, de summo Bono, cap. 1, et Boetius, de Trinitate, dicunt : *Hoc esse proprium Dei, quod in ipso habens est id, quod habetur*, id est, persona, quæ habet naturam, est ipsa natura.

13. *Quarta ratio.* — Ex his ergo satis, ut existimo probata est illa pars, quæ negat actualem distinctionem in re inter personam et essentiam. Et addi etiam posset inconveniens, quod alias sequitur, scilicet, esse in Deo aliquo modo quaternitatem a parte rei, quia sunt tres modi reales, et una res a parte rei distincta ab ipsis, et tres personæ et una natura, quæ in re non est ipsæ personæ. Hoc autem est, quod damnatur in dicto capite *Damnamus*, vel certe multum ad illud accedit.

14. *Satisfit opinioni secundæ.*—Altera vero pars de distinctione rationis non indiget nova probatione. Nam, ut vidimus, eadem Concilia, iidemque Patres dum negant realem, ponunt rationis distinctionem, vel sub his terminis, vel interdum vocando illam distinctionem secundum considerationem, vel intellectum. Rationes autem sufficiunt, quæ pro prima sententia adductæ sunt, nam res est adeo nota, ut vix possimus aliter de divinis rebus loqui, ut ex sequenti etiam capite magis constabit. Neque hæc distinctio rationis aliquid derogat divinæ simplicitati, quia hæc simplicitas solum consistit in summa identitate rei, cum omnibus rationibus realibus, quæ in illa sunt, seu de illa dicuntur. Quin potius hæc distinctio indicat excellentiam divinæ simplicitatis, quæ indivise omnem perfectionem complectitur : unde provenit, ut sub diversis rationibus, seu conceptibus concipi possit a nobis, qui inadæquate et imperfecte res divinas concipimus. In hoc autem hæc distinctio rationis consistit, quatenus suo modo potest actualiter consisteret : nam fundamentaliter, seu virtualiter posita est in eminentia ipsius rei, quæ unite continet ea, quæ in creaturis divisa sunt, sic autem multa continere, non est diminutio simplicitatis, sed potius illius excellentia et consummata perfectio.

15. *Modus loquendi exponitur.*—Atque hinc intelligi potest (ut quæstiones de modo loquendi tollantur) si semel concedatur, ut re ipsa non esse actualem distinctionem inter relationem et essentiam, neque etiam in re ipsa personalitatem esse proprium modum, quatenus a vera entitate distingui solet : in aliis solum esse differentiam in locutione, sive illa distinctio vocetur rationis, sive formalis, sive virtualis, aut fundamentalis : nam ad hanc distinctionem omnia hæc suo modo concurrunt : et ideo a quolibet illorum denominari potest : Proprie tamen et ad tollendam omnem æquivocationem, dicetur, *rationis ratiocinatæ*. Non videtur autem simpliciter appellanda, *ex natura rei*, nisi cum addito *virtualis*, seu *fundamentalis ex natura rei*, quia vere habet fundamentum in ipsa re ex natura ejus, non tamen completam, aut veram distinctionem.

16. *Primum dubium.* — Inquiri vero hic solet, an fundamentum hoc inveniatur intra Deum solum, vel cum aliqua habitudine ad distinctionem inventam in creaturis. Sed ad hoc breviter dicendum est, in hoc mysterio et materia de qua agimus, intra DEUM ipsum sufficiens fundamentum inveniri, ut nos ratione distinguamus communia a propriis, quia ad hoc sufficit ipsa realis distinctio personarum in suis proprietatibus, cum unitate in natura communi. In quo est aliquod discrimen inter hanc distinctionem relationis et essentiæ, et distinctionem plurium attributorum inter se vel ab essentia : conferendo illas distinctiones inter se. Nam licet utraque sit tantum distinctio rationis : tamen in attributis distinctio rationis frequentius sumitur per habitudinem vel proportionem ad effectus, vel proprietates habentes actualem distinctionem in creaturis. Dico autem *frequenter* et non *semper*, quia inter voluntatem et intellectum divinum, etiam concipimus distinctionem rationis, ex his tantum, quæ intra DEUM invenimus, scilicet, ex reali distinctione personarum per voluntatem et intellectum procedentium.

17. *Secundum dubium.*—Quæri etiam solet, an hæc distinctio rationis fieri possit per intellectum divinum, aut per visionem claram Dei, vel solum per intellectum creatum, abstracte concipientem DEUM. Sed hæc quæstio est generalis de entibus rationis. Viderique possunt dicta in Metaphysica, disp. 7, sect. 1, et disp. ultim., sect. 2. Resolutio unico verbo est. Quamvis Deus cognoscat hanc distinctionem, ut factibilem suo modo ab intellectu creato : proprie tamen non fieri ab ipso Deo, sed ab intellectu inadæquate concipiente res divinas : quia talis distinctio, ut actualis, nihil aliud est, quam denominatio a distinctis et inadæquatis conceptibus ejusdem rei, idemque dicendum est de quocumque intellectu, vidente clare Deum, prout in se est, quia intercedit eadem proportionalis ratio. Et per hæc tandem facile

definiri potest similis quæstio de distinctione attributorum, quam Torres et alii hic fuse tractant: sed non habet novam difficultatem, nec propria est hujus loci, sed quæstionis tertiæ, primæ partis, et videri possunt, quæ in priori tractatu et in Metaphysica dixi, disp. 30, sect. 6.

18. Ad argumenta prioris sententiæ unico verbo respondere possumus; probare solum distinctionem virtualem ex parte rei et rationis ex parte nostra: nam hoc sufficit, ut res illa diversis conceptibus nostris objecta, diversimode definiatur ac prædicetur. Atque hoc etiam satis est ad contradictorias propositiones formandas, ut notarunt Capreolus in 1, d. 2, q. 3, art. 3, Cajetanus et Torres, 1 part., quæst. 28, art. 2, quamvis enim diversis modis id declarent, tamen in re idem dicunt. Nam si divina essentia et relationes, prout in seipsis sunt, spectentur, nulla est ibi contradictio, sed est unitas quædam, scilicet essentiæ, cum distinctione quadam videlicet personarum: quæ duo inter se non involvunt repugnantiam, ut in superioribus declaratum est.

19. Unde etiam est ibi una res vere absoluta et vere relativa, sine distinctione inter se, quia, ut sic, non involvunt impositionem nec repugnantiam. Quia non est de ratione rei absolutæ, ut secundum nullam rationem possit habere respectum: sed solum, ut quatenus absoluta est, illum non dicat. Et idem est e contrario, comparando relationem ad absolutum. Quia vero nos loquimur et formamus enunciationes de rebus prout a nobis conceptis: adeo, quando præcise concipimus absolutum, de illo affirmamus proprietates rei absolutæ, et negamus quod est proprium relatum, et e converso loquimur de relatione ipsa. Et hæc est ratio, ob quam ex illis locutionibus et contradictionibus non possit major distinctio concludi, quam rationis ratiocinatæ. Quod etiam in divinis attributis videre licet, inter quæ Durandus ipse actualem distinctionem in re ipsa non admittit: et tamen verum est dicere, Patrem generare Filium per intellectum et non per voluntatem, imo etiam in creaturis, ut existimo, hoc aliquando invenitur. Et ad hoc deservire potest exemplum de actione et passione, quo D. Thomas aliquando usus est, ut supra retuli.

CAPUT V.

UTRUM DIVINÆ PERSONÆ, SEU PROPRIETATES EARUM, SINT DE ESSENTIA DIVINITATIS.

1. *Prima sententia.* — In hac quæstione, prima sententia est, personalitates seu relationes non solum esse divinitatem ipsam, sed etiam esse de essentia, et quidditate divinitatem esse de essentiali conceptu relationum. Hanc sequuntur nonnulli expositores moderni divi Thomæ, citantque eumdem Thomam, 1 part., quæst. 27, art. 2, ad 3, eo quod ibi afferat: *In perfectione divini esse omnia includi.* Et similiter afferunt alia testimonia Patrum: sed illi loquuntur de identitate summa inter relationem et essentiam: non tamen formaliter attingunt punctum quod tractamus. Ex illo vero principio fundari potest hæc sententia, quia non videtur posse intelligi, ut ea, quæ in re sunt omnino idem, non sint etiam essentialiter idem: ergo necessario unum esse debet de essentia alterius et e converso. Et confirmatur, nam hac ratione dicimus, attributa omnia esse de essentia divinitatis, et divinitatem esse de essentia ipsorum, quæ tantam habent identitatem, ut in una ratione formali includantur, si, prout in se est, spectetur. Confirmatur secundo, nam hæc propositio, *DEUS est Pater,* est propositio per se, quia in DEO, nihil est per accidens, ergo prædicatum est de essentia subjecti. Tandem quia paternitas est de essentia Patris, ergo est essentia Dei: quia Pater non habet aliam essentiam, nisi Dei.

2. *Vera sententia.* — Contraria sententia mihi semper placuit, juxta quam assero, relationes, seu personalitates, vel personas divinas non esse de essentia Divinitatis, nec Dei, ut Deus est. Ex scholasticis hoc satis aperte sentit D. Thomas, 1. part., quæst. 33, art, ad 1, cum dixit: *In Trinitate propria non esse de conceptu communium.* Idem docuit Henricus, quodlib. 5, q. 6, et bene Ægidius, in 1. distin. 34, art. 2, et idem Argentinus et Torres, q. 28, art. 2, disput. 3, et q. 39, et idem sentit Ferrariensis, 2, contra Gentes, cap. 9. In quo sunt illa verba notanda : *Paternitas non esse de conceptu divinitatis, etiam si, prout in se est, concipiatur.*

3. *Probatur ex Patribus.* — Inter Patres invenio fere eadem quæstionem disputatam in Beotio, in quodam libello de Trinitate, sub his terminis. *An Trinitas dicatur substantialiter de Deo*, et plane sumit, *substantialiter,* pro, *essentialiter.* Nam si vocem illam sumeret, prout distinguitur contra *accidentaliter,* neque esset locus quæstioni, neque ipse quæstionem illam resolveret negative; (Respondet enim, non prædicari substantialiter) nam certissimum est, Trinitatem non dici accidentaliter de Deo, sentit ergo, Trinitatem, ut sic, non esse de es-

sentia Dei : nam quod est de essentia, essentialiter prædicatur. Eodem modo sumitur hæc sententia ex Augustino 5, de Trinitate, cap. 6 et sequentibus, ubi docet : *Relationes non prædicari de Deo secundum substantiam, neque etiam secundum accidens, sed ut ad aliquid,* quod etiam dixit Boetius. Confirmatur ex eodem Augustino 7, de Trinitate, cap. 2 et 4, dicente : *Aliud esse in Patre, esse Patrem, vel esse Deum, seu esse simpliciter.* Adjungo præterea, aliis locis (scilicet 5, de Trinit., cap. 8 et sequentibus, lib, 6, cap. 6 et 7, lib. 11, cap. 10, et lib. 15, cap. 5 et 6) dicere eumdem Augustinum : *In Deo non esse aliud esse, quam sapientem, vel magnum esse,* cum tamen hæc etiam distinguantur ratione : licet sint idem in re. Omnibus ergo Augustini locis inter se collatis, licet colligere hanc differentiam inter absoluta attributa et relationes, quod in ipso esse simpliciter, quod est de essentia Dei includitur Sapientia, Magnitudo, et omnis similis perfectio, non tamen includitur Paternitas. Eodemque modo sumi potest eadem assertio ex Anselmo, lib. de Spiritu sancto, in principio, ubi de essentia, et Paternitate eodem modo, quo Augustinus loquitur.

4. Denique illam insinuare mihi videntur Concilia, et Patres, quoties distinguunt in Deo communia a propriis, et communia vocant essentialia : propria vero non ita, sed personalia. Et eodem modo distinguunt absoluta a relativis. At vero si relationes essent de essentia Deitatis, essent æque essentialia, ac ipsa absoluta. Favent etiam Concilium Lateranense, in capite *Firmiter,* et capite *Damnamus,* Florentinum et alia, dum dicunt : *Patrem commnnicasse Filio totam essentiam, non vero relationem* : nam hoc esse verum non posset, si ipsa relatio esset de essentia Deitatis.

5. *Ratio prima.* — Relationes ad hanc sententiam confirmandam necessariæ, et evidentes, mihi videntur, supposito mysterio, in quo secundum se spectato fundata hæc veritas, et non tantum in nostro modo concipiendi. Probatur ergo primo, quia quidquid est de essentia singularum personarum : sed tres relationes non sunt de essentia singularum personarum : ergo nec sunt de essentia Dei. Consequentia legitima est in secunda figura. Minor constat, quia nulla persona est Trinitas. Major vero patet, quia singulæ personæ sunt verus Deus : ergo quidquid essentialiter convenit Deo, convenit singulis personis. Atque hanc rationem fere sub eisdem terminis, habet Boetius supra, et ex illa colligit, nihil eorum, quæ ita dicuntur de personis, ut de omnibus dici non possint, dici substantialiter de Deo. Ita etiam respondent omnes Patres Arianis, qui contrario argumento nitebantur probare, substantiam Patris esse diversam a substantia Filii : quia Pater est ingenitus : Unde argumentabantur : *Vel ingenitum dicitur substantialiter de Patre, vel non : si non, ergo accidentaliter, quod dici non potest : si vero dicitur substantialiter, ergo alia est substantia Patris a substantia Filii.* Patres autem, sentientes hanc ultimam illationem esse bonam, respondent, negando, dici substantialiter : atque etiam negant dici accidentaliter, sed relative : ergo prædicata propria personarum non sunt essentialia, ut recte intulit Boetius.

6. *Secunda ratio.* — Secundam rationem adducit Boetius supra his fere verbis : *Personæ divisæ sunt : Essentia autem indivisa : ergo necesse est, vocabulum ex personis originem ducens ad substantiam non pertinere : hujusmodi autem est nomen Trinitatis et quodlibet aliud relationem significans : ergo Trinitas, vel relatio non est de substantia, id est, de essentia DEI.* Cujus rationis efficacia in hoc consistit, quod divina essentia tota ita est una et simplex, ut in ratione essentiæ nullam distinctionem admittat, quod manifeste colligitur ex unitate perfecta personarum in essentia, idque supponunt omnia Concilia, ubicumque hanc unitatem explicant. Relationes autem intrinsece postulant distinctionem : Ergo impossibile est, ut relationes, quatenus relationes sunt, constituant essentiam, quatenus essentia est, ergo non sunt de essentia divinitatis, nam si de illius essent essentia, suo modo complerent illam in ratione essentiæ, seu talis naturæ.

7. *Rationes aliæ.* — Ad hanc rationem reducuntur aliæ, quæ fieri possunt. Ut, verbi gratia, quod essentia tota est communis : ergo tota est absoluta : ergo non includit essentialiter relationes. Item, quod Pater communicat Filio per generationem totam substantiam, et essentiam suam, ut definitur in capite *Damnamus* et non communicat Paternitatem : ergo Paternitas non intrat rationem essentiæ. Rursus e converso, Pater prius origine, quam generet Filium, est complete et essentialiter Deus, ergo per generationem Filii non producitur aliquid quod sit essentiale Deo : producitur autem persona Filii et nostro modo concipiendi comproducitur ejus relatio, ergo illa non est essentia DEO. Idemque argumentum fieri potest de persona Spiritus sancti.

Omnia vero hæc argumenta (si recte spectentur) in uno illo continentur, quod nulla persona per se sumpta esset simpliciter Deus, si collectio relationum esset de essentia Dei, quod si collectio non est, neque aliqua relatio in particulari esse potest, quia eadem omnino est ratio, ut per se constat.

8. *Præcluditur evasio.* — Respondent vero aliqui, quod licet omnes relationes sint de essentia divinitatis, nihilominus unaquæque persona est DEUS : qui ad hoc sufficit, ut in se habeat illam naturam, quæ identificat sibi omnes has relationes. Verumtamen, aut hæc responsio confundit identitatem realem cum inclusione essentiali, aut manifestam involvit repugnantiam. Quia si relationes secundum rationes proprias pertinent ad essentialem constitutionem divinitatis, non potest intelligi divinitas integra et completa esse in aliquo, ita ut identificetur cum illo, nisi etiam relationes omnes eodem modo in illo sint, et cum illo identificentur. Quod patet, manifeste in quocumque attributo divino, verbi gratia, Omnipotentia, nam quia illud est de constitutione essentiali divinitatis, fieri non potest, ut aliqua persona in se habeat veram divinitatem sibi identificatam quin eodem modo habeat omnipotentiam : etsi per impossibile fingeretur habere in se entitatem essentiæ et non omnipotentiam cum eadem identitate, non posse dici, habere totam essentiam divinitatis : ergo idem sequitur, si relationes essentialiter constituunt divinitatem.

9. Deinde declaratur exemplis ex creaturis sumptis. Nam si animal, verbi gratia, in suo conceptu essentiali includeret differentias contrahentes, verbi gratia, *rationales, etc.* Nullo modo dici possest, totam essentiam animalis esse in homine, et sic de aliis speciebus, quamvis in singulis speciebus animal identificetur in re cum propria uniuscujusque differentia. Ergo idem est in præsenti. Nam licet sit diversitas in hoc, quod ratio animalia est communis tantum secundum rationem, essentia vero realiter : nihilominus in eo est rationis paritas, quod essentia intrinsece coalescens ex oppositis rationibus, non potest tota inveniri in singulis inferioribus, vel quasi inferioribus, in quibus rationes illæ oppositæ simul esse non possunt. Aliud etiam exemplum est de personalitate humana : nam si hæc esset de essentia humanitatis, non inveniretur tota essentia hominis, ubi talis personalitas non esset. Unde e contrario, quia in Verbo divino est totum id, quod pertinet ad essentiam hominis absque illa personalitate creata, recte concludunt theologi, hujusmodi personalitatem non pertinere ad constitutionem humanæ essentiæ. Ergo simili modo philosophandum est de divinis personalitatibus, hac observata differentia, quod in humanitate est distinctio ejus a propria personalitate, propter utriusque imperfectionem et limitationem, et realem separabilitatem : in Deo vero eminenti modo est id, quod pertinet ad constitutionem naturæ, et quod spectat ad constitutionem personæ, servatis uniuscujusque propriis rationibus, sine distinctione in re, propter infinitatem et simplicitatem divinæ naturæ.

CAPUT VI.

SATISFIT FUNDAMENTIS CONTRARIÆ SENTENTIÆ ET EORUM OCCASIONE NONNULLA DUBIA EXPEDIUNTUR.

1. Fundamentum contrariæ sententiæ fere solutum jam est. Sumebatur enim ex identitate relationum, ac personarum cum essentia, inferendo ex illa mutuam inclusionem essentialem. Quæ illatio necessaria non est, ut ex creaturis etiam intelligi potest, juxta receptum loquendi, et sentiendi modum. Humanitas enim, ut sic, non distinguitur in re ab hac humanitate, nec species ab individuo et nihilominus differentia individualis non est de essentia humanitatis, seu speciei. Quo exemplo utuntur sancti, maxime Græci ad hoc mysterium explicandum. Dicunt enim illud esse essentiale, quod est commune, quod vero est particulare, non esse essentiale, comparant autem proprietates relativas differentiis individuantibus. Maxime autem hoc potest habere locum in Deo, propter infinitatem divinæ naturæ : sicut ab infinitate habet illa natura, ut sic realiter communis tribus relationibus : Ita etiam habet, quod in illis intime includatur : Quia tamen secundum se est simpliciter infinita, quod formaliter non habet a relationibus : ideo secundum se est perfecta et completa essentia absque formalitate relationum, solumque illas requirit ad particularem modum subsistenti. Ita ergo potest esse identitas in re, sine inclusione essentiali mutua. Neque in hoc est eadem ratio de absolutis attributis et relationibus : nam attributa sunt ibidem adæquate, et convertibiliter cum essentia : relationes inadæquate. Item, attributa dicunt perfectionem formaliter necessariam ad summam perfectio-

nem intensivam entis: non sic autem relationes. Propter quod ego existimo attributa ita comparari ad essentiam, ut et sint de conceptu essentiali ejus, et ipsam etiam essentialiter includant, non esse autem idem de relationibus.

2. *Deus est Pater qualiter prædicatio sit.*—In confirmatione prima illius opinionis petitur dubium. Qualis prædicatio sit hæc. *Deus est Pater.* Quod tractant D. Thomas, 1 part., quæst. 39, art. 5 et 6, et Boetius, et Augustinus, citatis locis. Et quidem imprimis nullus catholicus dubitat, quin vera sit. Deinde certum est, non esse prædicationem accidentalem quoad rem, quæ prædicatur, quia est vera substantia, seu substantialis modus, ut loquitur Cajetanus, 1 part., quæst. 30, art. 4. Quoad modum vero prædicationis, aliqui vocant illam accidentalem, quia est veluti inferioris de superiori. D. Thomas, autem hoc non admittit, *quia in DEO,* inquit, *non est superius et inferius: sed id, quod videtur esse commune, singulare est et ejus communitas est realis: Id autem, quod videtur esse inferius, esse proprietas intrinseca, quamvis inadæquata illius rei communis.* Dicit ergo D. Thomas Propositionem illa esse per se. Quod Cajetanus et Thomistæ, cum addito exponunt, *esse per identicæ* et insinuat D. Thomas dicens *esse per identitatem.* Hæc autem responsio erit absolute vera, si in subjecto non *DEUS* in concreto, sed *Deitas* in abstracto ponatur, scilicet, *Deitas est Pater.* Quia (ut D. Thomas dixit in art. 5), Deitas ex modo significandi non supponit pro persona, et ideo ex vi formalis prædicationis non prædicantur de se, sed solum propter summam identitatem. At vero Deus in concreto per se habet posse supponere pro persona, quia significat Deitatem, ut in habente. Unde, quia Pater habet Deitatem formaliter et ex vi enuntiationis, potest prædicari de Deo. Non tamen prædicatur per se in primo modo ab Aristotele posito, quia prædicatum non est de essentia subjecti: potest autem dici prædicari per se in secundo modo, quia subjectum de essentia prædicati, ut infra ostendam et quia proprietas illa, quam formaliter significat Pater, est per se et necessario conjuncta cum Deitate, ut ex vi fœcunditatis et perfectionis ejus.

3. *Deus est Trinitas qualis.*—De altera vero propositione *DEUS est Trinitas.* Gilbertus, (ut D. Thomas, dicto art. 6, ad primam refert) negabat illam esse veram, quia Deus solum personaliter ei quasi divisim supponit pro personis: nulla autem personarum est Trinitas. Sed certum, ac de fide censeo, illam propositionem esse veram. Tum, quia hæc est vera, *Trinitas est DEUS*: ergo et altera est vera per simplicem conversionem. Tum etiam, quia Deus non tantum est Pater, vel Filius et Spiritus sanctus sigillatim, ac divisim, sed etiam simul et conjunctim. Et oppositum fundamentum nullius momenti est, quia Deus, vel potest ibi supponere pro hoc Deo communiter subsistente, ut infra dicemus, vel collective pro tribus personis, juxta exigentiam prædicari. De qualitate autem illius propositionis idem dicendum est, quod de præcedenti: est enim per se secundo modo propter easdem rationes. Quod significant Cajetanus, dicto art. 4, et Scotus 1, distinct. 23, quæt. 1, quatenus asserunt, in Trinitate nihil de Deo communiter dici, nec de omnibus personis (extra Deitatem) nisi ad modum proprii. Dices, ergo etiam hæc locutio erit vera, *DEUS, in quantum Deus, est Trinitas.* Respondeo, habere posse verum sensum, si dictio illa, *In quantum,* non designet, vel reduplicet immediatam rationem formalem, per quam convenit prædicatum, sed quasi radicelem nostro modo concipiendi: sicut hæc est vera, *homo, in quantum homo, est visibilis.* At si reduplicet rationem formalem, non erit vera, quia Trinitas non est de formali et essentiali conceptu Dei, alioqui quælibet persona esset Trinitas, quia quælibet est verus Deus.

4. *An Paternitas sit essentialis Patri.*—In altera confirmatione petitur aliud dubium, an Paternitas sit de essentia Patris et consequenter, an hæc sit essentialis et per se primo, *Pater est Pater,* vel *Pater est persona divina.* Respondeo ad priorem partem, aliud esse loqui de essentia Patris simpliciter, aliud de quidditate, seu ratione formali ejus, quatenus Pater est. Priori modo, paternitas non est de essentia Patris, tam secundum principia philosophiæ et Metaphysicæ, quam secundum veram theologiam. Essentia enim personæ, vel suppositi substantialis est illa natura, quæ est principium operationum: nam ab illa habet res suum esse simpliciter, personalitas autem non est essentia, sed modus essentiæ. At vero Pater dicit substantiale suppositum et Paternitas non est natura ejus, nec principium operationum, sed modus substantialis ejus: non est ergo essentia ejus. Quod recte confirmat theologicum argumentum factum, quia eadem est essentia trium personarum.

5. *Quomodo esse Patrem dicatur de prima persona.*—Unde de illa propositione, *hæc per-*

sona est Pater, seu *est divina persona*, quidam dicunt esse accidentalem, sicut hæc *Petrus est individuum* : sed hoc non recte dicitur, etiam secundum modum prædicationis, ut ex dictis constat et ex ipso etiam exemplo. Nam loquendo de individuo secundum rem et non secundum rationem, intrinsece convenit Petro et non accidentaliter esse tale individuum. Cajetanus ergo, dicta quæst. 30, art. 4, sentit, illam propositionem esse per se primo et essentialem : Quia licet Paternitas non sit de essentia Patris absolute sumpti, est tamen de essentia Patris, ut Pater est. Quod maxime videtur confirmari : quia Pater dicit totum id, quod est in prima persona : ergo dicit essentiam ejus. Quæ sententia probabilis est. Mihi tamen videtur proprius dici, propositionem illam, *Pater est Pater*, esse identicam, et ideo includere, et essentiale, et non essentiale, seu personale et ex hoc posteriori capite non esse proprie essentialem. Illam vero propositionem, *Pater est persona divina*, simpliciter loquendo magis pertinere ad secundum modum dicendi per se, quam ad primum, ut sentit Scotus, dicta distinct. 23, et dist. etiam 26, § *Tertia opinio*. Quia in eo formaliter prædicatur ratio personæ, et hæc non est de essentia subjecti : Non nego tamen, quin, si formaliter communis ratio personæ ad talem personam comparetur, habeat modum prædicationis essentialis, quæ non sumitur semper ex absoluta essentia rei, sed ex quacumque ratione formali et quidditativa communi, ad sua inferiora formaliter comparata.

CAPUT VII.

SIT-NE DIVINA ESSENTIA DE CONCEPTU ESSENTIALI, ET QUIDDITATIVO SINGULARUM RELATIONUM, AC PROPRIETATUM.

1. *Titulus quæstionis declaratur.*—Quæstio hæc non ita habet locum in personis in concreto conceptis, et significatis, sicut in relationibus, vel proprietatibus in abstracto sumptis. Nam de personis certum est, divinam essentiam in earum conceptu intime et essentialiter includi, quia quælibet persona essentialiter est Deus : et quia in universum, persona est intellectualis naturæ individua substantia, ergo in Deo persona est naturæ intellectualis per essentiam individua substantia : seu incommunicabilis substantia : ergo divina natura est de essentiali conceptu divinæ personæ. Ratio denique universalis est, quia persona dicit substantiam individuam completam, ac proinde intrinsece constantem ex natura, et personalitate : ex natura (inquam) tanquam ex essentia : ex personalitate vero tanquam ex modo essentiæ, quod suo modo et seclusis imperfectionibus, in divinis etiam personis locum habet. Hæ vero rationes non ita procedunt in relationibus, vel proprietatibus in abstracto sumptis, et ideo de illis solis quæstio hic proponitur, quia cum quæstione superioris capitis connexa est.

2. *Prima opinio negans.* — *Fundamentum.* — In ea ergo nonnulli moderni auctores docuerunt, sicut relationes non sunt de conceptu essentiali divinæ naturæ, ita etiam e converso divinam naturam non esse de conceptu essentiali relationum. Asseruntque in suum favorem D. Thomas qui eis favere videtur in quæst. 8, de Potentia, art. 2 et 6, quamvis ait, quod sicut hæc propositio, *Essentia est Paternitas*, non est per se, ita neque hæc, *Paternitas est essentia* : ergo sentit neutram esse de conceptu alterius. Rationes vero quæ pro hac sententia fiunt, omnes fundantur in nostro modo concipiendi et in hoc metaphysico principio, quod quando duo comparantur, ut determinans, et determinabile, seu ut forma contrahens, et contracta, necessario debent ita distingui, ut neutrum includatur in conceptu alterius. Ita enim se habent divina essentia et relationes : nam essentia est determinabilis et quasi contrahibilis, relatio vero est determinans et quasi contrahens : ergo distinguuntur illo modo.

3. *Prima confirmatio Concilii Florentini.* — Confirmatur, ac declaratur primo : nam divina persona constat ex essentia et relatione, ut in Concilio Florentino, sess. 19, et sæpe alias dicitur : ergo resolvitur nostro modo concipiendi in essentiam, et relationem, tanquam in duo mortuo condistincta, ita ut neutrum alterum includat. Nam alias, si semper maneret essentia inclusa in relatione, non esset vera resolutio, etiam secundum conceptum, quia totum id, quod includebat persona, quæ resolvi dicitur, manet inclusum in ipsa relatione. Unde, in quacumque resolutione reali, ita observari videmus, scilicet, ut ea, in quæ sit resolutio, mutuo se excludant, ergo idem esse debet in resolutione conceptuum, quæ sit ad imitationem resolutionis realis. Quod etiam in aliis omnibus conceptibus extra hanc materiam invenitur, ut cum resolvitur individuum in speciem et differentiam individuantem et species in genus et differentiam, etc. Quod si de transcendentibus, afferatur in-

stantia in contrarium, non admittitur ab his auctoribus: ex quibus aliqui propterea putant, non posse dari conceptum communem transcendentalem. Scotus autem e converso, quia illum conceptum admittit, videtur negasse illum includi in modis determinantibus ipsum.

4. *Secunda confirmatio.* — Unde confirmatur secundo, quia si relatio includeret essentiam, non posset constituere personam, quia repugnat constituens includere totum id, quod includit constitutum cum secundum modum intelligendi comparentur, ut totum et pars. Patet etiam eadem sequela. Quia si Paternitas, verbi gratia, constituit, ergo intelligitur, ut adveniens essentiæ: ergo non potest intelligi, ut secum afferens essentiam: nam hæc duo repugnant: ergo e contrario, si intrinsece includit essentiam, neque illi advenit, nec constituit personam. Tandem confirmatur, quia alias hæc propositio esset formalis, *Filiatio est essentia,* cum prædicatum sit essentia subjecti: ergo quidquid proprie dicitur de essentia, dicetur de filiatione. Unde hæ omnes locutiones essent veræ, *Filiatio intelligit, est sapientia,* et similes. Atque adeo, *Filius eodem esset sapientia, quo Filius, seu Verbum,* quod est contra Augustinum 7, de Trinitate, cap. 2.

5. *Tertia confirmatio.*—Nihilominus dicendum censeo, Divinam naturam essentialiter includi in relationibus ipsis, neque posse ab eis præscindi eodem modo, quo relationes ab illa præscinduntur. Ita tenent Henricus, quodlib. 5, quæst. 6, Torres, 1 part., quæst. 28, art. 2, disp. 3, et omnes fere citati, cap. 5, præsertim D. Thomas qui hac ratione dixit in Trinitate. *Communia esse de conceptu propriorum.* Idemque supponit Richardus de Sancto Victore, lib. 1, de Trinitate, cap. 1, et lib. 5, a principio, si attente legatur. Patres etiam Concilii Rhemensis cum docuerunt, ipsas etiam personalitates esse Deum, ut infra videbimus, hoc sensisse, vel supposuisse videntur. Ut autem ratione hoc declaremus, adverto, duobus modis posse intelligi hanc inclusionem essentiæ in relationibus. Uno modo in re ipsa, alio modo loquendo etiam secundum nostros conceptus, seu juxta modum nostrum concipiendi. Utroque ergo modo recte explicato vera est conclusio. Prior tamen sensus est præcipue in tentus, et in eo est maxime attendenda differentia inter relationes comparatas ad essentiam et essentiam comparatam ad relationes.

6. Probatur ergo assertio quoad priorem sensum. Primo, quia divinitas est de essentia Patris, quod nullus dubitat: ergo est de essentia Paternitatis et idem est de cæteris personis. Probatur consequentia, quia in divinis ita comparantur abstractum et concretum, ut nihil essentialiter includat unum, quod non includat aliud. Præsertim quando sermo est de concreto immediato et adæquato ipsi abstracto, ut infra capite decimo, et latius libro septimo. constabit. Et nunc breviter declaratus, quia concretum, in Deo nihil aliud est, quam ipsa forma subsistens, propter summam Dei actualitatem et simplicitatem. Si ergo in præsenti Pater nihil aliud est, quam ipsa Paternitas, ut passim loquitur D. Thomas præsertim, quæst. 28 et 29, primæ partis: ergo Paternitas subsistens essentialiter includit, quidquid includit Pater. Est autem subsistens ex propria ratione relativa, ut supra ostensum est: ergo relatio illa in propria ratione sua necessario includit essentiam.

7. Secunda ratio sit, quia quælibet relatio divina, Paternitas, verbi gratia, est Deus, ergo est essentialiter Deus, ergo includit in suo conceptu essentialem deitatem. Antecedens certum est, tum ex Conciliis supra citatis, tum etiam, quia quidquid est in Deo, est Deus, ut ex commune axioma theologorum omnium, quia hoc necessarium est ad perfectionem Dei. Et probari etiam potest ex dictis supra contra Gilbertum. Secunda item consequentia manifesta est, nam impossibile est, aliquid esse essentialiter tale, nisi in suo conceptu essentiali includat tale prædicatum, seu formam, a qua illud desumitur.

8. Primam autem illationem aliqui negant, dicentes, Relationem esse identice Deum, non tamen essentialiter. Sicut e converso, *Deus est Pater, et Deitas est Paternitas,* et tamen non essentialiter, juxta nostram sententiam, sed identice. Nihilominus in hac appellatione, seu in hoc prædicato, *Deus,* existimo consequentiam esse optimam. Quæ probatur primo, quia quidquid est Deus, est summe perfectum, quod esse, aut concipi potest, sed majoris perfectionis est includere essentialiter deitatem, quam quocumque alio modo : ergo quidquid vere est Deus, est essentialiter Deus. Secundo, quia ipsamet denominatio Dei est denominatio essentialis : nam sumitur a natura essentialiter constituente talem rem. Propter quod existimo, nihil esse in Deo, in quo non intime et essentialiter non includatur divinitas. Neque est simile, quod objiciebatur, quia esse Patrem non est denominatio essentialis, sed personalis: nec Paternitas est talis perfectio, cujus essentialis inclusio necessaria sit ad summam per-

fectionem entis, loquendo, ut loquimur, formaliter de Paternitate et non tantum eminenter, ut supra declaratum est.

9. Atque ex his facile probatur, et declaratur assertio in alio sensu, scilicet, in ordine ad nostrum modum concipiendi. Circa quam partem advertere oportet, duobus modis intelligi posse unum conceptum objectivum includi in alio. Primo, ut distincte, ac formaliter objectum conceptui formali, id est, ut distincte et in se consideratum. Secundo, ut confuse contentum et inclusum in illo objecto, quod distincte cogitatur. Priori modo non est dubium, quin possit cogitari a nobis distincte et expresse Paternitas, non concipiendo distincte essentiam. Quod etiam in conceptu inferioris respectu superioris sæpe contingit, quia nimirum ipsummet inferius non exacte penetratur, nec comprehensive cognoscitur per talem conceptum: non ergo loquimur in hoc sensu in prædicta assertione. Posteriori autem modo dicimus, necessario includi essentiam in divina relatione, etiam prout a nobis concepta. Hoc enim necessario sequitur ex priori puncto. Primo, quia id, quod est essentialiter superius necessario includitur dicto modo in conceptu inferioris, ut animal in conceptu hominis, ens in conceptu cujuscumque differentiæ, vel modi quantumcumque simplicis, sed divina essentia comparatur ad relationes, etiam abstracte conceptas, tanquam essentialis forma communis, non secundum rationem tantum, sed secundum rem, ergo saltem confuse necessario includitur essentia in conceptibus relationum. Secundo, declaratur in hunc modum, quia non potest concipi Paternitas divina, quin in ejus conceptu includatur esse ens reale: vel ergo includitur ibi ens creatum, vel increatum, non enim potest abstrahi, quia non agimus de ente in communi, sed de tali ente ordinis divini et in ipso Deo existente: tale autem ens non potest esse creatum, ut per se constat: ergo in conceptu suo includit, quod sit ens increatum, hoc autem esse non potest sine inclusione essentiæ, ut superiori libro ostensum est: ergo in illo conceptu necessario includitur essentia saltem confuse, ut declaratum est.

CAPUT VIII.

SATISFIT ARGUMENTIS CONTRARIÆ SENTENTIÆ ET DUO DUBIA ILLORUM OCCASIONE INCIDENTIA EXPEDIUNTUR.

1. Argumenta contra nostram sententiam objecta imprimis non procedunt contra eum sensum, quem ad rem ipsam pertinere diximus: quia omnia fundantur in modo nostro concipiendi, ut constabit facile attente illa consideranti. Quatenus vero applicari possunt contra alium sensum de modo concipiendi nostro, non difficile solvuntur. Nam illud principium, in quo fundantur, scilicet, quod omnis conceptus includens alium communem, est resolubilis in duos, qui ad invicem non se includant, est falsum. Estque optimum exemplum in transcendentibus, quæ et dicunt conceptum communem et includuntur in modis, quibus suo modo contrahuntur et licet eorum communitas non sit rei, sed rationis: id nihil obstat, quia non oportet exemplum esse in omnibus simile, neque in hoc mysterio inveniri potest, de illo vero exemplo videri possunt, quæ dixi, disput. 2, Metaphysicæ, per totam, maxime sectione ultima. Argumenta vero, quæ contra hoc fiunt, solum probant, conceptum communem posse præscindi ab inferiori et ipsum etiam inferius dupliciter posse a nobis concipi, scilicet, abstracte et concrete, seu per modum totius, vel partis. Quod nos sæpe facimus in rebus omnino simplicibus, etiamsi in re ipsa nihil includat conceptus unius, quod non includat etiam conceptus alterius, ut patet in his, *Deus in Deitas*, et in his etiam *Ens* et *Entitas*. Et hoc etiam sufficit ad constitutionem divinarum personarum, de qua postea latius.

2. *Qualis sit hæc, Paternitas est essentia.*— Solum propter quoddam testimonium D. Thomæ ibi citatum dubitari potest, an hæc sit vera locutio, *Paternitas est essentia*, et qualis sit. Et quoad priorem partem, D. Thomas supponit, illam locutionem esse veram, saltem identicæ ob summam simplicitatem. Quoad alteram vero partem dicit non esse per se. Et prior quidem pars manifesta est ex dictis, nec difficultatem habet si in legitimo sensu accipiatur. Est enim aliquo modo ambigua illa locutio. Nam significari per illam potest, Paternitatem esse rationem essentialem Dei, et in hoc sensu falsa est, ut ex præcedentibus constat. Proprie vero significat, essentiam esse communem et Paternitati intrinsece, vel identice convenire: Quod verisimum est. Altera pars de qualitate illius propositionis non caret aliqua difficultate, diximus enim divinitatem esse de essentia relationum: id autem, quod est de essentia, prædicatur per se. Dico ergo, si rem ipsam, spectemus, revera ita esse, D. Thomas autem considerasse formam prædica-

tionis. Nam hæc abstracta significare videntur formales rationes præcisas et proprias, et quia ratio formalis unius extremi præcise concepta, non est ratio alterius, ideo dixit D. Thomas illam propositionem non esse per se. Similisque dubitatio tractari solet a Metaphycis de his abstractis, *humanitas est animalitas*, et quæ ibi dicuntur possunt hic applicari. Videatur in Metaphysica nostra, disp. 6, sect. 10.

3. *Esse communicabilem sit-ne de essentia divinitatis* —Ultimo dubitari potest, an saltem sit de essentia divinitatis esse communicabilem tribus personis, atque esse in illis. Et ratio dubitandi est, quia omne prædicatum conveniens divinitati ratione sui et non ratione relationis, est essentiale, sed esse communicabilem tribus personis convenit divinitati ratione sui, ergo est prædicatum illi essentiale. Major patet, tum quia illud est prædicatum absolutum. Tum etiam, quia non est personale, ergo est essentiale non enim datur medium. Tum denique, quia convenit illi ratione suæ infinitatis. quæ essentialis est. In contrarium autem est, quia prædicata essentialia sunt communia singulis personis (hinc enim supra probavimus, prædicatum relativum non esse essentiale) sed esse communicabilem tribus, vel esse in tribus de nulla persona dici potest: ergo non est aliquid essentiale. Et confirmatur, nam, hac ratione, licet homo, ut sic, sit communis multis individuis: nihilominus illa communitas non potest esse essentialis naturæ humanæ, quia in singulis individuis illam non habet, ergo similiter, etc.

4. *Resolutio affirmativa.*—Respondeo breviter, esse communicabilem tribus personis simpliciter loquendo esse prædicatum essentiale divinitatis, ut priora argumenta convincunt. In hoc autem prædicato explicando, cavendum est, ne adjungatur relatio, tanquam intrinsece complens prædicatum: nam tunc jam non esset prædicatum essentiale, sed notionale. Et hujusmodi existimo esse cum dicitur, *actu esse in tribus*. Quia hoc, *esse in*, non est modus realis divinitatis distinctus ab ipsis relationibus: nihil enim aliud est, quam esse terminatam tribus relationibus. Cum vero dicitur communicabilis tribus, nihil aliud explicatur, quam fœcunditas et infinitas ipsius divinitatis, quam essentialis illi est, eamque habet, et ut præcisa a personis, et ut existens in omnibus simul, eamdemque retinet in singulis. Nam licet terminata sit per relationem unius personæ, adhuc manet naturaliter communicabilis aliis personis.

5. Atque hoc satis est, ut tale prædicatum conveniat singulis personis, non enim habet convenire illis, ut constitutus per suas relationes, sed ut habentibus talem naturam: et ideo necesse non est, ut persona dicatur communicabilis: sed habere naturam communicabilem. Neque est simile, quod afferebatur de communitate: quia non est illa proprietas realiter conveniens alicui naturæ, quæ in re ipsa vere ac proprie una sit. Quod si in natura humana individua et singulari consideretur, quod est communicabilis supposito, sic etiam est longe diversa ratio, quia, ut sic, non est natura sua communicabilis multis suppositis, neque etiam est communicabilis per identitatem omnimodam cum ipso supposito. In hoc autem est aliqua similitudo, quod illa natura etiam existens in suo supposito, retinet illam proprietatem, quæ tamen non prædicatur de ipso supposito, ita ut ipsum dicatur communicabile, sed habere naturam tali modo communicabilem.

CAPUT IX.

TRES DIVINAS PERSONAS HABERE EAMDEM PERFECTAM UNITATEM IN OMNIBUS ATTRIBUTIS DIVINIS.

1. Hæc veritas resoluta fere est, in libro præcedenti: nam declarando, quæ prædicata multiplicentur in divinis personis, diximus hæc non multiplicari. Unde sequitur habere in eis illam unitatem, et præsertim propter quamdam difficultatem de omnipotentia, illam proponimus.

2. Dicimus ergo primo. Omnes divinas personas habere omnia et eadem numero attributa, quæ Divinitati seu Deo conveniunt. Hæc assertio est de fide, et ex Scriptura sumitur ex eisdem locis, quibus probatur divinitas personarum. In Conciliis vero expresse traditur in Lateranense, in capite *Firmiter* et capite *Damnamus*, et in Toletanis, 6 et 11, in Confessione fidei, et in Concilio Ephesino, tom. 5, cap. 22, ubi sic habetur: *Quælibet personarum Deus perfectus est, id est, omnibus proprietatibus Deitatis ornata esse noscitur et creditur*. Ex Patribus etiam omnes sæpe citati, maxime Damascenus, lib. 1, de Fide, cap. 8 et sequentibus, Richardus de Sancto Victore, lib. 1, de Trinitate, cap. 11, et lib. 3, cap. 22. Sic etiam dicit Ambrosius, lib. 1, de Fide, cap. 2: *Unitas potestatis excludit numeri quantitatem.* Quod idem proportionaliter dici potest de quolibet attributo. Denique hoc concludi potest ex dictis de unitate Divinitatis, nam una Divinitas

unum habet intellectum, unam voluntatem, et sic de aliis attributis: ergo quæ habent unitatem numericam in Divinitate, eamdem necessario habent in omnibus attributis. Deinde, hic valet locus argumentandi ab unitate in tertio, ad unitatem inter se, ut in divinis argumentatur etiam aliquando D. Thomas, 2, contra Gentes, cap. 9. Quia hæc attributa non habent inter se oppositionem, et ideo adæquate identificantur Divinitati, ac subinde etiam idem sunt cum omni illo, cum quo identificatur Divinitas.

3. Secundo dicendum est, omnia hæc attributa esse de essentia singularum personarum et relationum, licet relationes non sint essentiales illis. Hæc assertio sequitur ex dictis, et cum eadem proportione est intelligenda, nam omnia prædicata, quæ realiter intrinsece, ac necessario dicuntur de divinis personis, aut notionalia sunt aut essentialia. Quod hic annotare volui, ut intelligatur, quam sit falsa sententia eorum qui negant hæc attributa esse de essentia Divinitatis seu Dei, ut Deus est. Nam si sunt de essentia personarum, necessario erunt de essentia Dei, vel fingere necesse est alium ordinem in hujusmodi prædicatis divinis, præter notionalem et essentialem, contra omnes probatos theologos et contra modum loquendi Patrum et Conciliorum, et contra rationem: quia quidquid non est de essentia vel de persona, accidentale est. Sed de hoc latius alibi, et videri possunt quæ dixi in disputatione Metaphysicæ.

4. *Primum dubium de esse improducto.* — Tres vero difficultates occurrunt. Prima est de hoc attributo : *Esse omnino improductum*, quod convenit Deitati, seu huic Deo, ut sic et in illo non conveniunt omnes personæ, imo nulli convenit, nisi soli Patri, et tamen est attributum essentiale, cum conveniat Deo ratione Deitatis. Et hinc etiam dubitari potest de attributo æternitatis : nam licet conveniat omnibus personis, quatenus dicit durationem sine principio, vel mutatione : tamen quatenus dicit necessitatem essendi, non videtur convenire personis omnibus eo modo, quo convenit huic Deo : nam Deo convenit a se et sine productione, non vero personis omnibus.

5. Hæc difficultas facilem habet solutionem : ita enim de illo attributo *improductum*, quatenus absolutum est, judicandum est, sicut in præcedenti capite dixi de attributo communicabilitatis. Nam esse improductum, sicut convenit Deo, in quantum Deus est, seu Deitati, ita etiam omnibus personis convenit habere esse essentiale, omnino improductum. Quia licet Filius et Spiritus sanctus habeant illud esse communicatum per productionem personæ: ipsum tamen esse, vel divinitas ipsa non producitur. Non pertinet autem ad attributum essentiale Dei, quod sit persona improducta : imo quamvis hoc Patri conveniat, non est ex vi solius Deitatis, sed ratione suæ proprietatis, ut infra videbimus. Unde etiam facile constat, æternitatem (ut supra etiam tetigi), esse eamdem et ejusdem rationis in omnibus personis, quia convenit illis ratione ejusdem esse per essentiam, in omnibus existentis et cum æquali necessitate. Nam licet Pater sit a se, et Filius a Patre, tam necessario habet illud esse Filius, sicut Pater, et Pater ipse tam necessario generat, sicut est. Unde sola superest diversitas in modo habendi illud esse, qui solum est modus originis, seu relationis.

6. *Secundum dubium de appropriatis attributis.* — Secunda difficultas est, quia quædam prædicata absoluta tribuuntur singulis personis, tanquam propria illarum, ut Filio, Sapientia et veritas, Spiritui sancto Amor et Bonitas, Patri Dominatio, auctoritas, etc. Hanc difficultatem propono, ut attingam verbum unum de appropriatione attributorum. Non enim defuerunt hæretici, qui dixerint, hæc attributa, vel omnia, vel aliqua non esse tantum appropriata, sed etiam propria personarum, ut colligitur ex Bernardo, Epist. 190. Est tamen manifesta hæresis, ut ipse ibi prosequitur et ex dictis satis constat. Dicendum ergo est, quamvis attributa omnia sint communia, tamen a doctoribus sanctis, quædam accommodari uni personæ et alia aliis, propter majorem quamdam affinitatem ad proprietates personales earum, ut illas nobis magis explicent. Ut Magister et doctores late tractant in dist. 31 et 32, et melius, ac copiosius divus Thomas, 1 part., quæst. 39, art. 7 et 8, ubi affert Patres et omnia, quæ necessaria sunt. Tertia difficultas est gravior, et ideo expedietur commodius in capite sequenti.

CAPUT X.

QUOMODO UNA ET EADEM OMNIPOTENTIA SIT IN OMNIBUS ET SINGULIS PERSONIS.

1. *Ratio difficultatis.* — Ratio difficultatis est, quia Pater potest generare, et non Filius, et Filius spirare, et non Spiritus sanctus ergo plus potest Pater, quam Filius, etc. Augetur difficultas, quia posse generare pertinet ad

omnipotentiam Patris. Unde Fulgentius, ad 5, objectionem Arianorum sic ait: *Genitori (quod nefas est) potentia naturalis adimitur, si Filio paternæ substantiæ æqualitas denegatur.* Difficilius Augustinus, lib. 3, contra Maximinum, sic argumentatur : *Si Pater potuit generare Filium æqualem et noluit, fuit invidus : si voluit et non potuit, ubi est omnipotentia Dei Patris?* Ergo si Filius non potuit, ubi est omnipotentia Dei Filii ? vel si alia est omnipotentia Dei Patris, et alia omnipotentia Dei, ut sic, jam sequitur in aliquo attributo omnipotentiæ Dei non convenire omnes personas.

2. *Prima responsio.* — In hac difficultate solvenda variant theologi, tresque invenio modos respondendi. Primus negat, ad productiones ad intra esse veram potentiam in Deo, et ideo licet Filius non possit generare, negant sequi, deesse illi aliquam potentiam. Ita Aureolus et Gregorius, in 1, distin. 7. Sed de fundamento hujus responsionis dicendum est ex professo infra libro sexto. Nam cum in Deo ad intra fit vera productio realis, vix potest intelligi, quin sit etiam principium *quo* producendi, quod potentiam productivam appellamus.

3. *Secunda responsio.* — Secunda ergo responsio, non solum admittit hanc potentiam ad intra, sed etiam concedit, illam pertinere ad omnipotentiam. Ita sentit Marsilius, in 1, quæst. 23, Ægidius et Argentinus Torres, 1 part., quæst. 41, art 6. Quorum ratio est, quia illa potentia productiva ad intra est maxime perfecta, ergo maxime pertinet ad omnipotentiam. Ad difficultatem autem respondent, hanc potentiam non esse Filio, vel Spiritui sancto, quantum absolutum, quod includit, sed solum quoad conditionem relativam. Quæ responsio, quoad hanc posteriorem partem recte explicatam, vera est : et necessaria, ut statim dicam. Quoad priorem vero mihi non probatur, quia omnipotentia Dei habet pro objecto adæquato ens creabile, ut recte docet D. Thomas et declarat Cajetanus, 1 part., quæst. 25, art. 3, et Scotus, in 1, distinct. 31, et Major, distinct. 41, Durandus in 1, distinct., 10, quæst. 1. Et declaratur ita, quia distinguendo in Deo potentias secundum rationem, ex actibus distinguendæ sunt. Productio autem, quam Deus facit ad extra, est longe diversæ rationis a productionibus ad intra : ergo potentia adæquata productioni ad extra est diversæ rationis a potentia productiva ad intra : at vere omnipotentia dicit potentiam adæquatam productionibus ad extra, ergo. Declaratur minor, quia illa distributio, quam indicat particula *omni,* non est ita sumenda, ut cadat in ipsam potentiam, ac si diceretur omnis potentia, sed ita, ut cadat in objectum potentiæ, ita ut sit ad omne possibile, et factibile : Sub ac ergo omnipotentia non includitur potentia productiva ad intra.

4. *Vera responsio de omnipotentia.* — Ex hoc ergo principio facile expeditur difficultas, in ea forma, qua proposita est. Nego enim productionem ad intra esse actum omnipotentiæ, et ideo nihil obstat, quominus Filius, et Spiritus sanctus sit æquæ omnipotens, ac Pater, non solum, quia æqualem habent essentiam, quæ est ipsa omnipotentia, sed etiam, quia in quolibet eorum est conditio necessaria ad actiones omnes talis potentiæ. Est enim considerandum, hujusmodi potentiam, ut exerceat suum actum, vel non indigere relatione, etiam ut conditione necessaria, vel certe non determinata relatione. Duplici enim de causa potest hæc conditio esse necessaria. Primo, ut producens possit distingui a producente : et propter hoc necessaria non est relatio respectu actionum ad extra : quia Deus per suum esse absolutum sufficienter distinguitur ab omni re producibili per talem potentiam. Secundo potest esse necessaria ad subsistendum : et hoc modo si divinitas ipsa ex se subsistens est præcisis relationibus, etiam non indiget illis ad actiones ad extra, per se, et ex vi illarum. Si autem demus, non esse subsistentem, nisi per relationes, erit quidem necessaria relatio, nulla tamen determinate, sed quælibet sufficiet.

5. *Actiones Trinitatis ad extra cur indivisæ.* — Ob hanc ergo causam necessarium est, ut omnes personæ habeant hanc omnipotentiam plene, et absolute, id est, quoad omnes actiones ejus. Et in hoc fundatur illud axioma, quod actiones ad extra sunt indivisæ. Quod est frequens in Patribus, et Conciliis, præsertim Toletano 6 et 11, supra citatis. In hoc etiam fundatur, quod trium personarum unum est regnum, una dominatio, quia ratione omnipotentiæ illis convenit. Quomodo dixit Fulgentius ad Ferrand., quæst. 4. *Æqualiter regnat, etc.*, et de Fide ad Petrum, capit. 1. *Una aliam non superat potestate,* et cap. 13. *In eo* (inquit) *intelligitur omnipotens Deus, quod omnem creaturam de nihilo produxit.* Omnipotentia ergo est potentia faciendi, potentia autem generativa, vel spirativa est potentia communicandi idem esse increatum, quod non est facere, sed producere. Unde hæc potentia

ad intra formaliter pertinet ad intellectum, et voluntatem partitione accommoda: illa vero omnipotentia ad extra est potentia ratione distincta, subordinata intellectui, ut dirigenti, et voluntati liberæ, ut applicanti. Denique ratione hujus omnipotentiæ sic intellectæ, dixit Athanasius: *Non tres omnipotentes, sed unus omnipotens, non tres Domini, sed unus est Dominus.*

6. *Replica de potentia generandi.*—Quamvis autem hoc modo satisfactum sit difficultati, quatenus ex absoluta omnipotentia sumebatur, non tamen satisfactum est testimonio Augustini, nec difficultati, quæ obiter notata est ex potentia productiva ad intra: Esto enim sit diversæ rationis ab omnipotentia, tamen aliqua potentia est: ergo erit in una persona aliqua potentia, quæ non est in alia, ergo non sunt æque omnipotentes saltem quatenus illa distributio sumi potest ex parte potentiarum.

7. *Responsio.* — Respondeo tamen breviter negando consequentiam. Est autem supponendum, ex dicendis libro sexto, potentiam productivam ad intra, quantum ad principium formale, seu per se productionis, esse quid absolutum, connotare autem aliquam relationem, ut conditionem necessariam ad hoc, ut persona habens tale absolutum producere possit, cujus rationem ibi trademus. Hinc ergo dicimus, potentiam generandi, quantum ad id, quod habet rationem potentiæ in Filio esse, solumque illi de esse relationem Paternitatis, quæ est conditio necessaria, ut talis potentia exeat in actum, ut sic dicam. Et ideo nihil, quod spectet ad veram rationem potentiæ, minus esse in Filio, quam in Patre.

8. *Objectio.* — *Solutio.* — Dices, hoc ipsum, scilicet, habere potentiam cum conditione requisita ad agendum, vel sine illa multum referre, ut quis dicatur habere perfectam potestatem, vel minus perfectam: ergo hoc satis est, ut sit inæqualitas potestatis in personis: Respondeo. Si conditio illa pertineat ad absolutam rei perfectionem, ita est. Si autem sit conditio relativa, seu antecessio originis, nihil minuit de absoluta perfectione potestatis. Ita vero est in proposito. Pater enim solum prævenit Filium origine, quia ex se habet intellectionem illam, per quam Filius productus est, totam vero illam communicat Filio, et ita in Filio est totum id, quod est ratio, seu principium quo producendi ipsum, ipse vero non potest per illud principium generare, solum quia jam invenit adæquatum ejus terminum productum. Et idem est cum proportione de Spiritu sancto. Ac per hoc satisfit objectionibus Aureoli, Durandi, et aliorum in hac materia. Existimoque hanc esse communem responsionem, præsertim D. Thomæ, licet diversis verbis ab illo tradatur. Ille enim, prima parte, q. 42, art. 6, ad 3, quem Ferrariensis, 4, contra Gentes, cap. 13, et alii Thomistæ imitantur, respondet, eamdem potentiam esse in Patre, ut generet, in Filio ut generetur, quod facile potest trahi ad sensum dictum.

9. Alii, ut Ægidius et Argentinus respondent, Potentiam solum esse ad id, quod non implicat contradictionem, et respectu Patris non implicare contradictionem generare, et ideo si generare non posset, foret impotentia in illo, respectu autem filii implicare contradictionem, et ideo non esse impotentiam etiamsi generare non possit. Quia realiter eamdem potentiam habet, solumque ex parte objecti est repugnantia. Contra quam solutionem se offert replica, quia omnipotentia simpliciter non respicit id solum, quod non implicat contradictionem per comparationem ad ipsum agens, sed quod in se et per se spectatum non implicat, ut recte D. Thomas, 1 part., quæst. 25, art. 3. Ergo cum generare Filium in se spectatum non implicet contradictionem, respectu illius actus, ut sic, debet accipi summa potentia et non comparatione hujus, vel illius personæ: ergo posse producere hoc, quod secundum se non implicat contradictionem, indicabit potentiam. Ergo simpliciter, erit major potentia Patris, quam Filii. Sed hoc non cogit. Advertere enim oportet, quod in Deo, posse generare secundum Filium, absolute implicat contradictionem, respectu cujuscumque personæ: et ideo quod Deus possit generare unicum Filium non implicat absolute, quod autem implicet respectu Filii, solum est propter relationem originis, quia supponitur jam productus. Re tamen vera in se habet ipse totam illam potentiam, quæ est principium producendi ipsummet Filium, et ita hæc responsio revolvitur in nostram.

10. Ad Augustinum ergo respondetur, usum fuisse nomine omnipotentiæ late, ut comprehendit personam productivam ad intra, ideoque dixisse, contra omnipotentiam Dei Patris esse non posse generare, quia cum illi non desit conditio necessaria, si non posset, necessario esset ex defectu potestatis. Non omittam autem advertere, rationem Augustini per se, et in vi rationis spectatam, non concludere, quia si infidelis diceret generationem Filii æqualis in DEO implicare contradictionem,

facile, ac consequenter negaret, esse contra omnipotentiam non posse generare. Augustinus ergo procedit, supposita fide, quam quoad hanc partem, hæreticus ille, contra quem argumentabatur, non videtur negasse, ut colligitur ex eodem libro, cap. 14, et notavit etiam Scotus in 1, dist. 20.

CAPUT XI.

AN TRES PERSONÆ DIVINÆ SINT UNUM IN ALIQUA SUBSISTENTIA ABSOLUTA ET ESSENTIALI.

1. Quæstionem hanc late disputavi, in tomo primo de Incarnatione, disputatione undecimo, sectione tertia, et ideo non repetam, quæ ibi tractavi : sed in summam redigam et nonnulla addam, propter aliquos recentiores, qui doctrinam ibi traditam in duobus impugnant. Primo in re ipsa, secundo in usu vocis *subsistentiæ*. Dicunt ergo aliqui, existentiam divinam essentialem ex vi conceptus absoluti non esse per se existentiam, sed solum existentiam substantialem cujusdam naturæ. Eo modo, quo existentia creata humanitatis CHRISTI, (quam ipsi etiam admittunt) non est per se existentia. Ratio præcipua est, quia divinitas cum sua existentia absoluta est in personis, ergo præcisis personalitatibus relativis non est per se. Probatur consequentia, quia *per se* hoc loco, non sumitur, ut distinguitur contra *in alio, ut in subjecto* : hoc enim modo etiam existentia humanitatis CHRISTI est existentia per se, id est, substantialis et non accidentalis. Sumitur ergo, ut excludit esse in alio, ut in supposito, ergo cum divina essentia sit in tribus suppositis, non est per se hoc modo, ut præcisa ab illis et ex vi solius existentiæ essentialis. Additur confirmatio, quia si talis esset subsistentia in Deitate, non posset hæc Deitas, ut præcisa a personis in abstracto accipi. Patet sequela, quia quantumvis præcisa a personis, includeret subsistentiam : id autem, quod subsistentiam includit, non est abstractum, sed concretum, nam hæc est potissima differentia inter illa.

2. *Edictum de fide Justiniani Imperatoris ad Joannem et Agathonem papas.* — Secundo asserunt, etiamsi in Divinitate admitteretur per se existentia absoluta, illam non posse appellari, *subsistentiam*. Ratio est, quia ex usu sanctorum Patrum subsistentia idem est, quod persona, vel hypostasis : dici autem non potest, tres personas esse unam hypostasim, vel unam personam, ergo neque unam subsistentiam. Minor certa est, quia illud esset incidere in errorem Sabellii. Major autem constat ex dictis supra de voce *hypostasis*, ut ex Patribus præsertim Græcis ibi citatis colligitur, et ex Concilio Lateranense sub Martino 5, Consult. 5, Canon. 1, dicente : *Trinitatem numerari tribus subsistentiis*, et ex edicto de Fide, Justiniani Imperatoris ad Joannem pontificem, quod habetur in 2 tomo Conciliorum, post Concilium Toletanum 2. Item ex Agathone papa, in ejus Epistola quæ refertur in 6 Synodo, act. 4, et ex Joanne Maxentio, in utraque fidei professione, quæ referuntur in 4 tomo Biblioth. Sanct. In hac autem materia non licet uti vocibus præter usum Patrum, ne ex verbis inordinate prolatis detur erroris suspicio.

3. Ego vero imprimis sentio, Divinitatem per se et complete existere ex vi suæ existentiæ essentialis : atque adeo illam vere dici per se existentiam ex præciso conceptu absoluto. Hæc est sententia, et D. Thomas et communior theologorum, ut late retuli, citato loco, et supra etiam tractando de existentiis, et subsistentiis relativis : Patres etiam ibidem allegavi, quibus statim aliquid adjiciam. Ratio, quæ me maxime movet, est, quia hujusmodi per se existentia pertinet ad summam perfectionem intensivam entis, est enim perfectio simpliciter simplex. Quod adversarii non negant : nam revera est quasi per se notum ex terminis, ut latius etiam ibi dixi : ergo includitur formaliter hæc perfectio in essentiali conceptu Divinitatis, atque adeo est absoluta. Patet consequentia ex supra dictis in capitulis præcedentibus, nam tota essentia et omnis perfectio simpliciter communis est tribus personis.

4. Respondent vero aliqui, satis esse, quod hæc perfectio sit communis secundum rationem tribus personis : nam ratio subsistendi, et per se existendi in omnibus est, non quia una numero perseitas: (ut ita loquamur ad rem explicandam) et realiter eadem in illis sit, sed quia hæc ratio communis est omnibus proprietatibus illarum. Sed hæc responsio facile refutatur, quia tota divina essentia est eadem numero et realiter communis tribus personis: ergo omnia prædicata essentialia sunt eodem modo realiter et individue communia omnibus personis: hac enim ratione id probavimus de omnipotentia et de cæteris attributis : ergo si hæc perseitas existendi est prædicatum essentiale, debet esse idem numero realiter et non tantum ratione commune tribus personis. Alioqui tres personæ non sunt unum numero in tota essentia Dei, nec Pater communicat

Filio totam suam realem essentiam, contra Concilium Lateranense, in capite *Damnamus*. Patet sequela, quia tota essentia nostro modo loquendi coalescit ex omnibus prædicatis essentialibus: ergo si unum illorum non est realiter commune, non est tota essentia realiter communis.

5. Et præterea declaratur in hunc modum, quia perfectio simpliciter, et præsertim communis secundum rationem, qualis illa esse asseritur, non solum debet convenire personis, sed etiam Divinitati secundum se conceptæ, præcisis relationibus: ergo talis perfectio non potest provenire ex relationibus, ut relationes sunt: ergo non potest esse communis solum secundum rationem, nam hæc communitas solum invenitur in Trinitate ratione relationum, propter distinctionem, cum convenientia aliqua, quam inter se habent. Consequentiæ sunt evidentes, ut existimo. Antecedens vero patet, tum quia Deitas præcisis relationibus, est infinite perfecta in genere entis, tum etiam quia est verus Deus, atque adeo completum ens.

6. Respondent aliqui, Deitatem sic conceptam non includere omnem perfectionem simpliciter simplicem, atque adeo esse completam in ratione naturæ, non vero in ratione substantiæ, et entis, et eodem modo esse infinitatem in ratione naturæ, non in ratione entis. Quam infinitatem solum in hoc ponunt, quod habet esse a se, non vero in hoc, quod includat omnem perfectionem simpliciter. Unde tandem concludunt, illam non posse dici Deum, nisi ut includit aliquam relationem. Hæc vero omnia tam absurda videntur mihi, ut sufficienter ostendant falsitatem contrariæ sententiæ. Et imprimis Concilium Rhemense contra Gilbertum sic inquit: *Credimus, et confitemur simplicem naturam Divinitatis esse Deum, neque aliquo sensu Catholico posse negari, quin Divinitas sit Deus, et Deus Divinitas*. Quod ita declaravit, ac docuit, quia Gilbertus etiam dicebat, essentiam sine relationibus non esse Deum: in eo vero magis errabat, quod ad Dei constitutionem postulabat proprietates distinctas ab essentia, quod dicti auctores Catholici non dicunt. Et sic possunt interpretari Concilium ita loqui, eo quod essentia sit persona, et e contra. Tamen quia Concilium extendit sermonem, et dicit, in nullo sensu Catholico Deitatem non esse Deum, ideo multum urget contra illam sententiam, si verba illius, prout a nobis relata sunt, illius esse admittantur. Quod ideo dico, quia non habemus illud concilium, et P. Vasquez, qui ejus decreta refert ex quodam codice manu scripto, dubitat, an illa sint formalia verba Concilii: sed neque rationem declarat, cur dubitet, nec negat illam fuisse sententiam Concilii, quod nobis satis est, sive illis, sive aliis verbis eam docuerit.

7. Præterea ex illa responsione sequitur, Trinitatem et quamlibet divinam personam esse quid perfectius Deitate, contra illud: *Quod dedit mihi Pater, majus omnibus est*. Sequela patet, quia illud est perfectius, quod formaliter includit omnes perfectiones simpliciter: quam illud, quod non omnes formaliter continet, sed persona divina includit formaliter aliquam perfectionem simpliciter, quam non includit Divinitas, ut ex dicta sententia constat, ergo. Imo inde facile etiam inferri potest, unam personam includere perfectionem simpliciter, quam non includit alia, et consequenter nullam esse omnino perfectam. Ac denique sequitur, Deum non esse essentialiter summe perfectum, quia ex vi suæ essentiæ non habet formaliter omnem perfectionem simpliciter.

8. Fortasse aliquis coactis his argumentis, negabit quod pro certo assumpsimus, per se existentiam esse perfectionem simpliciter, quia licet dicat perfectionem, quod negari non potest, non vero talem, quæ in quolibet individuo entis melior sit ipsa quam quælibet ei compossibilis. Nam in Divinitate, ut sic, major perfectio est, esse communicabilem tribus personis, cui repugnat per se existentia, et ideo talis modus existendi formaliter sumptus, non erit perfectio simpliciter respectu Divinitatis. Unde, ut Divinitas sit ens summe perfectum, satis erit, quod sit radix totius subsistentiæ, quamvis illam formaliter non includat in suo præciso conceptu. Et confirmatur, quia ita nos philosophamur de ratione personæ, quam non possumus negare, dicere aliquam perfectionem, non tamen simpliciter simplicem, quia hic Deus, præcisis relationibus, persona non est: et quia persona includit incommunicabilitatem repugnantem communicabilitati divinæ naturæ.

9. Sed hæc responsio, merito ab aliis etiam auctoribus non datur, neque admittitur. Quia esse completam substantiam, sine dubio pertinet ad perfectionem simpliciter: ad hoc autem requiritur per se existentia. Idem posse esse *principium quod* proprium operationum absoluta perfectio est, at hoc esse non potest nisi in re per se existente. Denique in hoc conceptu per se existendi nulla includitur imperfectio, neque incompossibilitas cum majori,

vel æquali perfectione. In quo multum, per se existentia, ut sic, differt a personalitate, vel suppositalitate : nam hæc includit formaliter, quod sit ratio incommunicabiliter subsistendi quod non habet, nisi vel ratione oppositionis, ut in divinis, vel ratione limitationis, ut in creaturis. Et ideo non potest formaliter convenire huic Deo præcise concepto, quia in eo, nec relatio, nec limitatio includi potest.

10. Perfectio autem de qua agimus, præcise dicit perseitatem essendi, quæ ex proprio conceptu non postulat omnimodam incommunicabilitatem, sed tantum illam, quæ est ad rem aliquo modo actualiter distinctam a parte rei, ut in illa, vel per illam sustentetur. Quomodo humanitas Christi præcise concepta non est per se existens, quia ut sic, est apta uniri alteri, a quo sustentatur ; unde etiam illi unita non fit ipsa proprie intrinsece subsistens, sed est potius inexistens Verbo, quod proprie in ipsa subsistit : seu ipsa persona composita ex humanitate, et Verbo, subsistens est, ratione solius subsistentiæ Verbi. Divina autem natura hoc modo communicabilis est, sed per summam identitatem, secundum quam intrinsece includitur in ipsismet relationibus, quibus communicatur : et hoc modo ex natura divina et ratione respectiva consurgit persona incommunicabiliter subsistens. Non quia divinitas indigeat relatione, ut ab ipsa sustentetur, sed solum, ut propter infinitam fœcunditatem suam se illi communicet : ut possint personæ multiplicari. Atque ita fit, ut persona secundum se totam sit perfectissime subsistens, quia et habet naturam per se existentem communicabiliter, et relationem per se etiam incommunicabiliter subsistentem.

11. Hic ergo modus per se essendi non repugnat cum aliqua alia perfectione divinitatis: et ideo est perfectio simpliciter. Quam doctrinam sumo ex D. Thoma 4, contra Gentes, cap. 18, ubi hoc sensu dicit: *Et essentiam, et personam esse subsistentem.* Sic etiam prima parte, quæst. 3, docet ipsum esse per essentiam subsistens esse Dei essentiam, et plura alia ejus testimonia attuli, citato loco. Atque ita responsum est principali fundamento alterius sententiæ. Confirmatio vero de abstractis et concretis nullius est momenti, quia ad illa sufficit noster modus concipiendi, ut supra dixi, et in libro septimo latius explicabitur.

12. Superest, ut de nomine subsistentiæ applicato ad significandam hanc perfectionem divinæ essentiæ, pauca dicamus. Et imprimis, cum fere omnes scholastici hac voce utantur in hac significatione, etiamsi olim fortasse alium usum habuerit, non potest hic reprehendi. Quia cum res ipsa vera sit, necessario debuit aliqua vox ad illam significandam accommodari, ut in multis similibus docent Patres, etiam contra hæreticos : et pro scholastico usu maxime necessarium est. Tota autem schola theologorum habet auctoritatem ad hujusmodi usum introducendum, et vox ipsa valde accommodata est, quia nihil aliud indicare videtur, nisi perfectum existendi modum.

13. Deinde nego vocem hanc in hac significatione non habere magnum fundamentum in Patribus antiquis. Nam Boetius, libro de Duabus naturis, quatuor distinguit vocabula græca, ὠσία, συνυσία, ὑπόςασις, πρόσωπον quibus ait respondere quatuor Latina, *essentia, subsistentia, hypostasis, Persona.* Ecce ubi distinguit subsistentiam ab hypostasi : unde infra subdit hominem subsistere, licet hypostasis non sit. Et de Deo ait, in eo idem esse essentiam, et subsistentiam. *Est enim,* inquit, *essentia, quia est subsistentia, quia in nullo est.* Quod ultimum verbum juxta dicta explicandum est. Anastasius etiam et Cyrillus Alexandrinus, in compendiaria fidei explicatione, in 4 tom. Biblioth., sic inquit : *Quid est Deus? essentia cujus nullus est auctor, cui prorsus nihil deest. Quid est essentia? Res, quæ per se est, neque altero indiget ad hoc, ut ipsa subsistat.* Denique Augustinus, Hieronymus, et alii quos citato loco adduxi, manifeste utuntur hac voce *subsistendi* in hac significatione. Et quamvis de sensu eorum, quantum ad rem spectat, possit esse controversia, tamen de usu vocis esse non potest: nam Divinitatem ipsam per se vocant subsistentem. Imo Hieronymus ait, si vox *hypostasis* tantum significet substantiam, Divinitatem esse hypostasim, et subsistentem.

14. Vox ergo subsistentia, licet in multis conciliis et auctoribus usurpetur pro hypostasi, non tantum semper. Nunc autem usu frequentiori non sumitur illa vox pro concreto, sed pro abstracto ut ipsa sonat, scilicet, pro ratione subsistendi, cui respondet, ut concretum subsistens, quod latius patet, quam persona, vel suppositum, quia dicitur etiam de subsistente communicabiliter. Et ideo licet tres personæ sint una subsistentia absoluta, non tamen sunt una persona, neque unum suppositum, ut latius citato loco declaravi.

CAPUT XII.

TRES DIVINAS PERSONAS VERE, AC PROPRIE ESSE ET DICI UNUM DEUM PROPTER ESSENTIÆ UNITATEM.

1. *Prima sententia.*—Veritas hæc videri potest in superioribus satis declarata et comprobata: nihilominus tamen hoc loco ex professo tractanda est, tum ad refellendas nonnullas falsas theologorum sententias, tum etiam, ut ex propriis principiis jam demonstratis, illam ostendamus. Est enim hæc veluti conclusio in hoc libro præcipue intenta. Dixerunt ergo aliqui, quod, licet propter Ecclesiæ usum, et propter vitandas hæreses, ita loquendum sit, ut tres personæ simpliciter dicantur unus Deus, nihilominus, re ipsa spectata, non esse illam omnino propriam unitatem et ablata suspicione erroris potuisse alium modum loquendi introduci. Ita Marsilius, in 1, quæst. 5, art. 3, ad 4 et 5, et Petrus de Aliaco, in 1, quæst. 3, circa finem, et quæst 5, per totam. Afferuntque illud Geneseos. *Creavit Deus cœlum et terram.* Ubi Hebraica lectio habet *Creavit Dii*, quod dictum putant propter unitatem naturæ et Trinitatem personarum. Ita enim ibi exponunt Lyranus Burgensis et alii, quos refert, et sequitur Galatinus, lib. 2, de Arcanis, cap. 9, et Catherinus,lib. 4, contra Cajetanum putat esse certum sensum; quam etiam theologi cum Magistro, in 1, distinct. 2, sequuntur. Nec discordat D. Thomas, 1 part., quæst. 39, art. 3, ubi ait, linguam Hebræam juxta suum usum admittere illam locutionem, non tamen Latinam. Ex quo videtur sequi, re ipsa spectata, non esse impropriam locutionem illam, sed solum propter usum non admitti. Et confirmatur, nam Deus est habens Deitatem, sed in Trinitate sunt tres habentes Deitatem, ergo dici possunt tres dii.

2. *Secunda opinio.*—Secunda sententia referri potest, afferens tres personas vere, et proprie esse unum Deum ratione unius subsistentis communiter in Deitate: ablata vero subsistentia communi non posse tres personas dici proprie et simpliciter unum Deum. Sumitur ex Cajetano, 3 part., quæst. 3, art. 6, et Durando, in 3, dist. 1, quæst. 3, circa finem, Richardo, art. 1, quæst. 5. Ratio est, quia posita subsistentia communi, hoc subsistens in Deitate est hic Deus, qui proprie dicitur esse Pater, Filius et Spiritus sanctus. Ablata vero illa subsistentia, non potest designari in concreto unus numero Deus, qui sit tres personæ.

3. Nihilominus certa fides est, tres personas vere esse ac proprie dici unum DEUM, et nullo modo dici posse, esse plures Deos. Hoc est veluti primum fidei fundamentum, in quo sicut non potest esse falsitas, ita neque admitti potest improprietas locutionis, quæ parum distat a falsitate. Unde cum fides magis sit de rebus quam de vocibus, ante omnia fatendum est, in re ipsa tantum esse unum Deum, ut docet Scriptura sacra. Et ita Patres omnes hoc supponunt tanquam primum fundamentum hujus materiæ, ut patet ex Concilio Lateranensi, in capite *Firmiter*, et capite *Damnamus*, et ex Concilio Florentino et Toletano, sæpe citatis, et Augustino 7, de Trinitate, cap. 4, Ambrosio 1, de Fide, cap. 1 et 2, et aliis statim referendis. Quia vero doctrina fidei etiam complectitur voces et modos loquendi in ordine ad res divinas explicandas, et vitanda pericula errorum, ideo etiam fatendum est, illam locutionem esse omnino propriam. Tum quia unitas Dei est in se omnino vera et propria: tum etiam quia alias negativa propositio esset magis propria, scilicet, tres personas non esse unum Deum, ac proinde potius esse dicendos plures Deos, quia inter contradictoria non est medium. Hæc autem absurda sunt et hæretica: est ergo et vera et propria illa unitas et illa locutio.

4. Secundo dicendum est, quamvis posita subsistentia essentiali clarior sit illa locutio, nihilominus, veritatem et proprietatem ejus non esse ad illam opinionem limitandam, quia veritas fidei non pendet ex theologorum opinionibus. Unde sancti Patres unitatem naturæ docent sufficere ad unitatem Dei. Sic Ambrosius supra: *Pater et Filius unum sunt, non confusione personæ, sed unitate naturæ.* Et optime Fulgentius, lib. de Fide ad Petrum, c. 1: *Unum recte credimus et dicimus Deum, quia una prorsus æternitas, una immensitas, et una naturaliter est trium personarum Divinitas:* Et multa habet in eamdem sententiam Sophronius in sua Epist., act. 11, 6 Synodi. Docet etiam Concilium Florentinum, Patrem et Filium esse unum principium Spiritus sancti, et non plura: quod non fundatur in aliqua subsistentia communi, ut infra ostendam, sed in unitate amoris et voluntatis. Sic etiam, licet tres personæ immediate assumerent unam humanitatem, essent unus homo, et non propter subsistentiam communem, ut latius in 3 p., tom. 1, disp. 13, sect. 3. Ratio vero est ex dictis in superiori libro sumenda. Quia ad unitatem nominis substantivi sufficit unitas formæ, seu naturæ, illam enim significat formaliter per modum per se

stantis, et ideo si illa una sit, unum est substantivum per illam constitutum, etiamsi modi per se essendi plures sint. Deus autem hac voce substantive significatur, et hæc est propria, et primaria significatio illius vocis ex primæva sua significatione, et non ex aliqua usus accommodatione, ergo unitas Divinitatis sufficit ad veram et propriam unitatem Dei, quidquid sit de absoluta subsistentia.

5. Quapropter, si juxta linguam Hebræam licitum erat ut illa plurali locutione cum proprietate, sumebatur illa vox Dii, magis in vi nominis adjectivi quam substantivi. Verisimilius autem mihi est, non fuisse talem usum proprium in illa lingua, cum in ea constantissime doceatur semper unitas Dei, ubicumque est proprius sermo de illo. Unde, ubi reperitur illud plurale *dii*, attributum vero Deo, non sumitur proprie ad significandam pluralitatem Deorum, sed metaphorice ad significandam auctoritatem, ut notavit Cajetanus, Genes. 1, et Abulensis, in opusc. de Trinit. Confirmatio autem primæ sententiæ difficultatem non habet, quia habens Deitatem significat adjective, et ex parte admittit pluralem locutionem, quia sunt plures habentes Deitatem, qui nihilominus sunt unus Deus et non plures. De fundamento autem alterius opinionis in capite quarto-decimo dicemus.

CAPUT XIII.

EXPLICANTUR VARII MODI LOQUENDI DE UNITATE TRIUM PERSONARUM IN ESSE DEI.

1. *Personæ an dicantur esse idem.*—Ex dictis in superiori capite facile intelligi possunt plures propositiones, et varii modi loquendi, de tribus personis, ut sunt unus Deus. Primus est, quo Pater, Filius et Spiritus sanctus dicuntur esse *idem Deus*, vel *idem* absolute. Nam si dicantur *idem* sine ullo addito, erit ambigua locutio, neutraliter vera, masculine falsa. Quia sicut in neutro dici non possunt *aliud*, et *aliud*, ita e converso dici possunt *idem*, quia vero masculine dicuntur *alius* et *alius*, *idem* dici non possunt masculine, quia hæc opposita sunt. Et hoc sensu dixit Guidmundus, in quadam confessione Trinitatis, quæ habetur in sexto tomo Biblioth. *Pater, et Filius sunt idem ipsum, non idem ipse.* Sumitur etiam ex Athanasio, dialog. 3, de Trinit., et Justino in expositione fidei. Qui propterea sentiunt, illam locutionem esse vitandam, vel propter ambiguitatem, vel quia *idem* immediate adjunctum personis sine addito videtur potius masculine sumi.

2. At vero si ei addatur aliquid, erit vera, vel falsa juxta rationem additi. Nam, si personæ dicantur idem suppositum, est falsa, si autem idem Deus, est vera, quia perinde est dicere eumdem Deum, ac dicere unum numero Deum. Et eadem ratione vera est hæc locutio. *Pater est idem Deus cum Filio et Spiritu sancto,* sicut Ecclesia de Patre dicit in Præfatione Missæ Trinitatis, et similiter de eodem Patre sæpe dicit : *Qui cum Filio et Spiritu sancto vivit, et regnat.* Sic etiam intelligitur id, quod Ecclesia de Filio dicit : *Tu solus Dominus, tu solus altissimus, Jesu Christe, cum sancto Spiritu in gloria Dei Patris.* Nam quatenus Christus Jesus est idem Deus cum Patre, et Spiritu sancto, eatenus est solus Dominus, solusque altissimus.

3. *Pater est idem Deus, qui est Filius.*—Hinc etiam vera est hæc locutio : *Pater est idem Deus, qui est Filius.* Quamvis de illa aliqui dubitent, ut videre licet in commentariis Boetii, de Trinitate, qui nomine Bedæ habentur in tomo 8 operum ejus. Sed immerito in dubium hoc vocatur. Aliud enim est dicere, Pater est idem, qui Filius, aliud vero est dicere : *est idem Deus, qui Filius.* Prior enim locutio merito negatur ab Athanasio, in dialogo 1, contra Anomæos, et ab Ambrosio 1, de Fide, cap. 2. Quia illud relativum, *Qui,* refert in ea propositione personam Patris, ut talis est. Altera vero locutio vera est, quia in ea immediate refertur Pater, quatenus Deus est, unde, quia Pater, et Filius sunt idem Deus, qui est Pater. Si autem quis enuntiet. Pater est Deus, et idem Deus est Filius : videtur esse locutio magis ambigua. Nam cum Pater proxime præcesserit, videtur ipse immediate referri, et ideo negatur in dicto commentario. Tamen cum ex parte prædicati propositionis prioris absolute præcesserit Deus, potest de illo optime intelligi locutio, et identitas, et ita erit propositio vera, et videtur mihi sensus satis accommodatus. Hæc autem locutio, *Deus Pater est Deus Filius,* simpliciter falsa est : nam ratione adjuncti determinatur suppositio ad tales personas, et ideo perinde est, ac si Pater diceretur Filius. Hanc vero locutionem admittunt aliqui Patres ; *Pater est idem, quod Filius,* ut videre licet in Ambrosio supra, et Augustino, undecimo, de Civitate, cap. 10. Et ratio patet ex dictis, quia illud relativum neutrum, *quod,* declarat etiam aliud relativum *identitatis* satis in eodem genere usurpari. Ac talia

relativa in neutro posita, identitatem tantum in essentia indicant, ut supra dictum est.

4. *Deus unicus.* — Rursus vero dubitari solet, an personæ, vel simul, vel sigillatim dici possint *Deus unicus*. Nam D. Thomas, 1 part., quæst. 31, art. 4, videtur non admittere hanc locutionem, quod sequitur etiam Bonaventura, in 1, dist. 21, art. 2, quæst. 1, et favet Hilarius 7, de Trinitate, in fine, ubi significat, Deum dicendum non esse unicum. Fundamentum esse potest, quia hæc vos videtur excludere consortium personarum. Illam tamen locutionem admittit Durandus in 1, d. 9, q. 1. Quia non plus significat *unicus*, quam *unus tantum*, nam hoc sensu dicitur unicus Pater, et unica Deitas. Unde quando dicitur unicus Deus, ex vi sermonis illud nomen *unicus* cadit in Deum formaliter, quatenus Deus est, et ideo non excludit consortium personarum, sed Deorum. Atque hoc mihi videtur in rigore verum.

5. *Deus singularis.* — *Non est Deus solitarius.* — *Deus unus non unitus.* — Idemque judicium est de illa locutione, in qua Deus dicitur singularis : quam etiam Hilarius supra negare videtur, et Leo papa, serm. 2, Pentecost. : *In Deitate* (inquit) *nec singularitas est, nec diversitas.* Videntur autem sumpsisse singularitatem pro incommunicabilitate. Proprie tamen, et juxta communem usum, singulare universali opponitur et idem significat, quod individuum, et unum numero, quo sensu verissima est illa locutio. Et sic Anselmus, de Incarn. Verbi, cap. 3, tres personas vocat *unum numero Deum* : et Lactantius, lib. 4, cap. 29, circa finem, vocat *singularem Deum* : et Sophronius, in dicta Epistola vocat Deitatis unitatem *singularem*. Magis cavenda est hæc vox *Solitarius*, quia excludere videtur societatem personarum : et ideo illam etiam negat Hilarius supra, et lib. 4, de Trinitate. Et sumitur etiam ex Augustino 6, de Trinitate, cap. 6 et 7. Expressius id tradit Concilium Toletanum, 6, in confessione fidei. Tandem dubitari solet, an tres personæ divinæ dici possunt : *Unitæ in Deitate, vel conjunctæ.* Nam ita videtur loqui Dionysius, cap. 2 et 3, de Divinis nominibus dum nomina essentialia vocat conjuncta : Significat etiam Nazianzenus, oratione 23, Bernardus autem, lib. 5, de Consideratione ad Eugenium, *unus*, inquit, *non unitus* : et idem habetur nomine Bedæ in dicto commentario. Et sumitur ex Cyrillo cum Concilio Alexandrino, Epistol. 10. Et sine dubio hic posterior loquendi modus est magis proprius : quia unio indicat distinctionem unitorum : et ideo cum personæ dicuntur unitæ in Deitate, indicatur distinctio inter ipsas et Deitatem. Et hoc maxime intendit Bernardus, nam hunc errorem impugnabat : propriissime ergo dicuntur unum in Deitate. Quod si dicantur unitæ, dicendum est *Deitate*, non *in Deitate*, nec *Deitati* : ut non significetur unio inter personam et Deitatem, et consequenter nec distinctio : sed indicetur unio inter ipsas personas, quæ vere sunt distinctæ et vinculum hujus unionis dicatur esse sola Deitas, quod recte explicatum verum est : quia non per unionem, sed per identitatem cum personis, illas inter se unit.

CAPUT XIV.

PRO QUO SUPPONAT HIC DEUS, CUM DE TRIBUS PERSONIS DICITUR.

1. *Prima opinio.*—Hæc quæstio ex parte videri potest dialectica, tractatur autem a divo Thoma, quæst. 39, et a cæteris theologis, quia necessaria est ad recte loquendum in hoc mysterio : et ideo non debuit omnino prætermitti : breviter autem expedietur. Prima ergo sententia est Deum semper supponere immediate pro personis. Ita sentit Henricus, quodlib. 5, quæst. 8, et fundamentum ejus est, quia nomina concreta semper supponunt immediate pro aliquo supposito : in Deo autem non datur aliquod suppositum præter tres divinas personas, ergo, etc.

2. *Rejicitur.*—Hæc vero sententia sustineri commode non potest, nam multæ sunt locutiones veræ in Trinitate, ad quarum veritatem non sufficit illa suppositio, ut patet de locutionibus sequentibus, una est. Hic *Deus est Trinitas*, quæ de nulla persona verificari potest. Fortasse tamen diceret Henricus verificari de collectione trium personarum. Sed hoc non satisfacit. Nam hic Deus, qui est Trinitas, est etiam Pater, et Filius divisim, seu sigillatim. Idem est de hac locutione : *Hic Deus realiter communis est Patri et Filio, et Spiritui sancto*, quod prædicatum neque alicui personæ, neque omnibus simul attribui potest. Deinde Henricus videtur supponere, non dari in Deo subsistentiam realem et communem, singularem tribus personis : nam illa posita, facile intelligitur, non esse necessarium, ut hic Deus immediate supponat pro supposito, sed pro natura Deitatis subsistente essentialiter. Ac denique illa sententia supposita, non recte infert Henricus, illum esse unicum et universalem supponendi modum, ut declarabitur statim.

3. *Secunda opinio.* — Est ergo secunda opinio, quæ licet neget subsistentiam absolutam, nihilominus dicit *hunc Deum* ex se non supponere immediate pro personis, sed pro concreto, seu individuo Deitatis. Per concretum autem Deitatis intelligunt hujus opinionis auctores hunc Deum, qui includit singularem, seu particularem naturam, non tamen particularem subsistentiam : sed abstracte et indifferenter, quidquid est subsistens in natura tali: Unde licet suppositio illius termini sit particularis ex parte Divinitatis, tamen ex parte subsistentiæ est communis et abstrahens a tribus personis. Et hac ratione dicitur ille terminus non supponere immediate pro personis, sed pro illo concreto : cujus sententiæ fundamentum est, quia non datur subsistentia communis secundum rem, et aliunde ad rationem individui concreti sufficit unitas naturæ. Hæc sententia videtur posse sumi ex Capreolo in 1, dist. 4, quæst. 1, et Torres, quæst. 39, art. 4. Et quidem ablata subsistentia communi, hic dicendi modus est cæteris probabilior, et illo ego usus sum in 3 part., quæst. 24, ad explicandum quo modo Christus in quantum hic homo, fuerit prædestinatus Filius Dei naturalis.

4. *Rejicitur.*—Tamen in præsenti materia, neque est necessarius, quia Divinitas habet particularem subsistentiam realiter communem : neque etiam est sufficiens ad omnes locutiones et suppositiones verificandas, præsertim juxta varias sententias D. Thomæ, ille enim in 1 part., quæst. 39, art. 4, docet in hac propositione, *Deus creat*, Deum non supponere immediate pro personis, sed pro essentia : non potest autem ibi supponere immediate pro concreto Deitatis abstrahente ex parte subsistentiæ a particularibus suppositis solum secundum rationem. Quod probatur ex alia doctrina ejusdem Divi Thomæ, 8 part., quæst. 24, art. 1, ad 3, ubi dicit, illum modum suppositionis habere locum in ordine ad actus mentis, non vero ad actiones reales. Unde cum vera sit illa locutio : *Christus, ut hic homo est prædestinatus Filius Dei:* Hæc tamen est falsa : *Christus, ut hic homo est factus Filius Dei.* Et ratio est, quia actus mentis terminatur ad rationes abstracte conceptas, actiones vero reales exeunt immediate a rebus, prout a parte rei subsistunt. Cum ergo in hac propositione : *Deus creat,* realis actio prædicetur, immediate dicitur de particulari re subsistente, et prout in re ipsa subsistens est.

5. *Tertia opinio.* — *Defenditur.* — Est ergo tertia opinio, Deum ex se, ac sine restrictione positum supponere immediate pro hoc Deo, præscindendo secundum rationem a personis, non solum secundum rationem subsistentiæ communem per solam abstractionem mentis, sed etiam secundum subsistentiam realem communem. Hæc est sententia Cajetani, 1 part., quæst. 3, art. 3, et 3 part., quæst. 3, ad 3, quam multi vehementer reprobant, quia videtur confundere tres personas in unam, vel quartam tribus adjungere. Sed hæ objectiones frivolæ sunt. Nam hic Deus pro quo immediate et realiter dicitur supponere *Deus,* non est aliquid distinctum in re a tribus personis, sed ratione tantum, et ideo nulla quaternitas sequitur juxta doctrinam Concilii Lateranensis, in capite *Damnamus,* dicentis, ex personis et essentia, non consurgere quaternitatem, quia in re non distinguuntur. Neque etiam hic Deus est persona, vel suppositum, quia est realiter communis tribus personis. In quo non probamus modum loquendi Cajetani, ut superius attigi, et latius, 3 part., disp. 13, sect. 3. Hæc ergo sententia sic exposita vera est, et sine dubio est D. Thomæ, dicta quæst. 39, art. 4. Eamdem indicat Alensis, 1 part., quæst. 10, memb. 3, per totum, et Bonaventura, in 1, dist. 4, art. 1, quæst. 4. Et omnes qui admittunt subsistentiam absolutam, hoc ipsum sentire debent, si consequenter loquantur.

6. *Prima assertio.* — Ut autem tota res melius intelligatur, dicendum imprimis est, Deum ex sua vi, si aliunde non restringatur, vel determinetur, immediate supponere pro hoc subsistente in Divinitate, realiter communi tribus personis. Probatur, quia ille terminus, cum sit concretus ex modo suæ significationis habet supponere pro re subsistente, quatenus vero terminus singularis est, habet etiam supponere pro subsistente singulari, quantum potest : sed potest supponere pro tali subsistente particulari et realiter communi, quia in re ipsa datur : ergo vere pro illo supponit. Quod autem hæc sit suppositio immediata, patet, tum quia illud significatum est maxime adæquatum illius vocis, tum etiam quia nostro modo concipiendi subsistentia communis immediatius convenit divinitati, quam personalis.

7. *Secunda assertio.* — Secundo vero addimus, Deum ex se, si aliunde non restringatur, simul etiam supponere pro personis. Hoc etiam docet D. Thomas, dict. art. 4, et probat ex modo significandi termini concreti : significat enim naturam ut in habente ipsam, et ideo ex

se aptus est supponere pro quocumque supposito talis naturæ, quia vere habet ipsam. Et in hoc est differentia, (notanda pro his, quæ infra dicemus de actibus notionalibus) inter Deum in concreto et Deitatem in abstracto. Nam Deus propriissime supponit pro personis, et ideo non tantum essentiales actus, ut creare, sed etiam notionales, ut generare, illi attribuuntur, Deitas vero ex vi modi significandi non habet supponere pro persona, et ideo notionales actus illi tribuuntur, ut postea videbimus.

8. *Tertia assertio.* — Tertio dicendum est, ratione adjuncti, vel ratione prædicati posse suppositionem *Dei* determinari, vel ad hunc Deum tantum, vel ad personam tantum, unam, vel duas, vel aliquando etiam ad omnes divisive, aut collective. Declaro breviter singula : nam imprimis de hoc Deo, potest aliquid prædicari, quod illi soli secundum se conveniat, ut in his locutionibus : *Deus est realiter communis tribus personis, subsistit subsistentia absoluta* et similibus. Confirmatur, nam in concretis creatis terminus communis ex adjuncto determinatur aliquando ad communem suppositionem, ut in hac, *homo est species* : ergo idem erit in Deo, quatenus communitatem habet, hac servata differentia, quod in homine communitas illa est rationis, in Deo est realis. Aliæ partes assertionis locum habent, quoties aliquid notionale huic termino adjungitur, nam illud determinat suppositionem. Unde in hac, *Deus pater generat,* clarum est suppositionem esse tantum pro prima persona. Imo etiamsi determinatio non addatur in subjecto, prædicatum censetur sufficere ad restringendam suppositionem, ut in hac etiam, *Deus generat,* censetur Deus supponere pro solo Patre. In hac vero *Deus spirat,* pro Patre et Filio, de quo latius dicetur in libro sexto. In hac vero propositione *Deus est persona,* clarum est, immediatam suppositionem esse pro personis, quia hoc prædicatum convenit Deo ratione hypostasis : est autem commune omnibus singulis personis : et ideo ibi Deus pro omnibus divisive supponit.

9. *Exponitur illud soli Deo honor et gloria.* — In hac etiam propositione : *Soli Deo honor et gloria,* ait D. Thomas supra, suppositionem esse pro omnibus personis, secutus Augustinum, lib. 6, de Trinitate, cap. 8. Indicatque esse differentiam inter illam propositionem et alteram, *Deus creat,* Cajetanus autem sentit, non esse differentiam inter illas duas propositiones : *Deus creat, et soli Deo honor et gloria,* quia in utraque Deus supponit pro natura et pro personis. Aliqui vero sentiunt discrimen aliquod oriri ex rigorosa significatione illius particulæ *soli.* Nam in illa, *Deus creat,* suppositio pro personis est divisa, seu distributiva : de singulis enim vere dicitur, quod creant. At vero in alia, suppositio pro personis videtur esse collectiva, quia in rigore solum de tota Trinitate dici potest : quod illa tantum sit digna honore et gloria. Quod mihi etiam aliquando visum est : sed re attentius considerata non placet. Quia si particula *soli* in eo rigore sumatur, ut excludat etiam concomitantia, propositio erit falsa, quia non sola Trinitas collective, sed etiam unaquæque persona sigillatim sumpta est digna honore et gloria, æque, ac tota Trinitas, si autem sumatur *soli* secundum theologicam proprietatem, ut nimirum concomitantia non excludat, si vera est locutio, etiam si *Deus* divisim pro personis et pro *Hoc Deo,* et simul pro tota Trinitate supponat, quod idem est in altera enuntiatione *Deus creat,* nulla ergo est differentia. Clarior autem est illa suppositio collectiva, in hac propositione *Deus est Trinitas,* quæ primum verificari potest de hoc Deo, ut sic, ille enim et est singulæ personæ, et omnes simul. Descendendo vero ad personas, non potest verificari de singulis, sed de omnibus collective.

10. Atque ita tandem clara est etiam differentia, quam D. Thomas ibi assignat inter hos terminos, *Homo et Deus*, quia homo unum immediate significat, scilicet speciem humanam, ut sic et pro alio immediate supponit ex natura sua, et aliunde non restrictus, scilicet pro individuis, quia non datur homo subsistens nisi ratione singulorum suppositorum. Deus autem ex se immediate supponit pro suo immediato significato, scilicet, pro hoc Deo realiter et subsistente et communi tribus personis per summam identitatem cum singulis illarum, et cum omnibus simul. Unde etiam fit, ut *homo,* juxta usitatum morem loquendi non sit capax suppositionis collectivæ pro suppositis : Deus autem, non obstante determinata suppositione pro hoc Deo, habere possit collectivam suppositionem pro personis, ut satis declaratum est.

CAPUT XV.

QUO MODO INTER DIVINAS PERSONAS SIMILITUDO, ET ÆQUALITAS INTERCEDAT.

1. Tres relationes possunt in unitate fundari juxta communem Aristotelis sententiam,

5 Metaphysicæ, cap. 9, scilicet identitatis, quæ fundari dicitur in unitate substantiæ: similitudinis in unitate qualitatis: æqualitatis in unitate quantitatis. Constat autem ex hactenus dictis inter personas divinas esse veram identitatem in substantia: unde facile concludi poterat, esse etiam similitudinem et æqualitatem secundum metaphoricam aut amplam significationem. Nam secundum proprietatem Deus non est capax talium relationum, quia in Deo non est propria quantitas, vel qualitas: sed quidquid in eo est, substantia est, maxime secundum essentiam. Tamen, quatenus nomen quantitatis extenditur ad significandam rei perfectionem, et quatenus attributa divina per modum qualitatum a nobis concipiuntur, eatenus possunt æqualitas, et similitudo divinis personis tribui. Et ideo recte adnotarunt Scotus, Durandus et alii in 1, d. 19, has relationes, quæ in creaturis solent distingui, et in diversis formis fundari, in divinis personis esse unitas: et in eadem divina substantia suo modo fundari. Et hæc plane videbantur sufficere de his denominationibus, cum in re non distinguantur ab identitate. Tamen ad majorem declarationem pauca addenda sunt.

2. *De personarum similitudine.* — Circa similitudinem advertendum est, antiquos Patres tempore Concilii Nicæni, et durante Arianorum errore evitasse voces, quæ solam similitudinem inter divinas personas significare videbantur, qualis erat illa celebris vox homojussion, id est, similis essentiæ. Et ideo Concilium Ariminium rejectum est, quod illam vocem in Symbolo posuerit, et Basilius, Epistola 28, dicit, Macedonianos non discessisse ab errore Arii: quia tantum similitudinem essentiæ inter Patrem et Filium admittebant. Quod etiam habet Epiphanius, hæres. 73, et Theodoretus, lib. 2, Historiarum, cap. 6, et est frequens in Patribus illius ætatis. Hoc tamen ideo fuit, quia hæretici abutebantur illa voce ad excludendas alias, quæ veram consubstantialitatem significant. Est enim advertendum: similitudinem, ex vi suæ significationis non requirere unitatem realem in forma, sed conformitatem. Item in rigore non postulare conformitatem in gradu perfectionis, nam duæ albedines dicuntur similes, etiamsi non sint pares, seu æque intensæ. Hæretici ergo, ut excluderent unitatem personarum in divina natura, et æqualitatem in perfectione, similitudinem ponebant, et negabant identitatem, et æqualitatem: quo sensu hæreticum est ponere similitudinem in divinis personis.

3. At vero in sensu catholico, dicendum est, unam personam divinam similem alteri esse. Nam de Filio ait Paulus ad Hebræos 1: *Cum sit splendor gloriæ, et figura substantiæ ejus.* Item imaginem Patris etiam illum appellat: non est autem imago sine similitudine. Et Augustinus 7, de Trinitate, capite ultimo, ait, personas divinas dicendas esse similes et non dissimiles, quia hoc ad substantiam refertur. Idem D. Thomas, 1 part., quæst. 31, art. 2. Et ratio est, quia licet similitudo non semper requirat æqualitatem, tamen illam etiam non excludit, ut bene notavit Scotus, in 1, distinct. 31. Et similiter non excludit unitatem, imo illam requirit aliquo modo, et tanto erit major, quanto fuerit major unitas inter extrema distincta. Similitudo ergo quatenus perfectionem dicit et excludit imperfectionem, proprie conveniet divinis personis. Imo hæretici in eo sensu, quo loquebantur, magis ponebant personas dissimiles, quam similes: quia cum distinguerent naturas, necessarium erat, eas tantum inter se distare, quantum finitum ab infinito, creatum ab increato, quæ magis inter se dissimilia quam similia sunt.

4. Circa æqualitatem neque in re, neque in voce est de æqualitate ambiguitas, supponendo sermonem esse de quantitate perfectionis non molis. Quo circa sic de fide est, inter divinas personas, esse æqualitatem : Quam recte per negationem explicuit Athanasius, in Symbolo dicens: *In Trinitate nihil est majus, aut minus prius, aut posterius.* Et inde concludit: *totas tres personas esse sibi coæquales.* Idem habet Augustinus, 9, de Trinitate, cap. 1, dicitque, hanc æqualitatem personarum nihil aliud esse, quam unitatem essentiæ. Qui etiam videri potest, lib. 3, contra Maximinum, cap. 10, et sermone 38, de Tempore, Anselmus, in Monologio, cap. 13, dicit: *Personas esse æquales, quia unaquæque est perfecta et summa essentia.* Idem in Prosologio, cap. 3, Richardus etiam Victor, libro de Trinitate, cap. 13, dicit, hanc æqualitatem esse alterius rationis, quam in creaturis, scilicet, *quia idem esse cum eadem plenitudine perfectionis, quod est unius personæ, est alterius.* De eadem æqualitate recte sentit Origenes, lib. 1, Periarchon. cap. 2 et 3, et lib. 7, ad Romanos, et Tertullianus 4, contra Marcionem, cap. 25. Ratio itaque est manifesta ex dictis de unitate essentiæ in tribus personis. Quam indicavit Concilium Toletanum 6, in confessione fidei dicens: *Quoniam unius sunt naturæ, idem personas esse æquales, quia illa natura non recipit*

magis, nec minus. Nec potest, nisi tota communicari, ut dicit etiam Concilium Lateranense, in capite *Damnamus.* Quæ ratio eodem modo procedit in omnibus attributis Dei, sapientiæ, bonitatis, etc. Et in his, in quibus posset habere difficultatem aliquam, in superioribus explicata est, specialiter de infinitate perfectionis in libro præcedenti, tractando de perfectione relationum, et de omnipotentia in hoc libro, capite decimo, ubi etiam aliquid attigimus de æternitate, et plura in primo tomo de Incarnatione. Nulla ergo difficultas est alicujus momenti in hac veritate.

5. *Objectio. — Ordo naturæ sit ne in personis divinis.* — Objici vero potest, quia ubi est ordo primi, secundi et tertii non est æqualitas, sed in divinis personis hic ordo reperitur, ergo. Minor patet ex divo Augustino 3, contra Maximinum, capite decimo quarto, ubi hoc sensu docet; *esse inter divinas personas ordinem naturæ.* Quem etiam admittit divus Thomas, 1 parte, quæstione quadragesima secunda, licet non concedat, unam personam esse priorem altera. Idem sumitur ex Basilio, libro primo, contra Eunomium, circa medium, et libro tertio, circa principium. Patet etiam ex communi modo loquendi, sic enim nominamus personas, primam, secundam et tertiam, non quidem solo arbitrio nostro (sic enim facile possent denominationes illæ commutari, sicut in quolibet alio numero), sed cum fundamento in re ipsa. Est ergo ordo ille in personis ipsis secundum se, quod etiam significavit Joannes theologus, sess. 21, Concilii Florentini. Talis autem ordo videtur aliqua ex parte æqualitatem minuere.

6. *An sit ordo prioris et posterioris.* — Occasione hujus difficultatis tractari hic solet, an inter divinas personas sit ordo prioris et posterioris. Nam D. Thomas simpliciter negat: Scotus admittendam putat prioritatem originis. Est tamen quæstio de nomine, in qua immorari non est necesse: viderique possunt, quæ de illa attigi, disput. 12, Metaphycæ, sect. 1, ubi etiam dixi D. Thomam et Scotum in hoc habere sententias contrarias. D. Thomas enim docet, simpliciter et sine addito non esse admittendam prioritatem, juxta illud Athanasii in symbolo, *In hac Trinitate nihil prius, aut posterius:* Scotus vero adjungit, cum illo addito, *originis,* admitti posse. Quod sane et in re verum est, et illis vocibus satis commode explicatur, nam origino propriissime divinis personis tribuitur.

7. *Resolutio utriusque dubii.*—Adde, hunc ipsum esse ordinem, quem Augustinus et D. Thomas ordinem naturæ vocarunt. Est enim advertendum, non vocari naturæ ordinem, eo quod inter divinas personas una sit prius natura, quam alia: nam hoc etiam admittendum non est. Quia prioritas naturæ proprie sumpta, aut est prioritas in subsistendi consequentia, aut in causalitate propria, neutra autem invenitur in divinis personis. Dicitur ergo ordo naturæ, quia ipsamet essentia Dei ex se et natura sua postulat, ut immediate sit in Patre sine ulla processione: in Filio vero per processionem ejus ex sola prima persona: In Spiritu sancto per processionem ex utraque. Atque ita hic ordo naturæ nihil aliud est, quam ordo originis: Igitur non immerito prioritas etiam originis dicitur, quæ in hoc solo posita est, quod una persona est principium originis, alia terminus, vel (quod idem est) una habet suum esse sine origine, alia vero non sine ulla. Juxta hanc ergo prioritatem solam dantur in divinis personis, prima, secunda et tertia, et ideo hæ denominationes nihil repugnant æqualitati. Jam enim supra ostensum est, distinctionem in relationibus originis non minuere, neque augere personarum perfectionem.

8. *An æqualitas sit relatio rationis.* — Solet autem hoc loco ulterius quæri, an hæc similitudo, vel æqualitas inter divinas personas sit relatio realis, vel rationis. De qua quæstione Thomistæ multa scribunt. Quia D. Thomas, quæst. 42, art. 1, docet, esse tantum relationem rationis. Quod Cajetanus optime ibi declarat, et defendit, et Capreolus, in 1, dist. 31, quæst. 2. Ubi etiam Durandus, Gabriel et alii, et Marsilius, in 1, quæst. 33, Scotus autem eadem dist. 31, quæst. 2, et quodlib. 6, art. 2, contendit esse relationem realem. Quia in divinis personis concurrunt omnia necessaria, ut hæc relatio realis sit, scilicet, fundamentum, terminus realis, et extrema realiter distincta. Item quia alias non dicerentur divinæ personæ in re ipsa similes et æquales, sed solum cogitatione hominis. Hæc vero argumenta revera non cogunt: nam hæ denominationes non semper sumuntur formaliter a relatione, sed a fundamento, quod in rebus ipsis existit, et nobis occasionem præbet ad talem relationem excogitandam. Hoc autem fundamentum in præsenti est unitas perfecta ejusdem naturæ in singulis personis. Ex hac ergo unitate provenit, ut talis relatio non possit esse realis. Quia præter ea, quæ Scotus numerat, necesse est, ut inter fundamentum et terminum for-

malem relationis sit distinctio in re ipsa : maxime in his relationibus unitatis, in quibus habitudo potissime cernitur inter ipsas formas, in quibus est similitudo, vel æqualitas, ut recte Cajetanus advertit, et ideo ubi est una, et eadem forma in utroque extremo, non potest esse hujusmodi realis habitudo, quia illa potius est identitas realis et numerica. Quapropter prior sententia simpliciter vera est. De qua re hæc nunc sufficiunt, reliqua enim philosophica sunt, et a nobis tractata in disput. 47 Metaphysicæ, sect. 9.

9. *Objectioni occurritur.* — Unum vero hic potest objici, quia inter divinas relationes non solum est æqualitas ratione perfectionis essentialis, sed etiam ratione perfectionis relativæ, ut supra dixi ; sed illa perfectio relativa est distincta realiter in una et alia persona, ergo æqualitas in illa habet omnem distinctionem necessariam ad realem relationem. Ad hoc fortasse aliquis respondebit, hanc relationem non posse esse realem, quia non potest una relatio fundari in alia. Sed de hoc alias. Ego respondeo, illam non esse realem, quia illa non est æqualitas fundata in unitate, vel convenientia formali, sed in quadam proportionali æstimatione, seu quantitate. Sicut aliqualis similitudo, quæ est inter divinas personas in communi ratione personæ, vel relationis, non est relatio realis, quia non est per convenientiam in tota unitate formali talium personarum. Propter quod Anasthasius Synaita, in expositione fidei personas in propriis *dissimiles* appellavit : inæquales autem dici non possunt, tum quia hoc dicit imperfectionem, tum propter rationes alias supra allatas.

CAPUT XVI.

AN DIVINÆ PERSONÆ EX UNITATE HABEANT CIRCUMINSESSIONEM, ID EST, MUTUAM EXISTENTIAM UNIUS IN ALIA.

1. *Resolutio.* — Hæc est ultima proprietas conveniens divinis personis, quatenus unum sunt, quam theologi *circuminsessionem* vocant. Habetque fundamentum in verbis illis Joannis, 14 cap. : *Ego in Patre et Pater in me est.* Quæ licet de Patre, et Filio tantum dicta sint, tamen eadem ratione de Spiritu sancto vera sunt, ut communiter Patres docent, Athanasius in expositione fidei, ubi in hoc sensu dixit *Spiritus sanctus semper est in manibus Patris et Filii.* Et Damascenus, lib. 1, de Fide, cap. 10, eodem sensu vocat Spiritum sanctum : *Inseparabilem, et indigressibilem a Patre et Filio.* Et hanc mutuam immanentiam ibidem late, et eleganter exponit. Denique Fulgentius, de Fide ad Petrum, cap. 1 : *Per hanc* (inquit) *unitatem naturalem totus Pater in Filio, et Spiritu sancto est, et totus Spiritus sanctus in Patre et Filio.*

2. *Quæ sit adæquata ratio circuminsessionis.* — Hac igitur veritate supposita, nonnulla circa illam declaranda sunt. Primum est, an veritas et identitas Personarum in essentia sit adæquata ratio hujus mutuæ inexistentiæ. Est autem dubitandi ratio, quia D. Thomas, 1 part., quæst. 42, art. 5, sentit, non esse adæquatam. Nam duas alias rationes addit, scilicet, relationem mutuam et modum originis. Aureolus vero et Durandus, in 1, dist. 19, sentiunt solam essentiæ unitatem esse rationem adæquatam circuminsessionis personarum, ideoque duas alias rationes D. Thomæ impugnant. Ut autem recte notavit Cajetanus, circa dictum articulum, non impugnant mentem divi Thomæ et ita facile dissolvit ipse, quæ illi objiciunt.

3. *Una persona est in alia ratione relationis.* —Videtur ergo voluisse D. Thomas ad divinas personas accomodare illos tres modos, quibus ipse dixerat, 1 part., quæst. 8, art. 3, Deum esse in omnibus rebus, scilicet, per præsentiam, potentiam et essentiam, seclusis imperfectionibus. Unde quoad primum modum dicit, Divinas personas esse in se invicem : quia correlativæ sunt : nam unum relativum non potest extra aliud esse, utique quoad cognitionem. De hoc enim genere existentiæ aperte loquitur Doctor sanctus in illa ratione. Quam tetigit etiam Chrysostomus in oratione 9, ex his, quæ habentur in fine quinti tomi, ubi ait, hanc inexistentiam non esse intelligendam *corporaliter; sed secundum animi contemplationem, quia nec Filius* (inquit) *sine Patre, nec Pater sine Filio cognoscitur.* Nec videtur hæc ratio aliena a contextu sermonis Christi in citato loco Joannis 14. Nam cum Philippus postulasset : *Ostende nobis Patrem,* Christus respondit : *Qui videt me videt et Patrem,* et immediate quasi pro ratione subdit : *Quia ego in Patre et Pater in me est.*

4. *Personæ sunt in se invicem ratione productionis.* — Ad secundum modum inexistendi pertinet altera ratio D. Thomæ cum dicit, unam personam esse in alia, verbi gratia, Filium in Patre, quia ab illo productus est per actum immanentem : nam de ratione talis actus est, ut productum ratione productionis

maneat in producente. Quam rationem indicavit etiam Damascenus, lib. 1, cap. 9, ubi comparat hanc productionem emanationi lucis ab igne, quia *lux*, inquit, *ab igne gignitur, et ab eo non separatur, sed semper in eo est.* Quod exemplum intelligendum videtur de emanatione lucis inhærentis igni a substantia ejus, sic enim illa est veluti immanens processio. Quod idemmet Damascenus significavit in differentia quam subjungit, *nam lux*, ait, *manet in igne tanquam accidens inhærens illi* : *Verbum autem manet in Patre, tanquam subsistens in subsistente ;* quod etiam dixit Hilarius, lib. 7, de Trinitate, circa finem.

5. Nec Durandus habuit, quo modo hunc dicendi modum impugnaret, nisi negando personas procedere per actus immanentes, cujus error in hoc supra refutatus est. Aureolus vero apparentius objicit : quia licet hoc modo explicetur, productam personam esse in producente, non tamen e converso, producentem esse in producta, cum tamen hæc debeat esse circuminsessio. Hoc vero facile etiam solvitur : nam sicut Deus dicitur esse in creaturis, ratione potentiæ, quia illas creat et conservat, ita seclusa imperfectione dependentiæ, Pater dicitur esse in Filio, quia illum ex æternitate produxit, et perpetuo generat, ad quod necessarium est, ut sit intime in illo, et ideo dixi, hunc modum existendi esse similem illi, qui est per potentiam, seclusis imperfectionibus.

6. *Unitas essentiæ est ratio circuminsessionis.* Tertia vero, et propria ratio hujus existentiæ est unitas essentiæ in personis distinctis. Unde respondendo in forma ad propositam interrogationem, dicendum est, unitatem naturæ esse adæquatam rationem, ob quam Divinæ personæ sunt in se invicem per suam essentiam, licet aliis modis possint dici esse in se invicem, ob alias rationes. Hæc posterior pars satis jam declarata est. Prior vero facile ostenditur, nam unaquæque persona est ipsa essentia, et essentia est in omnibus, et singulis personis, ergo unaquæque persona est in qualibet alia. Dices, simili argumentandi modo posse concludi, unamquamque personam esse in se ipsa, vel unam personam esse aliam. Respondeo, negando similitudinem : nam cum dicitur esse in alia, non solum denotatur unitas naturæ, sed præsupponitur etiam distinctio inter ea, quæ in se invicem esse dicuntur. Quia non solum consideratione rationis, sed etiam in re ipsa una est in alia. Quæ habitudo tollitur, si persona dicatur esse in se. Et multo magis destruitur, si dicatur una esse alia, quia per hoc non significatur præsentia, vel inexistentia, sed identitas personalis, quæ repugnat mysterio.

7. Atque hac ratione recte dicit Sabadius, libro contra Arium, in 4 tom. Biblioth. Per illa verba Christi, *Ego in Patre, et Pater in me est*, duos errores confutari, Sabellii scilicet, et Arii. Et Gregorius Beticus, libr. de Fide et Trinitate dicit, *illa verba audienda esse secundum indifferentiam substantiæ*, supposita scilicet distinctione personarum. Et eodem modo Trinitatis mysterium confirmat ex illis verbis Irenæus, lib. 5, cap. 18, sic etiam Hilarius 7, de Trinitate, in fine dicit : *Personas divinas esse in se per unitatem et proprietatem naturæ.* Et eodem modo loquitur Damascenus, lib. 2, cap. 10, dicens : *Per hanc circuminsessionem excludi multitudinem Deorum, seu Deitatem.* Et in hac ratione maxime persistunt omnes theologi, quæ in sequenti dubitatione amplius confirmabitur et explicabitur.

8. *Dubium.* — Quæritur enim ulterius, an una persona sit in alia secundum se totam, an vero solum ratione essentiæ. Ut enim hoc ex corporalibus explicemus, duobus modis potest dici unum corpus esse in alio. Primo, secundum se totum, quod vocatur per se primo, sicut aqua est in vase, vel in loco adæquato. Alio modo tantum secundum partem, vel homo dicitur esse ubi habet pedem, licet non habeat ibi totum corpus. Sic ergo inquiritur, an una persona secundum se totam, id est, etiam secundum suam proprietatem, vel tantum per naturam, quasi per partem (nostro loquendi modo) sit in alia. Henricus enim in Summa, artic. 53, quæst. 3, et quodlib. 5, quæst. 6, et Durandus, in 1, distin. 19, dicunt, unam personam esse in alia solum posteriori modo. Primo, quia Paternitas, ut sic, non potest esse in Filio, alias Filius esset Pater. Secundo, ait Durandus, quia persona ratione suæ proprietatis est id, in quo est alia, ergo non potest esse ratio essendi in alia, quia hæ habitudines sunt oppositæ, et ideo non potest eadem relatio esse fundamentum utriusque. Tertio, videntur huic sententiæ favere Patres, qui totam rationem hujus circuminsessionis dicunt esse naturæ unitatem.

9. *Resolutio.* — *Probatio ex Patribus.* — Nihilominus dicendum est, unam personam per se primo, et secundum se totam esse in alia, ita ut licet unitas essentiæ sit vinculum, et quasi proxima ratio istius inexistentiæ, non tamen in sola illa sistat, sed ratione ejus etiam relationes ipsæ in se invicem existant. Quæ est sententia communior theologorum in 1, dis-

tinct. 19, præsertim Scoti, quæst. 1, qui fusius hoc tractat contra Henricum. Idem Bonaventura, quæst. 4, Gabriel, quæst. 2, Capreolus, quæst. 1, art. 1, Marsilius, quæst. 22, art. 2, Ferrariensis 4, contra Gentes, cap 9, Cajetanus, et alii, dicta quæst. 42, art. 5. Et sumitur ex illis verbis Ecclesiæ in quoddam hymno. *In Patre totus Filius, et totus in Verbo Pater*. Quibus similia sunt, quæ supra citavi ex Fulgentio, qui etiam addit. *Nullus horum extra quemlibet ipsorum est*, significans, personas mutuo sese comprehendere, quia nihil est in una, quod si extra aliam, ad quod requiritur totalis inexistentia, modo explicato. Præterea Damascenus, et Hilarius supra dicunt unam personam esse in alia, ut quidpiam subsistens in subsistente. Ergo intelligunt non tantum esse secundum naturam, sed etiam per subsistentiam personalem, de hac enim loquuntur. Ad hoc etiam confirmandum induci possunt verba Christi Joan. 14, nam prius dixit : *Qui videt me, videt et Patrem*, et postea subjungit. *Ego in Patre, et Pater in me est:* videndo autem unam personam, videtur alia, non solum quoad naturam communem, sed etiam quoad totum esse personale. Sic ergo una persona est in alia.

10. *Prima ratio.*— Ratione probatur primo ex Scoto, quia si una persona tantum esset in alia ratione essentiæ, non aliter una persona esset in alia, quam ipsa essentia sit in persona, neque alia habitudo significaretur per hanc circuminsessionem personarum, quam existentiæ Divinitatis in persona, consequens est falsum: ergo, Pater sequela, quia quando totum solum dicitur esse alicubi, vel in aliquo ratione partis, non aliter convenit toti illa denominatio, quam parti, præter hoc, quod parti convenit immediate et toti ratione partis : nam in reliquis eadem est ratio. Minor vero patet, tum ex communi modo loquendi Patrum, et theologorum de hac circuminsessione, tum etiam, quia essentia est in persona, ut natura est in supposito : una vero persona est in alia, ut suppositum in supposito, sicut loquuntur Damascenus et Hilarius supra citati.

11. *Altera ratio.* — Secunda et propria ratio hujus veritatis mihi esse videtur, quia hæc inexistentia mutua nihil aliud esse potest, quam intima quædam præsentia divinarum personarum inter se, hanc vero habent non solum in essentia, sed in propriis etiam relationibus. Priorem propositionem indicavit etiam Scotus surpa ad 2 Henrici, et circa finem quæstionis. Quam sic declaro, quia hæc mutua inexistentia non est sola identitas in natura, sic enim dicentur personæ esse una natura, non vero una esse in alia. Neque etiam est nova unio realis inter personas præter unitatem naturæ, quia nec talis unio esse posset sine compositione, nec excogitari potest, cur, vel qualis sit. Ergo tantum superest intima præsentia, propter quam dici possint esse invicem in se. Quod autem illam habeant etiam secundum propria, patet, quia etiam in illis habent immensitatem, ex qua necessario sequitur, ut sint intime in se invicem etiam secundum proprias relationes. Unde sicut immensitatem habent ratione essentiæ, quam includunt, ita ex eadem radice, ut ex propria et adæquata ratione habent, ut sint intime in se invicem, etiam secundum proprias relationes.

12. Atque hinc intelligitur primo, cur hæc præsentia mutua non addat novam relationem realem ipsis personis (ut tanquam verius suppono). Ratio autem est, quia fundatur in eadem immensitate illarum. Ut omittam alias rationes, quæ dari solent, scilicet, quod relatio non fundat relationem: vel quod talis relatio non est realis, nisi ubi modus præscientiæ, in quo fundatur, accidentalis est, de quo alias. Secundo intelligitur, cur, licet divinæ personæ inter se habeant relationem originis, quæ est disquiparantiæ, nihilominus quoad hanc denominationem mutuæ inexistentiæ, potius intelligantur habere habitudinem æquiparantiæ. Ratio enim est, quia quoad præsentiam et immensitatem ejusdem rationis sunt. Unde, si fingeremus, tres personas esse absolutas et ejusdem naturæ, eumdem modum mutuæ inexistentiæ haberent.

13. *Ad argumenta.* — Tertio intelligitur quam sint levia fundamenta Henrici et Durandi. Nam propter hanc præsentiam personæ non amittunt distinctionem: et ideo non sequitur, unam esse aliam, quamvis secundum propria una sit in alia. Deinde in hoc genere præsentiæ nullum est inconveniens, quod eadem relatio sit id, quod est in alia et in quo est alia, quia et est denominatio similis in utroque extremo, et in eis habet fundamentum proximum ejusdem rationis, imo unum et idem. Et hoc est etiam, quod docent Patres, scilicet, unitatem naturæ esse rationem proximam hujus inexistentiæ, non vero, quod conveniat soli Deitati : ac non etiam ipsis personis in propriis earum rationibus.

FINIS LIBRI QUARTI DE TRINITATE.

INDEX CAPITUM LIBRI QUINTI

DE TRINITATE.

LIBER QUINTUS.

DE RELATIONIBUS DIVINIS

AC NOTIONIBUS.

Hactenus explicuimus mysterium Trinitatis, solum confusam quamdam notitiam tradendo, quæ vix transcendit declarationem quid nominis et ostensionem, quod tale mysterium in Deo et intra Deum sit, salva Dei simplicitate et unitate: nunc ad investigandam ejusdem mysterii distinctam et explicatam cognitionem, quantum caligo viæ patitur, necessarium est proprietates omnes personarum formaliter investigare, earum proprias rationes præcise, ac distincte explicando. Hoc autem præstabimus, considerando prius hæc omnia prout omnibus personis possunt esse communia : deinde descendendo ad singulas personas in particulari, et prædicata omnia, quæ singulis, ut propria tribuuntur, considerando. Sunt autem varia nomina abstracta et communia omnibus personis, quibus hæ proprietates significantur : unum est ipsummet nomen *proprietatis,* quod in quadam significatione generale est, et cæteris omnibus commune. Quod sub ea ratione, speciali consideratione non indiget, quia in aliis rationibus specialioribus explicabitur et illis cognitis cognoscetur. Primum igitur speciale nomen videtur esse *Relationis,* deinde nomen *Notionis :* tertio, *Originis :* quarto, *actus notionalis :* quinto, *Personalitatis,* quæ solet etiam *Proprietas* appellari, sumpta hac voce in significatione magis restricta et appropriata. Igitur in proxime sequentibus tribus libris explicabimus mysterium, declarando, quid rei subsit his vocibus, et quomodo inter se conveniant, vel distinguantur et quid ad constitutionem, vel distinctionem divina-

rum personarum conferant. Atque in præsenti libro simul de relationibus et notionibus dicere proponimus, quia nihil fere inter se differre existimamus, ut videbimus. Disputavit autem de illis D. Thomas, 1 part., quæst. 28 et 32.

CAPUT I.

SINT-NE IN DEO RELATIONES REALES AD INTRA.

1. Non tractamus hoc loco de relationibus Dei ad creaturas, quas rationis esse supponimus, quia illæ non conveniunt Deo, ut Trino : nec ad explicandum hoc mysterium, quidquam conferunt. Neque etiam nunc vim facimus in nomine abstracto, vel concreto relationis, aut relativi : nam hæc inquisitio et consideratio commodiorem habebit locum in principio libri septimi. Nunc vero indifferenter utrisque vocibus utemur, tam supponendo abstracte quam concrete posse has proprietates a nobis concipi et significari.

2. *Resolutio quæstionis.* — *Probatio.*—Hoc supposito inter Catholicos extra controversiam est, esse inter personas Trinitatis relationes reales. Ita docet D. Thomas, dicta quæst. 28, per totam, et quæst. 8, de Potentia, art. 1, dicit, esse de Fide. Docent etiam omnes scholastici, in 1, dist. 33. Et colligitur ex Scriptura, quatenus personas appellat nominibus significantibus hujusmodi respectus, qualia sunt, *Patris et Filii :* id autem expressius declararunt Concilia et Patres. Nam Toletanus 7, sic inquit : *Pater ad Filium, et Filius ad Patrem, et Spiritus sanctus ad utrumque refertur,* et infra : *In relatione personarum cernitur numerus.* Idem sumitur ex 6 Synodo, act. 11, in dicta Epistola Sophronii, et ex Concilio Florentino, sess. 18 et 19. Ubi personæ divinæ dicuntur esse, *ad aliquid,* et in sess. 25, in litteris unionis idem fere habetur. Augustinus, etiam lib. 5, de Trin., cap. 8 et 9, hac ratione dixit : *Solam substantiam, et relationem proprie in Deo inveniri,* et l. 15, c. 3, *quod de Deo dicitur, non secundum substantiam, relative dici.* Ostendit Anselmus, de Incarn. Verbi, c. 1, explicato mysterio ita concludit : *Quod totum potest dici relatio.* Et multa alia afferemus in sequentibus.

3. *Ratio assertionis.*—Est autem in his omnibus testimoniis considerandum, nunquam expresse, et formaliter dici in eis, illas relationes esse reales : tamen in his, quæ attribuuntur illis relationibus, satis hoc contineri. Tum quia dicuntur esse in Deo vere, et proprie, non minus, quam substantiam : tum etiam, quia dicuntur numerare, seu distinguere realiter personas, quod non potest facere relatio rationis, est ergo quoad utramque partem æque certa hæc veritas. Ratio autem reddi potest, quia inter divinas personas inveniuntur omnia, quæ ad relationem realem necessaria sunt. Nam est ibi realis distinctio extremorum, ut supra probatum est, cum de distinctione personarum ageremus. Est etiam realis processio unius ab alia, ut supra etiam libro primo est probatum, quæ processio solet esse sufficiens ratio, vel indicium relationis realis, quando est in eadem natura, seu in eodem ordine naturæ : divinæ autem personæ sunt ejusdem ordinis et naturæ. Denique, si ad relationem realem est necessarium fundamentum reale, ibi sufficiens erit divina essentia, vel secundum se, vel ut est formalis potentia, seu principium *quo,* productionis : Fortasse vero in relationibus subsistentibus aliud fundamentum necessarium non est, ut infra dicetur : nihil ergo deest ibi ad relationem realem.

4. *Objectio ex Boetio.* — Contra hanc assertionem objici potest locus Boetii, lib. 1, de Trinitate, circa medium, alias cap. 6, ubi dicit : *Cætera prædicamenta convenire Deo secundum substantiam. Ad aliquid vero nullo modo de ipso prædicari.* Hunc locum objicit D. Thomas, 1 part., quæst. 28, art. 1, et respondet ad primum, Boetium non negare, relationem esse in Deo, sed asserere, secundum propriam rationem suam non significari, ut existentem in Deo, sed ut ad aliud se habentem. Est tamen difficilis expositio : nam hoc modo etiam posset negare relationem esse in creatura, quia secundum propriam rationem, non significatur, ut existens in creatura, sed ut ad aliud se habens. Existimo ergo, Boetium ibi esse locutum de Deo, ut unus est, et voluisse dicere, quod theologi alias docent, in Deo non consurgere relationes ad res diversæ naturæ, nec per mutationem aliarum rerum, ut diserte explicat capite septimo. Nam de relationibus ad intra, statim disputat capite duodecimo et habet illam celebrem sententiam, *substantia præbet unitatem, relatio multiplicat Trinitatem.*

5. *Dubium de esse ad Cajetanum.* — Solet autem inter Thomistas disputari, an relationes divinæ sint reales secundum *esse ad* in quantum *ad,* an vero solum secundum *esse in,* quod in eis est, *esse subsistens.* Nam Cajetanus, in dicto art. 1, quæst. 28, existimat, secundum *esse ad,* non esse relationes illas aliquid reale. Quod sentit etiam Capreolus, in 1, d. 33, sumpseruntque occasionem ex quibusdam ver-

bis subobscuris D. Thomæ in eodem articulo primo dicens: *Solum in prædicamento relationis inveniri aliquid secundum rationem.* Quod ipsi interpretantur, esse ipsum *esse ad* præcise sumptum, et abstractum ab *esse in.*

6. Hanc vero sententiam existimo falsam. Primo quidem, quia in relatione reali, præsertim divina, nihil est, quod ad veritatem entis non pertineat, maxime ex his, quæ intrinsece pertinent ad veritatem, et realitatem illius mysterii, alias magna ex parte esse per rationem confictum. Sed ipsum *esse ad,* unius personæ respectu alterius intrinsece pertinet ad illius mysterii veritatem : alioqui relatio, ut relatio, non multiplicaret Trinitatem, ergo, etc. Secundo, quia oppositio inter divinas personas realis est, ideo enim affert secum distinctionem realem, sed illa oppositio intrinsece, et formaliter consistit in *esse ad,* ergo illud reale est. Tertio denique quia *esse ad,* nihil aliud est, quam habitudo : Pater autem intrinsece, et ex se, et absque ulla comparatione intellectus respicit Filium, ergo realiter habet quidquid intelligi potest in hoc *esse ad Filium,* et idem est de cæteris personis.

7. Fundamentum autem, quod sumebatur ex verbis D. Thomæ nihil ad præsens facit, quia relationes divinæ, in prædicamento relationis non sunt. Tamen propter proportionem, et propter veritatem etiam ipsius prædicamenti realis, sunt illa verba obscura. Ut autem opinor, mens D. Thomæ solum fuit docere, per rationem excogitari, aut fingi aliquid simile prædicamento ad aliquid. Quod, sano modo intellectum, est verum, scilicet, secundum quamdam proportionalitatem, non vero secundum univocam rationem, imo nec secundum realem convenientiam, etiam analogam, ut dixi latius disput. 47 Metaphysicæ. An vero secundum proportionem ad alia prædicamenta possint alia entia rationis cogitari, dixi ibidem disputatione ultima. Aliud vero fundamentum, quod dicti auctores indicant, nempe *esse ad,* posse ita præscindi, ut non includat *esse in,* falsum est : tum quia *esse in,* ita est transcendens, sicut ens, servata proportione, tum etiam, quia relatio, secundum ultimam rationem suam est forma relativi, ut paternitas Patris : unde intersece, et secundum propriam rationem respicit non tantum terminum, sed etiam subjectum, seu suppositum, quod ad terminum refert.

CAPUT II.

QUOD SINT INTRA DEUM RELATIONES REALES.

1. *Relationes reales in Deo solum sunt secundum originem.*—Quoniam numerus harum relationum ita a nobis præscribendus est, ut nec minor, nec major esse ostendatur, ideo imprimis supponendum est, in DEO nullas esse relationes reales ad intra præter eas, quas relationes originis vocamus, quæ comparatæ ad relationes in creaturis inventas, correspondent his, quæ in actione et passione probari dicuntur. Hoc in superioribus tactum est, potestque inductione ostendi, quia inter divinas personas, nec relatio similitudinis, nec æqualitatis realis est, quia est eadem cum relatione identitas in essentia, quæ rationis est. Et consequenter neque relatio imaginis ex ea parte, qua similitudinem dicit, sed solum ex ea, quæ dicit originem, realis est. Idemque est de relatione mutuæ inexistentiæ, seu intimæ præsentiæ, ut in fine præcedentis libri dicebamus. Quod etiam de relatione distinctionis est manifestum, quia vel est eadem cum relatione oppositionis, quæ non est, nisi relatio originis, vel solum addit negationem identitatis, in qua non fundatur relatio, nisi rationis. Præter has autem relationes nullæ aliæ possunt inter divinas personas excogitari, exceptis relationibus originis, ergo extra has nullæ sunt ibi relationes reales. Et ratio in universum reddi potest, quia omnis habitudo positiva inter divinas personas, vel reducitur ad distinctionem, seu oppositionem, et sic est originis, vel reducitur ad unitatem, et sic est rationis propter summam identitatem realem fundamenti ut in utroque extremo.

2. *Non sunt plures quam quatuor.* — Ex hoc fundamento infertur alia veritas quam hic, ut certam supponimus, videlicet, Relationes reales divinas non posse esse plures, quam quatuor. Ita docet D. Thomas, dicta q. 28, et consentiunt omnes theologi statim referendi. Probaturque, quia hæ relationes solum sunt originis : sed origines, seu processiones intra Deum solum sunt duæ, ut in libro primo ostensum est, ergo relationes ad summum possunt esse quatuor et non plures. Probatur consequentia, quia ex unaquaque processione, non consurgunt nisi duæ relationes; ergo, si processiones sunt tantum duæ, relationes ad summum erunt quatuor. Antecedens probatur, quia una processio tantum habet unum principium, et u-

num terminum. Atque ita in processione per intellectum sunt relationes generantis, et geniti, seu Patris et Filii, in altera vero processione voluntatis sunt relationes producentis, seu spirantis et procedentis seu spirati. Ergo [illegible] elationes non possunt excedere quater[illegible] numerum. An vero illum attingant, [illegible] ebimus. Hic vero occurrebat pecu[illegible] icultas de relatione Verbi, quam libro [illegible] tanquam in proprio loco tractabimus. Nunc vero supponimus, in secunda persona eamdem esse relationem Verbi et Filii respectu primæ personæ, quia ex vi ejusdem processionis consurgit, licet diversis conceptibus et vocibus a nobis exprimatur, propter diversos respectus rationis, seu convenientiæ ad res creatas, ut dicto libro explicabimus. Quod si Verbum importat aliquam rationem ad res cognitas, vel creabiles, vel dictas, illa non est relatio realis, sed rationis, unde non auget numerum relationum, de quibus nunc tractamus. De spiratione autem activa statim dicemus.

3. *Tres sunt realiter inter se distinctæ.*—Ex his principiis ulterius concluditur, intra Deum tres esse relationes reales realiter inter se distinctas. Quæ veritas, quoad ternarium numerum, ita ut minor non sit, tam est certa, quam est certum dari in Deo tres personas realiter distinctas, supposita veritate talium relationum realium. Atque ita docent theologi omnes. Quia in unaquaque persona ad minimum necessaria est una relatio, habens oppositionem cum aliis personis, et consequenter distinctam ab illis. Imo unaquæque persona solum est suamet relatio subsistens, unde per illam constituitur in suo esse personali, et ab aliis etiam personaliter distinguitur. Ergo tales relationes reales et realiter distinctæ non possunt in Deo esse pauciores quam res. Hæc autem sunt, Paternitas, Filiatio et processio passiva, quæ est propria Spiritus sancti relatio. Nam cum Filius realiter a Patre procedat, necesse est, ut et duas habeant relationes reales et realiter distinctas, utpote inter se directe et formaliter oppositas. Rursus cum Spiritus sanctus realiter procedit a Patre et Filio, ac proinde ad illos habeat relationem realem, illam etiam esse realiter distinctam a Paternitate et Filiatione necesse est, quia quidquid a Patre realiter distinguitur, etiam a Paternitate et Filiatione realiter distinguitur.

4. *Quid de spiratione activa.*—Quoad aliam vero partem, scilicet, quod hic numerus relationum realium realiter distinctarum major non sit, quam ternarius, licet etiam res certa sit, pendet nihilominus ex cognitione alterius relationis correspondentis relationi processionis passivæ, quæ a theologis vocatur spiratio activa, de qua videndum superest, an sit et qualis sit, habet enim illa relatio peculiarem rationem ac difficultatem. Prius vero quam ad illam transeamus, operæ pretium erit conditiones trium dictarum relationum præ oculis ponere, quia et illarum cognitio per se necesse est ad explicationem mysterii, et multum conferet ad ea quæ de spiratione activa dicenda sunt.

5. *Dictæ tres relationes quas conditiones habeant.*—Addo igitur, tres illas relationes reales inter se distinctas tales esse, ut unaquæque propriam perfectionem in suo genere, propriamque rationem existendi et subsistendi incommunicabiliter secum afferat. Hæc assertio non recipitur ab omnibus, aliqui enim putant, has relationes secundum proprias rationes præcise habere, quod referant, seu respiciant alium: per hoc autem necesse, nec perfectionem, immo nec subsistere, afferre. Conclusio nihilominus colligitur ex omnibus tractatis in tertio libro. Breviterque ostenditur, supponendo in divinis personis non esse alias proprietates constituens personas, præter has relationes, quod libro septimo probandum est. Ex quo sic colligo. Relatio, verbi gratia, Paternitas est in Patre, aut ergo est tanquam inexistens personæ jam constitutæ, et sic erit in Patre alia proprietas constituens illum in ratione talis personæ, quod est contra suppositionem factam : vel est in eo tanquam secum afferens propriam rationem subsistendi : Affert ergo Paternitas propriam subsistendi rationem, cum compositione sufficienti ad reliquas relationes, et inde habet, quod subsistentia incommunicabilis sit.

6. Et hinc facile probatur altera pars de existentia, quia ratio existentiæ superior est et quasi transcendens, et ideo intime comitatur subsistentiam, vel potius in illa imbibitur. Denique ex utroque capite convincitur altera pars de perfectione, tum quia omnis subsistentia est aliqua perfectio, tum etiam quia quantum unaquequæ res habet entitatis, tantumdem habet perfectionis. Quod autem in Paternitate, gratia exempli, declaratum est, in aliis duabus relationibus personalibus locum habet. Et ad hanc assertionem confirmandam applicari possunt omnia, quæ in similibus punctis de personis divinis diximus in libro tertio, capitibus quarto et quinto. Nam quoad hæc omnia, hæ

tres, relationes et personæ idem sunt, ut in sequenti capite amplius constabit.

CAPUT III.

QUOMODO TRES DIVINÆ RELATIONES PERSONALES DISTINGUANTUR A PERSONIS, QUAS REFERUNT.

1. *Tituli expositio.* — Nondum agimus de activa spiratione, sed solum de tribus relationibus, quas inter se realiter distingui, diximus, easque unico verbo relationes personales vocamus: nomine item proprietatum illas appellare possumus, quia supponimus ex dicendis in libro septimo, has easdem relationes esse ipsas proprietates personales. Non comparamus autem has relationes ad terminos suos, seu ad personas, cum quibus habent oppositionem, nam constat ab illis distingui realiter, sive per sese, sive per aliud, quod postea libro octavo examinabimus. Hoc autem constat ex illo principio, quod oppositio originis, vel relativa est ratio distinctionis in Divinis, quod principium est commune axioma Conciliorum et Patrum. Comparemus ergo unamquamque harum relationum ad personam, quam refert seu denominat, ut Paternitatem ad Patrem, et sic de aliis.

2. *Variæ opiniones.* — Suppositis autem, quæ superius tractata sunt comparando personas et earum proprietates, seu relationes ad essentiam, facile est, præsentem quæstionem expedire. Nam qui opinati sunt, relationes esse veluti affixas divinæ essentiæ, ab eaque realiter distingui, consequenter coguntur asserere relationem, et personam distingui a parte rei realiter, saltem tanquam includens et inclusum. Quia persona constat intrinsece ex essentia et relatione, tanquam unum quid ex utraque coalescens. Relatio vero non constat ex essentia, neque illam in se includit. Et fuit opinio Gilberti. Durandus vero et quicumque ponunt distinctionem actualem ex natura rei inter essentiam et relationes Divinas, consequenter opinari debent eodem modo de persona et relatione, servata proportione, videlicet, relationem a parte rei distingui actu a persona, saltem, ut non includens actu totum id, quod persona includit, licet ipsa relatio in persona includatur.

3. *Prima assertio.* — Dicendum vero est. Relationes non distingui actu a personis in re ipsa, nec realiter proprie, neque ex natura rei. Probatur et declaratur breviter ex supra tractatis de unitate essentiæ et personarum. Quia vel relatio personalis (de qua nunc tractamus) supponit personam constitutam, vel constituit illam : si primum dicatur, licet verum non sit, etiam illo posito non potest relatio adveniens personæ ab illa distingui actualiter in re ipsa, alias et cum illa faceret compositionem et illi adveniret, ut accidentalis proprietas. Si vero dicatur secundum, quod verum est, ut infra disputabitur, sic persona nihil in se includit, nisi essentiam et proprietatem constituentem, ut dicitur etiam in Concilio Florentino, sess. 19. Sed proprietas non distinguitur actualiter ab essentia in re ipsa, ut supra ostensum est, neque a persona potest distingui. Quia si illa, quæ nostro modo concipiendi se habent, ut componentia inter se non distinguuntur, etiam ipsum constitutum non poterit ab illis distingui. Imo minus potest relatio distingui a persona, quam ab essentia, quia cum essentia non identificatur adæquate, seu convertibiliter, ut supra declaratum est, cum relatione vero habet adæquatam identitatem, quia sunt æque incommunicabiles. Quia una earum non identificatur, vel distinguitur ab aliquo, quin etiam altera habeat similem identitatem, vel distinctionem ab illo. Neque contra hanc partem opinantur, nisi qui distinguunt actu ex natura rei personam ab essentia, de quibus jam dictum est.

4. *Secunda assertio D. Thomæ.* — Dico secundo, Relationes distinguuntur ratione a personis, quarum relationes sunt. Ita D. Thomas, 1 part., q. 29, art. 4, q. 30, art. 1, et omnes, qui non admittunt actualem distinctionem inter essentiam et relationem. Constatque sufficienter hujus distinctionis necessitas ex ipso modo concipiendi et significandi abstracti et concreti: Item ex variis prædicationibus: nam Pater, verbi gratia, generat, hæc autem propositio, *Paternitas generat*, communiter non admittitur, ut patet ex D. Thoma, quæst. 40, art. 1, ad argumenta, et dicemus latius libro octavo, ergo hæc varietas requirit saltem distinctionem rationis inter illa subjecta. Nec de hoc occurrit nova difficultas.

5. *Qualis sit distinctio rationis personæ et relationis.*—Dubitari autem potest, qualis sit hæc distinctio rationis, multi enim existimant, distingui relationem et personam tanquam includens et inclusum, nam persona est quid constans ex natura et relatione, unde relationem includit et aliquid aliud secundum rationem, a quo præscindit relatio abstracte sumpta. Unde inferunt, plus distingui ratione personam et proprietatem, quam Deum et Deita-

tatem. Quia Deus et Deitas solum ex modo concipiendi distinguuntur, nihil vero in uno extremo includitur, quod non includatur in alio, quod secus esse putant in relatione et persona. Hæc vero sententia supponit, relationem in abstracto non includere essentiam : alias nulla est differentia, quam constituit inter illas propositiones: *Pater est Paternitas, Deus est Deitas,* et ideo quoad hanc partem nobis non placet. Nam supra ostendimus, essentiam includi in Paternitate, et in aliis relationibus.

6. Secunda opinio est, relationem personalem et personam solum distingui ex modo concipiendi nostro, eo modo, quo Deitas et Deus distinguuntur, non quia ex parte objecti aliquid includatur in proprio et immediato conceptu unius, quod non includatur in conceptu alterius : sed quia totum illud aliter concipitur. Ita tenet Ferrariensis 4, contra Gentes, c. 26, et Torres, quæst. 40, art. 1. Ubi divus Thomas aperte eamdem sententiam docet in corpore, et ad primum, dicit enim, proprietatem esse idem cum persona, non solum propter identitatem cum essentia, sed etiam, quia in Deo propter ejus simplicitatem, idem est abstractum et concretum, et subjungit statim exemplum de Deo et Deitate. Atque hæc sententia mihi maxime probatur, tum quia est valde consentanea divinæ simplicitati, tum etiam, quia est conformis doctrinæ supra traditæ de inclusione essentiæ in relationibus. Quo modo autem cum hac sententia stet constitutio personarum per proprietates, et qualiter intelligenda sit, dicam in sequentibus. Magis vero confirmabitur hæc resolutio ex opinionis frequentis impugnatione.

7. Est ergo tertia opinio, quæ distinctione utendo, quasi complectitur præcedentes. Dicunt enim hujus opinionis defensores : Divinam personam, verbi gratia, Patrem duobus modis concipi posse. Primo, ut est integrum suppositum constans ex divinitate et proprietate sua, quomodo est intrinsece et essentialiter Deus, sic subsistens incommunicabiliter. Secundo modo potest concipi Pater præcise, ut concretum Paternitatis, conceptæ etiam, ut pura relatio est. Quomodo, inquiunt, non concipitur, ut intrinsece et essentialiter DEUS, sed tantum identice. Et eadem proportione distinguunt de Paternitate, quod concipi possit, vel ut includens essentiam, vel ut præcisa ab illa. Aiunt ergo, si Pater et Paternitas comparentur cum proportione, id est, vel, ut utrumque includit essentiam, vel, ut utrumque præscindit ab illa, sic veram esse secundam sententiam adductam, scilicet, solum distingui ratione, quasi ratiocinante, ut abstractum et concretum. Si vero comparetur persona, quatenus intrinsece et essentialiter est Deus ad proprietatem præcise conceptam, sic veram esse priorem sententiam, nimirum distingui tanquam includens et inclusum.

8. Hæc vero opinio magis mihi displicet, quam prima. Nam imprimis convenit cum illa in fundamento, scilicet, quod proprietas, seu relatio divina non includit intrinsece in propria ratione sua esssentiam. Et deinde minus consequenter loquitur : nam, illo posito, quid necesse est, excogitare alium conceptum relationis in abstracto, in quo includatur divinitas tanquam de essentia ejus. Nam si aliquando ita concipi potest, vere ergo revera Divinitas est de essentia relationis, ergo nunquam potest ab illius conceptu excludi : esto possit non expresse cogitari. Denique multo minus intelligi potest concretum patris, quod non sit intrinsece et essentialiter Deus, quia Pater, si in concreto concipitur, necessario concipi debet, ut substantia integra, singularis et incommunicabilis : ergo, ut suppositum alicujus naturæ, ergo ut persona, quia est rationalis naturæ individua substantia, non enim est alterius naturæ, nisi divinæ : ergo necessario includitur in tali conceptu divina natura, neque habet, in quo distinguatur ab alio concreto Patris, quod excogitabatur distinctum. Confirmo, nam Pater concrete conceptus necessario concipitur, ut principium Filii, ergo ut producens illum in similitudine naturæ : ergo ut includens naturam, quam possit communicare Filio. Sicut e converso Filius concipi non potest, nisi ut includens naturam, in qua possit Patri assimilari.

9. *Resolutio.*—Superest ergo, ut dicamus, Patrem et Paternitatem, neque plus, neque aliter ratione distingui, quam Deum et Deitatem. Nec concipi, aut ratione distingui, nisi uno modo, scilicet ex modo concipiendi nostro, cum fundamento in re, ratione subsistentiæ et formalis perfectionis rei conceptæ. Nam divina perfectio et simplicitas cogit fateri, concretum et abstractum in divina persona solum distingui in modo concipiendi, nec est necesse ad distinctiones confugere, quæ intelligi non possunt, sed simpliciter secundæ sententiæ subscribere.

CAPUT IV.

UTRUM RELATIO SPIRATIONIS ACTIVA REALIS SIT.

1. *Rationes dubitandi.* — Explicatis tribus

relationibus personalibus, superest tantum dicendum de spiratione activa, de qua nulla fere dubitatio est inter scholasticos, sed pro certo supponunt, hanc relationem esse realem. Ut vero, et hujus rei ratio, et gradus certitudinis constet, tractanda breviter est proposita quæstio. Potest enim alicui facere dubitationem, quod apud antiquos Patres nulla videtur inveniri mentio ejus relationis : Quamvis enim Concilium Lugdunense sub Gregorio X, in capite unico de summa Trinitate, in 6, et Concilium Florentinum, sessione 24, dicant : *Patrem et Filium una spiratione producere Spiritum sanctum*, (quæ spiratio realis sine dubio est, quia realiter producunt) : tamen (ut ex ipsorum verbis constat) ibi non sumunt spirationem pro relatione, sed pro origine, vel actu notionali. Est enim illa vox æquivoca, ut omnes theologi fatentur : potest autem origo activa esse realis, quamvis relatio in ipso producente non sit realis, ut patet in creatore respectu creaturarum. Hoc enim exemplo, et comparatione utitur ad hanc originem declarandam Augustinus 5, de Trinitate, cap. 14. Unde potest nonnullum argumentum sumi, quod sicut relatio creatoris rationis est, et non realis, licet Pater, Filius et Spiritus sanctus sint unum reale principium per unam creationem : ita relatio spirationis et non realis, etiam Pater, et Filius realiter spirent una spiratione.

2. Præterea Albinus Flacus, libro primo de Trinitate, capite quinto, dixit : *Relationem spiritus sancti ad Patrem, et Filium non esse reciprocam*, id est *mutuam*. Quod philosophi et theologi dicere solent de relatione creaturæ. Idem sensit Hugo Etherianus, libro 3, contra Græcos, capite 2. Primum enim ait, *Spiritum sanctum distingui a Filio per relationem ad ipsum*, deinde vero subdit : *Licet sit proprietas relativorum, ut cum termino recipiant conversionem, hoc quidam non arbitrantur de Spiritu sancto recipiendum, quia licet ipse sit Patris et Filii, non tamen conversim Pater et Filius ad ipsum referuntur*. Cui sententiæ aliquo modo favore videtur Concilium Toletanum 11, in Confessione fidei, nam loquens de Patre et Filio, semper facit conversionem, non sic loquens de Spiritu sancto. *In relativis*, inquit, *nominibus Pater ad Filium, et Filius ad Patrem, et Spiritus sanctus ad utrumque refertur* : et infra : *Pater non ad se, sed ad Filium est, et Filius non ad se, sed ad Patrem et Spiritus sanctus similiter non ad se, sed ad Patrem et Filium refertur*. Quomodo loquitur Augustinus 5, de Trinitate, cap. 11.

3. Et confirmatur, nam ob hanc causam antiqui Patres tantum ponunt tres proprietates personales positivas (ut innascibilitatem omittamus) sic Concilium Lateranense, in capite *Firmiter*. *Hæc sancta Trinitas secundum substantiam una, secundum proprietates personales discreta*, indicans nihil amplius reale ibi esse necessarium. Et in capite *Damnamus*, omnem numerum realem præter ternarium a Deo excludit, non ergo agnoscit quartam relationem. Unde etiam Damascenus, lib. 1, de Fide, c. 10 et 11, copiose de relationibus, et proprietatibus disserens, nullam hujus mentionem fecit. Quod notari etiam potest in aliis, quos supra retulimus, et in sequentibus repetemus. Imo vero Basilius, epist. 43, dicit : *Filium non habere cum Patre aliquam communicationem notionis, secundum proprietatem suam, sicut neque cum Spiritu sancto*. Neque vero id dixit, quia putaverit, Filium non producere cum Patre Spiritum sanctum nam ibidem ait Spiritum sanctum pendere a Filio : ergo quia non habent relationem, dixisse hoc videtur, quia nimirum sentit, Patrem et Filium non habere aliquam notionem, seu relationem communem. Unde inter scholasticos, Gregorius 1, dist. 26, absolute negavit, spirationem esse quartam relationem.

4. Tandem afferri potest ratio, quia relatio principii non semper est realis, ut de creatore dictum est. Dices, ibi hoc provenire ex Dei excellentia in comparatione ad res creatas, quæ imperfectæ sunt et inferioris ordinis. Sed contra, quia in productione Spiritus sancti potest idem ex alio capite provenire. Vel quia persona constituta per relationem non est ulterius referibilis per aliam relationem realem. Hac enim ratione utitur D. Thomas, quæst. 42, articulo 3, ad 4, ut probet, unam divinam non referri ad aliam relatione reali distinctionis. Vel etiam, quia Deus non est capax alicujus relationis realis, quæ in ipso esse debeat quasi per resultantiam, quia videtur hic modus esse imperfectus, sed debet relatio per se illi convenire, aut quia per se est conjuncta immediate cum essentia, vel quia per se terminat processionem, hæc autem relatio deberet esse per resultantiam, quia per se necessaria non est, et ideo ille modus realis relationis non videtur Deo tribuendus.

5. *Vera resolutio*.— Nihilominus dicendum est, spirationem activam esse relationem realem Patris, et Filii ad Spiritum sanctum, quatenus sunt principium ejus. Hæc est communis assertio theologorum sine ulla dissentione,

D. Thomæ, 1, part., quæst. 28, art. 3, ubi definit, esse quatuor relationes, dixerat autem, art. 1, relationes personarum esse reales, quod dicit esse de fide, quæst. 8, de Potentia, art. 1. Et ideo multi moderni interpretes æque certum putant hanc relationem esse realem, sicut alias. Tamen definitiones non sunt ita expresse de hac relatione, et ideo hic solum video certitudinem conclusionis theologicæ, ut statim deducam. Idem habet divus Thomas, q. 32, art. 2 et 3, et Theologi, in 1, distinct. 13 et 26, ac 28, Alensis, 1 p., quæst. 68. Favet aliquo modo Concilium Toletanum, 11, in Confess. fidei. Nam post verba superius citata dicit: *In personis divinis cerni numerum: quatenus ad invicem referuntur*. Nam illa particula, *Ad invicem*, indicat relationes divinas mutuas esse et consequenter esse reales in utroque extremo.

6. Ratio hujus veritatis ex triplici capite reddi potest, primo, si teneamus virtutem spirativam, quæ communis est Patri et Filio, non solum includere aliquid essentiale, scilicet, voluntatem, sed etiam aliquid notionale realiter commune utrique, nam hoc non potest esse absolutum: quidquid enim absolutum est, commune est tribus personis: ergo non potest esse, nisi hæc relatio. Ad hoc autem necesse est, ut talis relatio sit realis, quia relatio rationis non est conditio necessaria ad realem virtutem activam. Quæ ratio optime colligit, sed quod assumit non solum incertum est, sed etiam falsum, ut infra libro sexto et septimo ostendemus. Secunda ratio et optima erit, si supponamus, origines activas non esse aliud, quam relationes personarum producentium, quomodo procedit Durandus in primo, distinctione 13, quæst. 2, sic enim necesse est, originem activam esse reale quid, et habere in re ipsa habitudinem ad terminum, quia sine tali habitudine reali non potest esse origo activa realis et realiter distincta a termino, ut in illa sententia esse supponitur. Atque hæc ratio etiam est mihi evidens quoad illationem: quam vero sit certum antecedens, quod assumit, videbimus libro septimo.

7. Tertia ergo et unica ratio, qua divus Thomas, locis citatis utitur, est, quia inter principium, et id, quod ab eo realiter manat, est relatio realis mutua, quando extrema in eodem ordine existunt, id est, quando id, quod procedit, est ejusdem naturæ cum eo, a quo procedit, sed Pater et Filius ita comparantur ad Spiritum sanctum, qui ab eis realiter procedit in eadem natura: ergo referuntur ad ipsum vero respectu reali, qui respectus spiratio activa vocatur, est ergo hæc spiratio relatio realis. Minor est de fide. Major vero ex communi consensu philosophorum et inductione constat in omni reali productione inter extrema ejusdem ordinis extra Deum et quod maxime urget etiam in altera productione divina, quæ est intra DEUM. Nullo ergo modo potest altera processio ad intra excipi, et in hoc singularis reputari, quia revera nulla est major ratio quoad hoc de una processione, quam de alia, neque de uno extremo, scilicet producto, quam de alio scilicet producente. Et confirmatur, nam ubi concurrunt omnia necessaria ad respectum realem, consurgit relatio realis, hic autem concurrit omnia, scilicet realis terminus, realiter distinctus, fundamentum, seu ratio fundandi realis, scilicet, realis processio in eadem natura: ergo, etc. Tandem est hoc valde consentaneum perfectioni Spiritus sancti: cum enim Pater et Filius se invicem respiciant et ipse Spiritus ad Patrem et Filium etiam referatur, non potest Spiritus sanctus relinqui sine respectu Patris et Filii ad ipsum, ac si esset extraneus. Et ideo ad perfectam etiam connexionem illarum personarum spectat hic mutuus respectus.

8. Quocirca ad rationes dubitandi, ex auctoritate sumptas, respondendum est, Patres in illis locis solum egisse de proprietatibus constituentibus et distinguentibus personas, inter quas fatemur non contineri hanc relationem, quam non excludunt, sed sub processione illam virtute includunt. Illi vero auctores, qui significant, non esse conversionem inter Patrem et Filium cum Spiritu sancto, loquuntur de illis sub propriis nominibus Patris et Filii collatis cum Spiritu sancto, quia ipse dicitur esse Patris et Filii, Spiritus, at ipsi non dicuntur Pater, vel Filius Spiritus sancti: nomen autem Spiratoris, inter antiquos non ita usitatum erat. Cum autem D. Augustinus comparat spiratorem ad creatorem, solum ponit similitudinem in unitate principii, non in modo relationis. Basilius autem aperte loquitur de Patre et Filio quoad relationes personales et in his dicit non habere communicationem, non negat autem, quin in alia possint illam habere.

9. Ad rationem vero respondetur, fortasse etiam in creaturis non repugnare, unam relationem fundari in alia, et ideo in superioribus aliam rationem dedimus, ob quam relatio distinctionis inter Patrem et Filium non est realis. Deinde dicitur, personas divinas constitutas personaliter suis relationibus, optime referri

posse ad personam ab illis productam, quia quoad hunc respectum non considerantur, nisi, ut per se subsistentes. Et quasi accidentarium est, quod illam constitutionem habeant cum mutuo respectu inter se et ita possunt esse, quasi subjectum novæ relationis. Fundamentum autem hujus relationis utrique personæ communis, non tam sunt personales relationes personarum spirantium, quam virtus spirandi illis communis, quamvis relationes illæ sint conditio necessaria ad constituendum quasi subjectum communis relationis. Ad aliam vero partem, an hæc relatio sit quasi resultans necne? dicam commodius capite sexto. Nunc solum assero, quidquid in hoc dicatur, non repugnare perfectioni divinæ, cum illa resultantia non sit secundum rem, sed secundum rationem, et non proveniat ab extrinseco, sed ex intrinseca perfectione, nec requirat terminum alterius, sed ejusdem naturæ.

CAPUT V.

UTRUM RELATIO SPIRATIONIS ACTIVÆ SIT REALITER DISTINCTA A RELATIONIBUS PERSONALIBUS.

1. *Spirationem et processionem realiter distingui.* — Primo comparari potest hæc relatio cum processione et ita pro certo supponendum est, esse inter eas realem distinctionem. Quia sunt relationes oppositæ secundum realem originem, quæ est tota ratio distinctionis realis intra Deum inventæ. Atque ita docent omnes theologi, D. Thomas et cum eo Cajetanus, et alii interpretes, 1 part., quæst. 28, art. 4, et quæst. 32, art. 2 et 3, Capreolus, in 1, distinctione 13, quæst. 1, art. 2, et ibi alii scholastici, et Marsilius, in 1, quæst. 30, art. 4.

2. Solum posset aliquis hic opinari, male applicando quamdam Cajetani sententiam asserentis, Deum, ut creatorem non referri realiter ad creaturam relatione, quæ in ipso sit, nec tamen referri sola ratione, sed realiter, per relationem existentem in ipsamet creatura. Sic ergo cum Pater, et Filius supponantur jam sufficienter intrinsece constitui personaliter, et sint unum principium Spiritus sancti ratione unius virtutis: posset quis cogitare sufficienter referri ad Spiritum sanctum per eamdem relationem, quam in ipso ponunt, et ita has duas inter relationes non distingui realiter inter se, sed ratione ad modum actionis, et passionis, et consequenter spirationem potius distingui realiter a paternitate et filiatione, quam a processione.

3. Tamen hic dicendi modus (præterquam quod esset novus et alienus a communi sensu theologorum, suppositis, quæ in præcedenti capite dicta sunt) non habet fundamentum. Nam ille modus referendi ad summum haberet locum in relativis non mutuis, et quando alterum extremum esset incapax intrinsece relationis realis: neutrum autem habet locum in hoc mysterio, quia ostensum est, hanc relationem esse mutuam, et nihil esse in Patre et Filio, propter quod non possint intrinsece referri ad Spiritum sanctum. Accedit, quod illa sententia in Metaphysica etiam est falsa, nec propria relatio potest esse per solam intrinsecam denominationem a relatione existente in alio extremo: Est ergo hæc spiratio intrinsece in Patre et Filio, et realiter distincta ab Spiritu sancto.

4. *Opinio Durandi.* — Jam vero est propria quæstio. Quomodo distinguatur relatio hæc a Patre et Filio, in qua fuit singularis sententia Durandi, in 1, dist. 13, quæst. 2, asserentis, spirationem realiter distingui a Paternitate et Filiatione. Quod si de distinctione realilate loqueretur, prout dicitur de quacumque distinctione ex natura rei, esset utcumque tolerabilis sententia, tamen revera videtur distinctionem majorem, atque adeo perfecte realem ponere. Nam inter relationem et essentiam divinam ipse posuit distinctionem ex natura rei, et tamen in præsenti vel esse majorem, unde in quadam ratione tanquam inconveniens infert, quod alias Paternitas et Filiatio essent unum, non tantum in absoluto, sed etiam in relativo, atque ita essent omnibus modis unum, ergo sentit Paternitatem et Filiationem non habere ullam identitatem realem cum spiratione activa, sicut habent cum essentia, ac proinde distingui omnino realiter. Atque hanc sententiam dicit fuisse magnorum virorum. Ego vero nullum invenio: citatur autem Bassolius 1, distinctione decima tertia, quæstione prima. Fundamentum est, quia non potest una relatio tendere ad duos diversos terminos productos, et multo minus potest eadem relatio tendere ad duos terminos, unum producentem et alium productum, sed Pater et Filius ita referuntur ad plures terminos: ergo per plures relationes realiter distinctas, quæ non sunt nisi Paternitas et spiratio in uno, Filiatio et spiratio in alio. Addit Durandus octo rationes, quas omitto, quia summa earum in ea, quæ facta est, consistit.

5. *Secunda opinio.* — Alia opinio referri potest ex Scoto, quodlibet 5, quæst. 2, as-

serente, distingui formaliter spirationem activam a paternitate et filiatione. Quam sequitur Gabriel, in 1, distinctione 17, quæst. 1, ubi distinctionem etiam ex natura rei appellat. Hi vero auctores non aliter sentiunt de distinctione hac, quam de illa, quæ est inter relationes, et essentiam divinam, in qua diximus supra probabile esse, solum differre in modo loquendi a D. Thoma et communi sententia. Eisdem autem fundamentis in præsenti utuntur, scilicet, quia una ex his relationibus non prædicatur de alia : Paternitas enim non est spiratio, et de illis prædicantur opposita : nam Paternitas incommunicabilis est, spiratio autem communis.

6. *Spirationem non distingui realiter a Patre et Filio.* — Nihilominus vera sententia est, Paternitatem, et spirationem (idemque semper intelligatur dictum de filatione) non distingui actualiter in re ipsa, sed solum virtute, aut fundamentaliter, actualem vero distinctionem inter illas ratione compleri. Hæc est sententia D. Thomæ et omnium discipulorum ejus in citatis locis, quam ex professo tractat, et bene confirmat Gregorius in 1, dist. 26, quæst. 1, Ægidius, distinct. 27, art. 1, quæst. 1, et ibi Argentina, quæst. 1, art. 2, et cæteri scholastici ibi, et distinct. 13. Et imprimis, illas duas relationes non distingui realiter proprie tanquam rem a re, censeo ita certum, ut oppositum sit error in fide. Probabatur primo, quia ex opposito sequitur esse in Deo quaternitatem rerum, contra illud, *Tres sunt, qui testimonium dant in cœlo, etc.*, et contra definitionem Concilii Lateranensis, capite *Damnamus*. Quod etiam Durandus respondet, ibi damnari ponentes quaternitatem personarum, non quarumcumque rerum relativarum et falsum est, et aliunde non satisfacit. Primum patet, tum quia Concilium absolute, et sine ulla restrictione loquitur, tum etiam, quia docet, essentiam cum tribus relationibus non esse quatuor res, cum tamen essentia præcisis relationibus non sit persona.

7. Secundum patet, quia si spiratio est res realiter distincta a tribus personis non minus constituet personam, quam reliquæ, erit ergo quarta persona. Antecedens patet, quia est substantialis relatio , et incommunicabilis , quia distincta. Respondet Durandus, non constituere personam, quia est communis Patri, et Filio: Sed interrogo, quomodo sit communis? nam si solum est per identitatem in essentia, hoc modo quælibet relatio communicat cum aliis, et sic vel nulla constituit personam, vel hæc non minus, quam aliæ. Aut est communis per aliam identitatem immediatam inter illas duas relationes, et sic falsum est, distingui realiter : nam hæc duo immediatam contradictionem includunt. Vel denique est communis per aliquam unionem qualis intervenire solet inter aliquas res realiter distinctas, et ideo non constituit personas, sed afficit jam constitutas, et sic sequuntur plura absurda in fide. Primum, quod Pater, quatenus spirator est sit vere compositus ex rebus realiter distinctis. Secundum quod persona Spiritus sancti absolute simplicior sit, quam Pater, vel Filius. Tertium, quod Paternitas, et spiratio comparentur, ut potentia, et actus realis, nam talis unio ex actu, et potentia esse deberet, et spiratio necessario esset forma Patris , realiter informans. Et consequenter esset etiam accidens, quia adveniret supposito constituto , quod non posset substantialiter afficere. Tandem hic habet locum illud principium. *In divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio :* nam inter has relationes non est oppositio, quia nec comparantur, ut correlationes, neque ut terminus, et relatio.

8. Quapropter nullius momenti est argumentum Durandi, scilicet ita comparari Paternitatem ad spirationem, sicut Filiationem ad processionem, quia ita comparatur Spiratio ad processionem, sicut Paternitas ad Filiationem. Falsum enim est assumptum, nam Paternitas, et spiratio utraque se tenet ex parte principii : Unde non habent inter se habitudinem, neque mediatam, neque immediatam. Neque ex alio capite repugnat inter se, quia idem potest esse principium plurium. At vero Filiatio, et Processio ita comparantur, ut una ad principium, alia ad terminum productionis per voluntatem, pertineat : et ideo habent inter se oppositionem. Ad probationem autem Durandi negatur consequentia, sumitur enim ex proportione extrinseca, et disparata, quæ nec probatur, neque habet fundamentum ullum. Alia vero argumenta Durandi duas postulant difficultates, quas duobus sequentibus capitibus tractabimus.

9. Prius tamen altera pars de distinctione ex natura rei, et actuali, (quod nimirum nulla etiam hic intercedat) probanda est. Probatur autem eodem modo, quo similem probavimus de distinctione inter relationem et essentiam. Est enim prorsus eadem ratio, quæ generaliter probat intra Deum non posse esse actualem, distinctionem inter ea, quæ in una, et eadem persona uniuntur, quia repugnat divinæ sim-

plicitati, Paternitas autem et spiratio unitæ sunt in persona Patris : non ergo habent actualem distinctionem. Et argumenta contraria solum probant distinctionem rationis, cum virtuali distinctione, et ibi absoluta in simili forma sunt.

CAPUT VI.

SATISFIT PRIMO ARGUMENTO DURANDI, ET EXPLICATUR, AN SPIRATIO ACTIVA UNA SIMPLEX RELATIO SIT.

1. *Titulus exponitur.*—Primum fundamentum Durandi superiori capite insinuatum expediri non potest, nisi prius præsentis quæstionis resolutio habeatur, ut ex discursu illius, constabit. Non est autem hæc quæstio nova, sed antiqua. Nam de illa fuit magna olim controversia inter doctores, refert Torres, q. 36, art. 4, 1 part., Commentarii. Dicit autem ipse jam non esse locum huic quæstioni, quia terminata est in Concilio Florentino et Lugdunensi. Nam illa definiunt, *Patrem, et Filium una spiratione producere Spiritum sanctum.* Sed, ut supra notavi, ibi *Spiratio* non pro relatione, sed pro activa productione, seu origine sumitur, et ideo adhuc disputari potest, an ex illa productione resultet in duabus personis una et eadem relatio, vel duplex.

2. *Primus dicendi modus.*—In hac ergo re triplex potest excogitari dicendi modus: Primus est, has esse duas relationes et duas res, et non unam rem relativam, sed tantum habere unitatem ratione essentiæ. Fundamentum sumi potest ex principio quodam Metaphysico, quod relatio, quæ resultare dicitur, posito fundamento et termino, non addit rem, vel modum realem ipsi fundamento, sed est ipsummet fundamentum, quod posito termino dat denominationem relativam: quam sine illo non daret. Nam in præsenti relatio hæc, tam respectu Patris, quam Filii, est quasi resultans posita productione Spiritus sancti, qui est terminus illius relationis, ergo talis relatio in Patre, non est aliud, quam ipsa Paternitas, neque in Filio est aliud, quam ipsa Filiatio, quatenus posito illo termino talem denominationem in ordine ad illum tribuunt: ergo spiratio, quæ est in Patre identificatur adæquate Paternitati et in Filio Filiationi : ergo æque distinguuntur inter se, ac Paternitas et Filiatio, sunt ergo duæ res. Patet consequentia, quia tam realiter distinguuntur, sicut Paternitas et Filiatio, et consequenter non habent aliam identitatem, vel unitatem realem nisi in essentia. Ergo sunt duæ relationes et non una. Probatur prior pars, quia sunt duæ res et non absolutæ, ergo relativæ. Altera vero pars probatur, quia non habent unam numero formalem rationem relativam, in qua possent habere identitatem : quia (juxta principium positum) in re ipsa nulla est talis relatio, præter formalem Paternitatis et Filiationis.

3. *Secundus modus dicendi.*—Secundus modus dicendi est, spirationem quidem in Patre, et Filio esse unam relationem, et nihilominus immediate esse duas res, et non unam. Atque ita unitatem illius relationis esse quasi collectivam et coalescentem ex duabus quasi partialibus. Cujus opinionis occasio sumi potest ex Ægidio in 1, dist. 27, art. 1, q. 1, ubi inquit: *Si in duobus, ut duo sunt, sit respectus ad idem, ut idem, relationem esse unam, res autem duas, quia unitas, vel pluralitas relationis, ut relatio est, sumitur ex termino, ut res autem est ex subjecto, quia relatio ex subjecto habet realitatem, ex termino formalitatem.* Unde e contrario docent fere omnes, spirationem et Paternitatem esse duas relationes ratione terminorum, licet sint una res ratione subjecti, ita ergo potest esse unitas relationis cum pluralitate rerum. Quod autem ita in præsenti sit, patet. Quia Pater et Filius producunt Spiritum sanctum tanquam unum principium et plures personæ : ergo una relatione referuntur ad ipsum ratione unitatis termini et proximi fundamenti : est ergo una relatio. Hæc autem est quasi in subjectis realiter distinctis, ergo inde etiam habet, quod sit plures res.

4. Atque hanc etiam partem confirmat fundamentum præcedentis sententiæ, scilicet, quod illa relatio, prout est in Patre, est idem adæquate cum paternitate, ut vero est in Filio, est idem cum Filiatione. Nec potest, ut est una numero relatio identificari secundum idem cum rebus realiter distinctis, quia hoc est proprium essentiæ absolutæ et simpliciter infinitæ in genere entis. Et potest amplius confirmari argumento tacto a Durando supra, quia ex fide habemus, quod duæ relationes realiter distinctæ sunt una res absoluta, quod autem sint una res relativa, non invenimus expresse traditum in fide seu testimonio aliquo, quod fidem faciat, nec est multiplicandum mysterium adeo excellens sine evidenti testimonio aut necessitate, quæ hic non invenitur. Quia illa unitas hujus relationis videtur sufficere, ad totum mysterium explicandum, et alias, res absoluta propter suam

singularem infinitatem potest intelligi esse idem relationibus oppositis, res autem respectiva non videtur habere tam excellentem perfectionem.

5. *Vera restitutio.—Probatur prior pars.*— Nihilominus dicendum est, spirationem activam vere proprie, ac simpliciter esse unam rem relativam simplicem, ac proinde in sua entitate immediata (ut sic dicam) ex suo conceptu esse unam tantum rem relativam, quæ duabus identificatur paternitati, scilicet, et filiationi. Ita sentiunt de hac relatione omnes scholastici, locis citatis, a quibus in re tam gravi discedere plus esset quam temerarium, præsertim cum pro re certa illam tradant. Priorque pars de unitate relationis, præter dicta in secunda opinione, fundari potest primo in illo principio theologico: *In divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio.* Spiratio vero activa, quæ est in Patre, quæ est in Filio, non sunt relationes aliquo modo oppositæ, immo nec disparatæ: ergo sunt una relatio. Nec refert, si quis dicat, spirationem Patris esse a se, Filii vero esse a Patre: nam quidquid de hoc sit (quod statim explicabo), non sufficit ad distinctionem. Quia etiam Pater Divinitatem habet a se, et Filius a Patre, et tamen eadem est divinitas, quia eadem est in Patre, quæ communicatur Filio per originem: idem ergo erit de spiratione. Secundo, quia in divinis personis nihil potest secundum numerum multiplicari, et ideo relationes personales singulares sunt, ut supra libro primo dixi: spirationes autem si in Patre et Filio multiplicarentur, essent tantum numero distinctæ, nam constat, esse fere ejusdem rationis formalis, cum ad eumdem terminum sub eadem ratione, tendant: ergo impossibilis est talis multiplicatio: est ergo una tantum relatio. Tertio argumentari possumus, quia Pater et Filius, sicut sunt unum principium Spiritus sancti et non plura, ita sunt unus spirator et non plures, ergo unica spiratione referuntur et quasi afficiuntur.

6. *Altera pars probatur.*— Posterior autem pars eisdem fere rationibus cum proportione applicatis ostendi potest. Quando enim Concilia et Patres dicunt: *In divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*, intelligunt de vera unitate singulari et identitate reali in eadem re singulari et simplicissima, non vero de sola unitate rationis, aut quasi collectiva. Sic enim intelligitur illud Joannis primæ Can., capite quinto: *Et hi tres unum sunt*: et verbum Christi: *Ego et Pater unum sumus*, Joannis 14. Alias non haberemus ex illo principio tres relationes esse unam simplicissimam rem, quæ est divina essentia, ergo spiratio Patris et Filii sunt una relatio, non sola unitate rationis, nec per solam collectionem plurium rerum, sed per simplicem unitatem in entitate relativa, communi paternitati, per identitatem etiam realem cum illis, quia eis non opponitur. Secundo, quia si spiratio tantum esset, vel potius diceretur una relatio per collectionem plurium rerum in ordine ad eumdem terminum, necessario unaquæque illarum rerum haberet propriam rationem respectivam, quæ esset quasi partialis respectu totius relationis collective sumptæ: ergo in duabus personis necessario essent duo respectus partiales realiter inter se distincti, et alias ejusdem rationis, tantumque numero diversi, quod in diurnis repugnat, ut dixi. Tertio, quia illa unitas principii, quæ est in Patre et Filio respectu Spiritus sancti non est tantum unitas collectionis, sed est unitas simplicis formæ constituentis utrumque sub tali ratione, ut plane sentiunt Concilia et Patres, quos infra libro decimo referemus: ergo similiter sunt unus spirator, propter unam simplicem spirationem, quæ in utroque est una simplex entitas realis. Et ex his sufficienter probata est tota conclusio, nam reliquæ partes per se claræ sunt.

7. *Ad argumenta.* — Ad respondendum autem fundamentis insinuatis in aliis sententiis duobus modis procedi potest. Prior est, defendendo hanc relationem non esse intelligendam quoad entitatem suam, ut resultantem ex origine, sed ut per se, et ex convenientem Patri absque origine, et Filio per productionem ejus. Quod sentiunt omnes, qui putant hanc relationem esse necessariam conditionem ex parte virtutis, vel actus spirandi. Indicat etiam Henricus, quodlib. 6, quæst. 1, quatenus dicit non posse dari in Deo relationem advenientem personæ constitutæ, quia esset accidentaria. Ratio autem reddi potest, non solum, quia sit necessaria conditio prævia ad productionem per voluntatem, hoc enim incertissimum est, sed maxime, quia Pater ex se habet omnem perfectionem realem, sive absolutam, sive relativam sibi possibilem: et ideo non expectat, ut sic dicam, productionem Spiritus sancti, ut illam habeat: sed potius habendo illam producit Spiritum sanctum, tanquam terminum habitudinis ejus.

8.— Et juxta hoc fuit fundamentum primæ sententiæ, quia non est hæc relatio mere resultans, et ita non recte applicatur illud principium. Sic enim optime intelligitur, quod quodammodo hæc relatio præexistat in Patre,

et communicetur Filio concomitanter cum divinitate, quia non repugnat, et quia voluntas, seu actus voluntatis, qui est quasi proximum fundamentum ejus illi communicatur. Neque ad hoc obstat, quod hæc proprietas sit respectiva, ut in secunda sententia ex Durando objiciebatur, quia etiam illa habet suam infinitatem, et intime includit divinam essentiam, ideoque communicabilis est omnibus personis, cum quibus non habet oppositionem.

9.— Alio modo procedi potest, intelligendo hanc relationem, ut resultantem, posita productione Spiritus sancti, quod maxime sentit D. Thomas, 1 part., quæst. 40, art. 2 et 4, atque etiam Henricus, quodlib. 4, quæst. 9. Et est valde probabile, quia hæc resultantia non est secundum rem, sed secundum rationem, sicut unum attributum est ratio alterius. Hoc autem modo origo est ratio talis respectus, et non e converso. Juxta quem modum, dicendum consequenter est, hanc relationem formaliter sumptam non esse prius origine in Patre, quam in Filio, quia non prius spirat Pater, quam Filius, ideoque solum communicari Filio a Patre, quasi radicaliter, quia illi communicatur virtus spirandi. Neque hoc obstat, quo minus hæc relatio sit etiam una, et simplex, quia revera est ratio formalis, et realis ratione distincta a Paternitate et Filiatione. Illud autem principium, quod ex creaturis sumitur, et non est certum, et non oportet eodem modo applicari ad res divinas, quia ibi relationes substantiales sunt, et longe perfectiores.

CAPUT VII.

SATISFIT SECUNDO DURANDI FUNDAMENTO, ET COLLIGITUR RELATIONUM NUMERUS, ET INCIDENTIA DUBIA EXPEDIUNTUR.

1. *An spiratio et Paternitas sint una relatio.*—Aliud Durandi fundamentum postulabat, quomodo possit una relatio respicere duos terminos formaliter distinctos, quod est quærere, an Paternitas et spiratio activa una relatio sit et similiter Filiatio, eademque spiratio. Nam si sunt una res, colligit Durandus debere esse unam relationem, quod putat impossibile propter diversitatem terminorum. Possumusque confirmare sequelam, quia Paternitas et spiratio non tantum sunt una res absoluta, quæ est essentia, hoc enim etiam Durandus admittit, sed sunt una res relativa, hoc enim est, quod contra Durandum reliqui theologi docent, ergo sunt una relatio. Tandem probatur idem convertendo argumentum ab inferiori ad superius: nam si Paternitas et spiratio essent duæ relationes, etiam essent duæ res, nam multiplicato inferiori, necesse est multiplicari superius, præsertim transcendentale. Unde necessarium erit, duas illas relationes habere duo esse relativa, duas perfectiones, ac proinde esse duas res, hæ autem sunt absurda, ut contra Durandum diximus, ergo.

2. *Opinio affirmans.*—Gregorius et Gabriel, locis citatis, cap. 5, absolute ita loquuntur, dicentes illam non esse duas relationes, sed unam simpliciter. Qui consequenter docent in Deo non esse quatuor relationes reales, sed tres tantum. Estque hic loquendi modus consentaneus modo loquendi aliquorum Patrum, quos capite quarto retuli. Nec fundatur in hoc quod spiratio non sit relatio realis, sed in hoc, quod sint tres relationes incommunicabiles et una communicabilis, non sunt quatuor, quia hæc non est ab aliis distincta in re. Et similiter licet spiratio et processio sint duæ relationes, quia realiter distinguuntur et Paternitas, et Filiatio sint aliæ duæ: nihilominus ex illis binariis non consurgunt quatuor, quia una unius binarii non ponit in numerum cum aliis duabus: sicut essentia non ponit in numerum cum personis, vel relationibus. Juxta quem loquendi modum, ad argumentum Durandi dicendum est, unam relationem infinitum propter eminentiam suam posse referri ad plures terminos, quantumvis illi inter se distincti et formaliter diversi sint. Quia et potest aliquam oppositionem cum omnibus illis habere et non sumit speciem, vel quasi speciem ab illis, sed ex sua eminenti perfectione talis est.

3. *Contraria opinio verior.*—Hæc sententia non est improbabilis. Nihilominus tamen divus Thomas, Scotus et fere alii theologi, simpliciter admittunt illas esse duas relationes, et consequenter numerant quatuor relationes reales in Deo. Fundatur autem hic loquendi modus in peculiari ratione numerandi relationes, sub nomine relationum, potius quam rerum, aut entium. Nam quia totum esse relationis est esse ad terminum, ideo ubi in re ipsa plures terminos invenimus, ibi plures respectus concipimus et quia ita loquimur, sicut concipimus, ideo absolute tales relationes, et reales, et plures nominamus. Reales quidem, quia vere sunt a parte rei: plures vero, quia respiciunt plures terminos vere in re

distinctos. Unde, cum dicimus esse plures relationes, perinde est, ac si diceretur, respicere plures terminos, sicut nominantur simpliciter plures ideæ, vel plures active processiones, seu productiones. Secus vero est si loquamur de aliqua re sub nomine entis, vel rei simpliciter dictæ, tunc enim, prout in se habet esse, et entitatem, et ad modum rei absolute consideratur, et nominatur, et ideo quoties aliqua dicuntur plura entia, vel plures res simpliciter et sine restrictione, plane significatur distinctio realis. Quia etiam nostro concipiendi modo, res non multiplicatur simpliciter, nisi per realem distinctionem. Imo licet aliqua distinguantur aliquo modo in re ipsa formaliter, seu modaliter non appellantur a nobis simpliciter plures res, sed res et modus, vel plures modi, aut formalitates.

4. *Primæ objectioni occurritur.* — Sic ergo Paternitas et spiratio, licet duæ relationes sint, non possunt dici duæ res, quia prout habent in se esse, non distinguuntur in re. Sunt ergo tantum una res absoluta, vel una respectiva. Responderi potest primo, esse unam respectivam, quæ licet in se una sit, ex parte terminorum est duplex relatio, quia formaliter, ac propriissime respicit plures terminos formaliter, ac realiter distinctos et ad hoc significandum vocantur duæ relationes. Vel certe dici aliter potest, quod sicut essentia et Paternitas sunt una res, non absoluta tantum, nec tantum respectiva, sed utramque rationem unite et simplicissime complectens. Ita Paternitas et spiratio sunt una res respectiva, duplicem tamen respectum ad terminos realiter distinctos simplicissime complectens, ratione quorum duplex relatio dicitur, tametsi una res sit.

5. *Altera objectio expeditur.*—Ad aliam vulgarem objectionem, quia multiplicato inferiori, multiplicatur superius, in forma respondetur, id esse verum quando secundum idem fit multiplicatio, seu numeratio, secus autem esse quando fit secundum diversa. Quod in præsenti contingit. Nam cum Paternitas et spiratio dicuntur plures relationes numerantur solum ratione terminorum, ut explicatum est, si vero dicantur duæ res, jam numerantur prout in se sunt et secundum intrinsecum esse, seu proprias entitates, et ideo licet primum concedatur, secundum negatur, nec admittitur illa consecutio, quia variatur (ut aiunt) appellatio, seu significatio. Ad quam variationem sufficit communis modus concipiendi et loquendi, de re sub diversis vocibus, respicientibus diversos terminos, vel ab illis abstrahentibus et solum rem, ut in se habet esse, significantibus ut declaratum est.

6. *An vere dicatur, Paternitas est spiratio.* — Atque hinc facile expeditur aliud dubium, quod in eadem objectione petebatur. De veritate hujus propositionis, *Paternitas est spiratio*, vel *Filiatio est spiratio.* Gabriel enim ut veram admittit, quia sicut censet, illa duo extrema esse unam relationem, ita concedit vere unam prædicari de alia. Et confirmari potest, etiam posita distinctione formali, vel virtuali inter illa duo extrema, nam similia est inter potentiam et scientiam, misericordiam et justitiam, et tamen hæ propositiones in Deo admittuntur, *scientia est potentia, misericordia est justitia*, ut videre licet in Augustino, lib. 6, de Trin., Gregorio, 18, Moral., cap. 34, Bernardo, lib. 5, de Consider., ergo et illæ admittendæ a nobis sunt.

7. *Responsio negans.* — Respondet Scotus, dicto quodlib. 5: *Tertio argumentor.* Non esse eamdem rationem de attributis absolutis et relationibus, quia illa habent majorem infinitatem propter quam unum de alio prædicatur. Sed non video, quænam sit hæc major infinitas, nam si loquamur de infinitate simpliciter in genere, tam relationes, quam alia attributa habent illam ab inclusione essentiæ et non aliunde. Si vero loquamur de infinitate in proprio genere, etiam relationes habent illam, ut supra ostensum est.

8. Nihilominus propositiones illas negandas esse docent D. Thomas, Scotus, Ægidius et alii, quibus potius assentiendum est. Primo ad evitandum periculum confundendi divinas processiones. Unde nemo, ut credo, auderet concedere hanc locutionem, *Generatio est spiratio*, vel e converso, licet in re non sit major distinctio inter has duas origines activas, quam inter illas duas relationes Paternitatis et spirationis. Similiter hæc propositio de fide sit, *Pater producit Filium per intellectum*, hæc nihilominus falsa est, *Pater producit Filium per voluntatem*, quamvis intellectus et voluntas non distinguantur in Deo plus, quam Paternitas et spiratio. Secundo est hæc resolutio consona præcedenti, quia Paternitas et spiratio distinguuntur a nobis sub genere relationis, tanquam duæ species ejus (more nostro loquendo) ergo una species non potest prædicari de alio sub terminis præcisis, ac formalibus, ut sunt illi abstracti. Sicque argumentatur D. Thomas quia non admittimus hanc propositionem *Attributum sapientiæ est*

attributum misericordiæ, quia mens nostra distinguit illa duo tanquam duas species sub genere attributi : ergo simili proportione neganda est illa, *Paternitas est spiratio.* Neque ad hoc refert quod attributum est nomen secundæ intentionis, seu involvens actum mentis nostræ, nomen autem relationis, seu Paternitas sit primæ intentionis : quia non in hoc sit comparatio, sed in hoc solum, quod illa membra distinguuntur a nobis formaliter, ut species sub genere.

9. *Objectionibus occurritur.* — Tertio potest reddi generalis ratio, quia omnes hæ prædicationes in abstracto formaliter sunt falsæ in rigore, quia indicant unam formalitatem esse aliam, unde si interdum admittuntur, est propter summam identitatem et ad indicandam summam Dei simplicitatem quo modo loquuntur Patres allegati. Et ideo extendendæ non sunt similes locutiones, sed tunc solum sunt, quando aliunde nullum sequitur absurdum, vel periculum erroris. Quia ergo relationes dicunt semper expressam habitudinem ad terminos, quando illi sunt in re ipsa distincti, nec potest unus de alio prædicari, tunc etiam una relatio non prædicatur de alia, ne terminos ipsos confundere videamur, quia in conceptibus ipsarum relationum quodammodo includuntur. Ac propterea inter relationes, dum una de alia prædicatur, semper est servandus formalis sensus. Imo in ipsis absolutis proprietatibus, quæ aliquo modo dicunt habitudinem ad objecta, idem cum proportione servatur. Unde facilius admittitur hæc locutio : *Sapientia est justitia,* quam hæc *Misericordia est justitia,* quia non est tanta oppositio inter objectum sapientiæ et justitiæ quanta est inter objecta misericordiæ et justitiæ, quæ oppositas rationes involvere videntur, scilicet, debiti et indebiti. Et similiter hæc facile admittitur propter sensum identicum, *intellectus Dei est voluntas ejus,* hæc tamen admittenda non est : *Potentia generandi est potentia spirandi,* ne confundantur processiones. Atque ita responsum est ad fundamenta contraria.

CAPUT VIII.

CONFERUNTUR RELATIONES DIVINÆ INTER SE ET PECULIARES EARUM CONDITIONES EXPLICANTUR.

1. *In quibus conveniat spiratio cum personalibus relationibus.* — Hæc collectio necessaria visa est, ut major notitia harum relationum, et præsertim spirationis activæ habeatur. Unde etiam obiter intelligitur, quantum hæ relationes a creatis differant.

2. Primo igitur conveniunt hæ quatuor relationes in conceptu generali relationis divinæ. Unde necesse est, ut spiratio, cum cæteris imprimis conveniat in his omnibus, quæ sunt de extrinseca ratione relationis realis, qualia sunt habere aliquod esse reale, habere terminum realem ad illum, et re ipsa distinctum, et habitudinem realem ad illum, ac denique perfectionem aliqua in illo genere, id est, relativam. Deinde necessarium etiam est, ut cum illis conveniat in eo, quod est proprium relationis divinæ, ut sic, quatenus a creata distinguitur hoc autem imprimis est, ut non sit accidens, sed substantia : nam intra Deum nullum accidens esse non potest, non solum quia Deus mutari non potest, ut prosequitur Augustinus, lib. 5, de Trinit., sed maxime, quia compositionem non admittit, accidens autem alicui inhærere sine compositione cum illo, intelligi non potest, quia necesse est, ut accidens aliquo modo distinguatur re ab eo, cujus est accidens. Sicut ergo relationes personales accidens non sunt, ita nec spiratio activa. Oportet ergo, ut sit substantia, et consequenter aliquo modo subsistens, quia in se, ac per se est, et non in alio secundum rem, quidquid sit modo concipiendi nostro. Unde etiam sit, ut divinam substantiam et essentiam in suo conceptu includat, quia est substantia, non quæcumque, sed increata, et simpliciter infinita, hoc enim totum habere debet omnis proprietas, quæ intra Deum est, tantumque id provenit ex divina essentia intime in hujusmodi proprietatibus inclusa.

3. Quamvis autem hæc ita sunt, nihilominus plus videntur convenire relationes personales inter se, quam cum spiratione activa. Nam relatio divina non concipitur a nobis, ut proximum genus ad omnes quatuor relationes. Quia subdividi potest in relationem personalem et non personalem, et sub priori membro subdividuntur tres quasi species, sub posteriori vero sola spiratio divina continetur. Necesse est ergo, ut in aliqua, vel aliquibus conditionibus differat a cæteris, in quibus istæ inter se non differunt, has ergo differendi rationes nunc investigamus.

4. *In quibus differat.* — Multæ autem differentiæ considerari, ac notari possunt. Prima, ac principalis est quod spiratio activa communicabilis est pluribus personis, aliæ vero prorsus incommunicabiles sunt aliis personis. Hoc posterius constat, tum ex distinctione trium

personarum, tum etiam, quia illa incommunicabilitas est necessaria, ut personales rationes sint constitutivæ personarum, ex quo habent, ut personales dicantur, quia incommunicabilitas est de ratione personæ. Prior vero constat ex dictis, quia spiratio activa in Patre est et in Filio per simplicem identitatem cum utroque et ita est communicabilis illis : imo inde habet, ut personalis non sit, nec personam constituere possit. Radix autem hujus differentiæ est, quia hæc relatio spirationis non habet oppositionem, vel immediatam cum omnibus relationibus personalibus, sed cum una tantum, scilicet, processione : et ideo manet communicabilis aliis duabus. At quælibet aliarum habet oppositionem cum aliis personis, vel mediatam, vel immediatam, originis, vel relativam, juxta ea, quæ libro septimo videbimus.

5. *Objectioni satisfit.* — Dices, sicut spiratio non opponitur paternitati, ita nec Paternitas spirationi, ergo sicut spiratio communicatur Paternitati, ita Paternitas communicatur Spirationi, ergo hoc satis est, ut Paternitas non sit incommunicabilis , idemque est de Filiatione. Respondeo, hanc non esse communicationem repugnantem personæ, imo nec proprie communicationem esse, sed quamdam identitatem. Tum, quia nunquam Paternitas est in multis suppositis realiter distinctis, sicut est spiratio. Tum etiam quia Paternitas, vel Filiatio non conjungitur spirationi, ut terminetur per illam, sed solum ut substet illa, per modum subjecti, nostro modo intelligendi, quæ communicatio (si ita vocanda est) non repugnat personæ. At vero spiratio ipsa communicatur duabus personis realiter distinctis, estque in illis tanquam forma quædam afficiens ipsas, et ideo habet communicabilitatem repugnantem relationi personali.

6. *Spiratio non habet propriam subsistentiam.* — Et ex hac differentia infertur alia notanda, videlicet, quod relationes personales per se, et ex propriis conceptibus subsistentes sunt, non tamen relatio spirationis activæ. Prior pars in libro tertio, tractata est, quoniam ad declarandam trium personarum distinctionem fuit necessarium. Altera vero pars infra, libro decimo, ex professo tractabitur. Nunc declaratur breviter, quia relationes personales sunt rationes subsistendi, alias non possent constituere personas, ut ibi declaratum est. Spiratio autem non constituit personam, sed potius advenit jam constitutis, et ideo nec est ratio subsistendi, nec ex proprio conceptu secum affert subsistentiam, sed per identitatem habet illam a personis, quibus inest, nostro intelligendi modo. Quæ differentia ex sequenti magis declarabitur.

7. *Spiratio est quasi resultans.* — Tertia ergo differentia est quod relationes personales non sunt, nec intelliguntur a nobis tanquam resultantes, sed tanquam per se primo convenientes Divinæ naturæ, vel ex se et absque productione, ut paternitas, vel per productionem, ut termini producti, vel comproducti (nostro modo loquendi) per se, ac directe per ipsas origines, ut de Filiatione, ac processione ostendemus libro sequenti. At vero spiratio est in Deo quasi per resultantiam quamdam, seu indirectam consecutionem. Quia talis relatio non est per sese in Deo, absque interventu alicujus processionis in quo differt a Paternitate. Et ratio differentiæ est, quia Paternitas (ut dicemus) est proprietas constituens personarum primam, ideo secundum esse suum antevertit omnem processionem, seu productionem, quia prior est constitutio personæ, quam operatio, seu productio (loquimur enim more nostro), et ideo talis relatio non est quasi resultans ex productione, sed ex se, et per se est conjuncta cum divina natura. Spiratio autem activa supponit personam plene constitutam in ratione personæ, neque ad hanc constitutionem ullo modo necessaria est, ideoque solum intelligitur existere, quatenus ex operatione, seu productione aliqua talis personæ jam constitutæ consequitur. Nec vero talis relatio consequitur ex tali productione, tanquam pertinens ad primarium et completum terminum, seu rem productam per illam processionem, quia non est forma constituens illam, ut per se notum est. Superest ergo, ut solum inde consurgat per modum resultantis. Estque hæc differentia consentanea præcedenti, quia constitutio personæ est per se et directe requisita in qualibet substantiali natura, quod autem intelligitur advenire personæ ita constitutæ, cum non sit ab extrinseco, optime intelligitur provenire per aliquam resultantiam.

8. *Personales relationes fundamento carent non vero spiratio.*—Atque hic intervenit etiam quarta differentia. Quia relationes personales non habent proprium fundamentum, in quo quasi nitantur, quia per se et intrinsece subsistentes sunt, ut libro septimo, iterum dicam, spiratio autem activa, quia personæ jam subsistenti incommunicabiliter advenit, illam supponit, ut proximum fundamentum suum, in quo quasi resultat posito termino, loquor autem de fundamento quasi permanente, quod

relatio proxime afficit, ut more nostro loquamur. Nam si loquamur de ratione fundamenti, quæ a nobis concipitur, quasi in fieri, seu in origine, quoad illam est aliquid, in quo spiratio cum aliis relationibus conveniat et aliquid, in quo differat. A paternitate enim in hoc omnino dissimilis est, quod Paternitas talem etiam rationem fundandi non postulat, ut in rerum natura sit, nam si aliquam talem fundandi rationem haberet, maxime generationem activam : illam autem non respicit, ut rationem sui esse, sed potius est in suo genere ratio, cur ipsa sit, ut in libro septimo et octavo, latius explicabimus. In quo etiam Paternitas illa æterna antecellit omnem aliam Paternitatem, quia in cœlo et in terra nominatur. Omnis enim alius Pater, ideo est Pater, quia generat, Pater autem æternus ideo generat, quia per Paternitatem est constitutus in suo esse personali : Quod provenit ex peculiari conditione et dignitate illius paternitatis, quæ per sese est, absque alia ratione, sed solum quia Divinitas ex se, et immediate illam postulat.

9. Spiratio autem non sic est, sed habet suam rationem fundandi, scilicet activam originem, seu productionem Spiritus sancti : Quia hæc relatio cum non sit personalitas, non est per se immediate conjuncta Divinitati, et ideo oportet, ut interveniat ratio alia, qua posita cum termino, resultet, quæ propterea dicitur ratio fundandi. In hoc ergo aliquo modo convenit hæc relatio cum relationibus passivis, quia etiam illæ non sunt per se immediate conjunctæ cum natura divina, sed media productione, diverso tamen modo, quia relatio personæ productæ est quasi directe intenta ex vi talis productionis, ut dictum est, et ideo illa productio non tam se habet, ut ratio fundandi, quam, ut via ad terminum suum. Spiratio vero non hoc modo se habet ad illam productionem, sed quasi per resultantiam, ut declaratum est, et ideo magis proprie habet rationem fundandi, estque hoc illi quodam modo peculiare.

10. *Differentia inter Paternitatem et spirationem ex parte principii.*—Addit potest quinta differentia, quæ maxime versatur inter spirationem et Paternitatem, quæ dici possunt relationes activæ, consistitque in hoc, quod Paternitas includitur aliquo modo in potentia generandi, ut in superioribus declaratum est, spiratio autem activa non includitur in potentia spirandi, sed supponit illam, et ad illam, consequitur, media productione amoris. Unde etiam extenditur hæc differentia ad Filiationem, quatenus aliquo modo relatio activa est. Nam Filiatio simul cum Paternitate pertinet ad potentiam spirandi, et eam complere potest, saltem ut conditio sufficiens ad illam, sicut infra videbimus. Spiratio vero hoc non habet, ut dixi. Cum processione autem comparari in hoc non potest spiratio, quia processio nullo modo est productiva ad intra, etiam ut conditio : Tamen servata proportione intercedit differentia, quod processio est per se necessaria ad illam productionem saltem ex parte termini, spiratio autem solum est consequens quasi consummata jam, et terminata productione.

11. *Differentia in terminis.*—Ultimo potest assignari inter spirationem et processionem discrimen ex parte termini, ad quem relatio refertur. Nam spiratio activa habet pro formali termino ipsam relationem sibi correlative oppositam , scilicet passivam processionem , quia persona, ad quam spiratio refertur, per ipsammet processionem constituitur in suo subsistere personali, relatio autem principii, seu originis activæ per se primo terminatur ad suppositum productum, quatenus est adæquatus terminus talis productionis. At vero processio passiva, quatenus talis relatio est, non habet pro formali termino suam correlationem seu spirationem activam, quia terminus adæquatus illius relationis non est spirator, ut correlativus est Spiritus sancti, sed ut est unum principium Spiritus sancti, habens unam potentiam spirandi et quasi eliciens unam productionem ejusdem Spiritus sancti. Quæ duæ rationes, scilicet spirationis, ut correlativum est et ut est principium habens unam potentiam, et actum spirandi, diversæ sunt secundum rationem, ut infra videbimus. Hæc autem distinctio rationis sufficit, ut sub una ratione scilicet principii sit terminus relationis processionis et non sub ratione correlativa. Quia relatio termini producti per se non respicit alium, ut sibi correlativum, sed, ut principium producens. Quod etiam in creaturis verum est, et ideo in humanis filius, non respicit formaliter Patrem, ut correlativum, sed ut generantem, vel habentem virtutem generandi sub tali actu, unde sit, ut relationes hæ creatæ terminentur ad absolutum terminum formaliter loquendo, ut in metaphysica ostendimus. Quod non habet locum omnino eodem modo in divinis personis, quia habent personales proprietates absolutas, quibus constituantur : Servatur tamen cum proportione quoad fieri potest, et quantum requirit vera

relatio originis. Et ideo processio Spiritus sancti terminatur ad Patrem et Filium, non ut affectos (ut sic dicam), relatione spirationis resultantis in eis ex productione Spiritus sancti, sed ut constitutos personaliter suis propriis relationibus, in ratione unius principii Spiritus sancti.

12. Hæc autem differentia non est tantum in processione comparata cum spiratione, sed etiam respectu Paternitatis et Filiationis, quamvis non omnino eodem modo. Et ita in hoc etiam est aliquod discrimen inter spirationem activam ex una parte et Paternitatem, et Filiationem ex alia. Nam revera Paternitas habet pro termino Filium, ut sic constitutum per ipsam Filiationem, et e converso, Filiatio habet pro primario termino Patrem, ut constitutum ipsamet Paternitate. Atque adeo una est formalis terminus alterius et e converso. Ratio est, quia in his personis eadem relatio est, quæ constituit personam et relativum, seu correlativum, et ideo necesse est, ut eadem proprietas, quæ est correlatio alterius, sit etiam terminus ejus : sicut etiam de spiratione activa dicebamus, quæ in hoc convenit cum paternitate et Filiatione. At vero processio non habet pro termino spiratorem, ut constitutum formaliter opposita relatione spirationis activæ, sed ut constitutum personaliter prioribus relationibus, ut declaratum est. Quod totum provenit ex eo, quod spiratio activa non est relatio constitutiva personæ, sicut sunt aliæ. Atque omnia hæc notanda sunt, quia conferunt ad distinctius concipiendas proprietates singularum personarum, et ab intelligenda multa, quæ in sequentibus tractanda sunt.

CAPUT IX.

AN OMNES RELATIONES DIVINÆ NOTIONES SINT.

1. *Opinio Gregorii.*—Theologi omnes conveniunt in assignandis notionibus in divinis personis. Ita docet D. Thomas, 1 part., quæst. 32, art. 2 et sequentibus. Cajetanus et alii interpretes ibi, Alensis, 1 part., q. 68, et alii scholastici cum Magistro, in 1, distinctione 26, ubi Bonaventura, quæstione 4. Durandus, quæstione secunda, Richardus, distinctione 28, quæstione 1, Capreolus, ibi articulo 1, conclusione 5 et 6, Marsilius, quæstione 29, articulo 1, Solus Gregorius, dist. 26, quæstione 2 (post Præpositivum), sentit, notiones non in ipsis personis, sed in nostris conceptibus positas esse et non in simplicibus conceptibus, sed in complexis, ut sunt, *genuisse, genitum esse.* Sed imprimis sine causa ponit notiones potius in conceptibus complexis, quam in simplicibus: Nam conceptus Genitoris, tam proprius est Patris, sicut generare, est ergo tam aptus ad notiones, et ita Basilius 4, contra Eunomium, capite secundo, genitum et ingenitum numerat inter notiones et expresse Augustinus, de Trinitate, cap. 6.

2. *Notiones esse in Deo.* — Quod vero ad alteram partem attinet, verum quidem est, ipsum conceptum formalem, quem nos de propria conditione alicujus personæ formamus, posse vocari notionem : sic enim recte intelligi possunt verba Augustini 5, de Trinitate, cap. 6 : *Alia est notio, qua intelligitur genitor, alia qua ingenitus.* Verumtamen quia huic conceptui formali objectivus respondet, non fictus, sed verus et in re ipsa suo modo existens, ideo rationes objectivæ, quæ illis conceptibus formalibus respondent, notiones etiam merito appellantur et ipsis divinis personis vere attribuuntur. Quo sensu locuti sunt scholastici et possunt etiam Augustini verba recte ita intelligi. Declaravitque egregie D. Basilius, epistola 43, dicens : *Notionem esse cognoscibile signum :* et clarius fortasse diceretur : *Proprium et discretivum signum,* id est, quo unam personam ab aliis discernimus. Explicat ipse in creaturis individuis, quarum notiones esse dicit proprietates individuantes unamquamque rem et distinguentes illam ab aliis : *Quia ergo,* inquit, *necessarium est, divinas personas, ut distinctas cognoscere, ideo etiam necesse est, ut per quasdam proprias notiones inconfusas habeatur in Trinitate comparatio.* Hinc ergo concluditur ratio, quia in personis divinis sunt aliquæ rationes, seu proprietates, quibus distinctæ cognoscuntur, sed notiones nihil aliud sunt, quam hujusmodi proprietates, quæ ita appellantur, quatenus ad hujusmodi cognitionem nobis inserviunt, sunt ergo notiones in divinis personis.

3. *Relationes personales sunt notiones.*—Hoc supposito manifestum est, tres relationes personales esse notiones, quia sunt proprietates ita propriæ singularum personarum, ut sint velut specificantes et individuantes unamquamque in ratione talis personæ. Unde per illas maxime divinas personas inter se confusas et distinctas cognoscimus, ergo illæ sunt propriissime notiones. Dices. Ergo eadem ratione *Genitor, Genitus, Spiratus,* inter notiones numeranda erunt, quia illa etiam sunt prædicata propria, quibus optime discernimus personas. Unde ita interdum loquitur Augus-

tinus, ut 5, de Trinit., capite sexto, cum ait: *Alia est notio, qua intelligitur genitor.* Tamen ibidem subdit, non esse aliam notionem geniti et Filii. Itaque parum retulerit totum hoc concedere, dummodo numerus notionum non augeatur, propter communem loquendi modum theologorum, de quo statim dicemus. Proprie vero relationes et non origines inter notiones comprehenduntur. Tum, quia relationes sunt quasi permanentes formæ, origines autem sunt quasi viæ, et ita has concipimus quasi in fieri, illas quasi in facto esse. Ideoque origines ad relationes reducuntur et non numerantur, ut notiones distinctæ ab illis. Tum etiam, quia in nominibus genitoris et geniti, non habemus propria abstracta, quibus utamur sicut in Paternitate et Filiatione; notiones autem propriissime dicuntur de abstractis. Et ideo Gregorius Ariminensis, quia hæc abstracta in divinis personis negavit, notiones etiam non admisit, sed illud falsum fundamentum refutabimus in principio libri septimi.

4. *Spiratio an sit notio.*—De quarta vero relatione, Spiratione scilicet, activa, dubitari potest, an sit vera notio. Et ratio dubii est, quia ea, quæ sunt communia pluribus personis, non numerantur inter notiones, at illa relatio communis est Patri et Filio, ergo. Major patet ex Basilio, Epistola quadragesima tertia, dicente, Patrem et Filium non communicare inter se in propriis notionibus. Secundo, quia alias multa prædicata communia pluribus personis deberent inter notiones poni, ut relatio procedentis, vel producentis. Tertio quia per relationem illam nec constituuntur personæ, neque distinguuntur, neque a nobis ut tales cognoscuntur. Primum ostensum est late in præcedentibus capitibus. Secundum ostendetur inferius libro decimo et undecimo, et colligi potest ex dictis, quia illa relatio est quasi resultans, posito fundamento et termino, inter se distinctis, ergo supponit personalem distinctionem, non facit. Atque hinc facile probatur tertium, quia nos, ut hanc relationem intelligamus et rationem aliquam illius, prius cognoscimus personas, ut distinctas, ergo non est, cur illa relatio inter notiones computetur.

5. *Assertio affirmans.* — Nihilominus dicendum est, etiam spirationem activam esse notionem. Ita docent divus Thomas et omnes theologi supra citati, a quorum sententia non est facile recedendum. Maxime in re, quæ magna ex parte pertinet ad modum loquendi proprium suæ artis. Ratio vero imprimis est, quia illa relatio est singularis et individua, et non communis omnibus personis, sed aliquas tantum quasi afficiens, unde fit; ut illas distinguat ab alia, cui non convenit : vel in re ipsa, ut multi volunt, vel saltem quoad nos, quod negari non potest. Esto enim, a priori, (ut sic dicam) non distinguantur Pater et Filius ab Spiritu sancto per illam spirationem, tamen a posteriori optime a nobis distinguuntur : eo enim ipso, quod intelligimus, eos habere talem respectum realem ad Spiritum sanctum, optime intelligimus habere, unde ab ipso distinguantur. Accedit philosophica ratio, quia relativa sunt simul cognitione, et ideo si una relatio in numero notionum posita est, etiam altera illi respondens poni debuit, quia non possunt cognitione disjungi, notio autem dicit ordinem ad cognitionem. Unde non solum propter Patrem et Filium, sed etiam propter ipsam processionem perfecte cognoscendam, debuit spiratio inter notiones numerari.

6. *Ad rationes in contrarium.* — Neque obstat testimonium Basilii, nam ibi non universe de omnibus notionibus, sed speciatim de his quæ proprietates personales sunt, loquitur. Verba enim ejus sunt : *Filium non habere communicationem cum Patre, secundum proprietatem suam.* Nomen autem *Proprietatis*, ut infra dicam libro sexto, restringitur ad relationem, seu conditionem omnino propriam unius personæ, unde licet omnis proprietas sit notio : non tamen sola, neque omnis notio est proprietas, ideoque licet Pater et Filius non communicent in proprietate, possunt in aliqua notione communicare. Ad secundum negatur sequela, quia illa prædicata sunt communia tantum secundum rationem et non designant unam singularem conditionem, seu formam realiter communem. Spiratio autem est hoc modo forma singularis et communis. Notio autem debet esse forma particularis et quasi specifica, imo et individualis (ut significavit Basilius) quia debet notificare personam particularem. Itaque prædicata generalia, seu communia personis communitate rationis, si sint omnibus communia, vel essentialia sunt, si absoluta sint, si vero sint relative, vel in relationibus sumpta, ut persona, licet notionalia interdum dicantur, quia ex notionibus aliquo modo sumuntur, non tamen constituunt speciales notiones, sed dicunt rationes aliquas communes illis. Idem ergo est de quolibet nomine communi tantum secundum rationem, etiamsi tantum duabus personis commune sit. Ad tertiam rationem dubitandi jam responsum

est, spirationem activam, vel distinguere in se personas aliquas, vel saltem quoad nos et aliquo modo notificare ipsum Spiritum sanctum, vel cum ejus notitia esse conjunctam, atque hoc satis esse, ut inter notiones numeretur.

7. *Convenientia et discrimen inter relationes et notiones.* — Ex quibus omnibus clare concluditur, omnes relationes divinas esse notiones, quia, et tres personales et una, quæ communis est, sunt notiones et præter illas relationes non sunt plures. Constat etiam, relationem et notionem prout de illa dicitur, in re non differre, sed tantum denominatione extrinseca, vel relatione notionis ad nostrum usum, seu cognitionem. Relatio enim dicitur secundum respectum realem, quem in se habet. Notio autem vocatur eadem relatio, quatenus per eam distinctio alicujus personæ notificatur. Unde notionis nomen quodam modo videtur esse secundæ intentionis, quia significat relationem, vel conditionem aliquam in ordine ad nostram notitiam.

CAPUT X.

NUM OMNES NOTIONES SINT RELATIONES, ET QUIS SIT NOTIONUM NUMERUS.

1. *Ratio dubitandi.*—Ut materiam de notionibus absolvamus, earumque numerum concludamus, non satis est scire, omnes relationes esse notiones, sed etiam an simpliciter convertantur, ita ut omnes notiones relationes sint. Nam si omnis notio relatio est, tantum erunt quatuor relationes. Videtur autem ita esse dicendum, quia notiones non dicuntur nisi in ordine ad cognitionem personarum, ut in se constituuntur, et distinguuntur, solis autem relationibus constituuntur, et distinguuntur, ut postea videbimus, ergo solæ relationes possunt esse notiones. Ergo, et e converso omnis notio est relatio. In contrarium vero est, quia communiter quinque notiones numerantur, nam quatuor relationibus additur innascibilitas, ergo non omnis notio est relatio.

2. *Duplex modus cognoscendi divina.*—Respondeo, juxta Dionysii doctrinam duplici via posse nos cognoscere divina, scilicet vel affirmando, vel negando : atque hunc posteriorem modum solet Dionysius præferre priori, quia in hac vita magis cognoscimus, quid Deus non sit, quam quid sit. Unde affirmationes, quas de Deo formatus, ex rationibus analogis, et communibus creaturis sumptæ sunt, et ut proprie quodammodo accommodentur, illis aliquas negationes adjungimus. Maxime igitur est necessarius nobis hic modus cognoscendi per negationem, ad plene cognoscenda mysteria vel proprietates Dei ; eo modo, quo in hac vita cognosci possunt. Et præsertim ad cognoscendas conditiones aliquas Dei maxime simplices, quas nisi per negationes nec explicare, nec satis concipere possumus.

3. *Quatuor tantum sunt notiones positivæ.*—Ratio ergo facta in principio recte probat, ad cognoscendum, et explicandum Trinitatis mysterium quoad affirmationes, quas de personis enuntiamus , et per quas illas, ut distinctas cognoscimus, sufficere quatuor relationes, sub relationibus origines comprehendendo, ut supra dixi. Itaque verissimum est, omnes notiones positivas esse relationes, ac proinde tantum quatuor esse, quarum numerum eodem modo, quo numerum relationum, sic colligimus. Quia in Deo tantum sunt duæ processiones, ex quibus quatuor consurgunt relationes, ergo cum personæ divinæ solum per processiones multiplicentur, per illarum etiam relationes personarum explicato, et distinctio sufficienter manifestatur : quantum per affirmationes, et positivas notiones manifestari potest.

4. *Quinta negativa addenda.*—Addenda nihilominus est aliqua notio negativa, quæ proprie relatio non est, licet non omnino a genere relationis recedat, illa vero tantum una est, videlicet *innascibilitas*, vel potius *improducibilitas*, quæ propria est primæ personæ. Ita docent divus Thomas, et omnes theologi superius allegati : Basilius item, Augustinus et alii Patres, quos capite superiori, et capite quarto retulimus. Necessitas autem hujus notionis declarantur in hunc modum. Nam ad duas processiones divinas necessarium est, supponi aliquam personam improductam, quæ sit primum principium cæterarum personarum, et utriusque processionis, ergo necessaria nobis fuit notio, qua primam personam in ratione primæ, et talis principii agnosceremus. Quia sine hoc fundamento, nec personarum multiplicatio, nec certus earum numerus cognosci posset : ut etiam ex discursu primi libri satis cognosci potest. Illa vero conditio primæ personæ non satis explicatur per solam relationem Paternitatis, quia Patres, qui apud nos sunt, et quibus vox illa per analogiam communis est, non solent esse personæ improductæ. Ergo necessarium fuit, addere notionem aliam primæ personæ propriam, quæ hanc illius proprietatem notificaret. Hanc autem ne-

gativam esse necessarium fuit, quia ratio *Primi*, quæ simplicissima est, a nobis absque negatione non explicatur. Prima ergo persona in ratione primi producentis ad intra, non explicatur, nisi per negationem productionis ad illam terminatæ, et hæc negatio est innascibilitas. Et licet hac etiam ratione dicatur Pater esse a se, tamen hæc ipsa vox negativo conceptui respondet, et eamdem negationem involvit, illud enim dicimus esse a se, quod ab alio non est : nec enim dici potest quispiam esse a se, propter positivam habitudinem ad se ipsum.

5. Hæc ergo fuit necessitas illius quintæ notionis, quam proprie relationem non esse manifestum est, quia non ponit habitudinem realem, sed potius negat. Et in hoc distinguit hanc notionem a Paternitate Augustinus 5, de Trinitate, capite tertio, dicens: *Alia est notio, qua intelligitur genitor, alia qua ingenitus,* tamen subdit inferius: *Cum ingenitus dicitur Pater, non quid sit, sed quid non sit, dicitur.* Quia enim ex hac notione inferebant Ariani, Patrem non solum distingui a Filio relatione, sed etiam substantia, quia ingenitum, cum non dicat relationem, necessarium illis videbatur, ut dicat substantiam. Ideo respondit Augustinus, ingenitum non quid sit, sed quid Pater non sit, dicere, et subjungit: *Cum autem relativum negatur, non secundum substantiam negatur,* itaque non solum vult esse negationem, sed esse negationem solius relationis, sub qua originem complectitur, ut sæpe dixi. Unde subinfert in capite septimo: *Non ergo receditur a relativo prædicamento, cum ingenitus dicitur.* Et ideo ego dixi, hanc notionem non omnino a relatione recedere, quia negationes seu privationes ad positiva reducuntur.

6. *Objectio. — Responsio.* — Contra hanc vero partem objiciunt aliqui, quia negatio non potest esse notio. Quia notio debet significare aliquam dignitatem illius personæ, quam notificat, ut dixit divus Thomas, 1. part., quæstione 32, art. 3, at negatio nulla est dignitas. Quo argumento convincuntur aliqui, ut dicant, innascibilitatem dicere positivam proprietatem, et non tantum negativam. Tamen sine causa Augustinus, et divus Thomas aliisque theologis contradicunt, et rem novam introducunt, quam ex professo impugnabimus infra libro octavo. Respondetur ergo, non esse de ratione notionis, ut formaliter consistat in positiva dignitate alicujus personæ, sed satis esse, ut illam per negationem circumscribat, ac notificet, hoc autem facit innascibilitas. Nam in Patre magna dignitas est, esse primam personam, et fontem Divinitatis, ut Patres loquuntur, ac denique esse personam habentem per sese personalitatem conjunctam Divinitati, et quasi ab illa proxime manantem, quæ omnia per illam negationem convenienter notificantur, et ideo licet negationem formaliter dicat, inter notiones merito ponitur.

7. *Unam notionem negativam sufficere. — Objectio. — Responsio.* — Atque hinc ulterius concluditur, hanc solam notionem negativam addendam esse quatuor positivis. Quia sola illa necessaria est (cum Paternitate) et sufficit ad explicandam totam dignitatem Patris, ejusque constitutionem, ad distinctionem ab aliis personis. Aliæ vero sufficienter notificantur per positivas notiones. Sed instat Scotus in 1, d. 28, q. 1, quia sicut Pater est ingenerabilis, ita Filius est inspirabilis, ergo addenda est alia notio propria Filii, scilicet, *inspirabilitas.* Propter quod argumentum ipse ponit sextam notionem. Sed hac ratione plures aliæ negationes multiplicandæ essent, nam etiam Spiritus sanctus est ingenerabilis aliter quam Pater, nam Pater dicitur ingenitus, id est, omnino improducibilis, Spiritus sanctus autem est ingenitus propria et quasi specifica generatione, juxta illud Athanasius : *Non genitus, sed procedens,* item, per negationes aliarum originum, seu relationum possent aliæ notiones confingi, nam etiam Spiritus sanctus est improductivus ad intra et Filius ingenerativus, ut sic dicam. Non ergo debuerunt negativæ notiones in infinitum et voluntarie multiplicari, sed illa tantum addenda fuit, quæ peculiari ex causa erat necessaria, quæque singularem dignitatem et auctoritatem nobis indicaret. Hæ autem rationes inventæ sunt in innascibilitate et non in aliis negationibus enumeratis. Illæ enim et per relationes satis innotescunt, et peculiarem dignitatem non indicant, ut facile consideranti patebit. Potestque præterea alia ratio considerari, quia negationes, quæ aliis personis tribuuntur, tantum sunt consequentes ad origines et ad relationes, et sub ea ratione a nobis concipiuntur, ideoque non numerantur, ut distinctæ ab illis. Innascibilitas autem Patris præcedit relationes aliquo modo et hoc nomine est peculiariter necessaria, ut statim dicam, et ideo merito singulariter inter notiones numeratur.

8. *Innascibilitas quo modo propria Patris.* — Atque hinc etiam intelligitur altera pars assertionis positæ : Quomodo scilicet innascibilitas sit notio propria Patris, quia nimirum

non dicit solum negationem generationis, sed absolute negationem omnis productionis ad intra. Dices, etiam hoc modo non est hæc negatio propria Patris, quia etiam hic Deus est improducibilis. Respondeo primo, licet hic Deus produci non possit, potest tamen saltem per aliquam productionem communicari et dari alicui personæ juxta verbum Christi : *Quod dedit mihi Pater majus omnibus est.* Pater autem nec producibilis est, nec communicabilis, secundum suam proprietatem alteri personæ et totum hoc negatur per illam notionem, ut est propria Patris. Secundo dico, aliter hunc Deum esse ingenitum, aliter Patrem, nam illa est pura negatio respectu Dei, ut sic, respectu autem Patris est quodammodo privatio, quia supponit subjectum producibile saltem secundum communem rationem personæ. Atque hoc totum dicit notio *ingenitum,* scilicet, personam improducibilem, et ita innascibilitas dicit illam negationem non in quocumque, sed in aliqua persona, sicut simitas dicit curvitatem in naso. Fuitque hic conceptus necessarius ut possimus concipere Patrem in ratione personæ, priusquam generet. Nam hic conceptus necessarius nobis est ad constitutionem et distinctionem personarum explicandam, ut libro primo tactum est, et in septimo consummabitur : ubi etiam ostendemus, illum conceptum non posse esse nisi negativum, seu privativum in sensu jam dicto.

9. *An notiones sint plures simpliciter.* — Ultimo concluditur ex dictis notionum numerus, sunt enim quinque, et non plures, neque pauciores, ut probatum est, simulque communibus objectionibus est satisfactum. Solus Gabriel 1, distinct. 28, art. 3, non permittit, ut notiones simpliciter dicantur esse plures, in quolibet numero, solum quia non omnes distinguuntur inter se realiter, sicut dixerat etiam de spiratione activa respectu Paternitatis et Filiationis. Sed hoc facile refellitur, maxime in præsenti, quia Notio, ut dixi, formaliter involvit respectum rationis, vel denominationem extrinsecam, quæ multiplicari potest non multiplicatis rebus. Imo adjungi potest conditioni alicui, quæ non sit res aliqua, sed privatio, ut satis explicatum est.

FINIS LIBRI QUINTI DE TRINITATE.

INDEX CAPITUM LIBRI SEXTI

DE TRINITATE.

LIBER SEXTUS.

DE ORIGINIBUS ET ACTIBUS

NOTIONALIBUS.

Quod in Deo sint origines et notionales actus ex dictis in libro primo sufficienter intelligitur. Ibi enim ad declarandum personarum numerum necessarium fuit ostendere, per processiones multiplicari, ac proinde dari in Deo processiones ad intra, quæ idem sunt quod origines, quas idem esse cum actibus notionalibus statim ostendemus. Hic ergo declarandum superest imprimis, quid sit origo in Trinitate, et quotuplex, quomodove ad divinas relationes et actus divini intellectus et voluntatis comparetur. Deinde dicetur de Potentia ad has origines, quam notionalem etiam vocant, ac consequenter de termino, vel adæquato, vel formali ipsius originis. Tandem vero modos prædicationum, quæ ex originibus consurgunt, declarabimus.

CAPUT I.

ORIGINES ET NOTIONALES ACTUS QUOMODO IDEM SINT INTER SE, CUM ESSENTIA ET RELATIONIBUS.

1. *Origines idem cum essentia.* — Supponimus, hæc omnia non distingui in re ab essentia divina. Quia supra late ostensum est, nihil posse esse realiter intra Deum, quod ab essentia Dei actualiter distinguatur in re ipsa. Unde fit, ut ratione essentiæ seu in illa, omnia hæc habeant inter se unitatem seu identitatem, nam hæc identitas, etiam inter relationes oppositas et distinctas, invenitur. Quod ergo inquirimus est, cum quo habeat origo immediatam identitatem, quam vocamus etiam adæquatam seu convertibilem, qualem habent ea quæ ita inter se sunt idem, ut cum quocumque unum est idem, sit etiam aliud, et a quocumque unum distinguitur, distinguatur aliud qualem identitatem habet relatio cum persona, non vero cum essentia, ut in superioribus declaratum est.

2. *Origines et notionales actus idem inter se.* —*Origines esse idem cum relationibus.* — Auctores ergo nihil communiter distinguere videntur inter actus notionales et origines, sed putant has voces esse synonymas. Nam origo actio quædam est, vel saltem, ut talis concipitur et significatur, nihil enim est aliud quam generatio, nativitas, etc. Est ergo origo quidam actus, et non est communis omnibus personis, quia non omnes generant nec nascuntur, etc., ergo sunt actus proprii, quibus personarum proprietates indicari possunt: sunt ergo actus notionales, quia notio nihil aliud est quam signum manifestum personæ: et ideo quidquid est proprium personarum sub ea ratione notionale dicitur. Unde ulterius inferunt, hos actus in re idem adæquate esse cum relationibus, licet ratione distinguantur, quia relationes, ut formæ permanentes vel assistentes, origines, ut viæ et quasi in fieri significantur. Quæ doctrina recte intellecta vera est, existimo tamen in illa voce, *actus notionalis,* posse latere aliquam æquivocationem, quam distinguere necesse est, quia in uno sensu est vera illa identitas, et non in alio.

3. Actus ergo (juxta ea, quæ dixi libro primo) quo producitur divina persona, dupliciter accipi potest, scilicet per modum principii quo, vel per modum actualis productionis, seu viæ. Primo modo significatur nomine intellectionis, aut dilectionis : ostendi enim loco citato, hos actus esse principium proximum quo personæ producunt, et ex dicendis infra de potentia ad origines, id clarius constabit. Posteriori autem modo significantur actus nominibus generationis, dictionis et spirationis. Tradiditque hanc distinctionem expresse Henricus, in Summ., art. 54, q. 10 et quodlibet 6, q. 1, et est consentanea D. Thomæ, 1 part., quæstione 34, articulo 1, quatenus ratione distinguit intelli-

gere, et dicere, et quæstione 27, articul. 3 et 5, ubi non dicit, processiones divinas, seu origines esse ipsum intelligere, aut velle, sed *esse secundum operationes intelligendi, et volendi.* Scotus etiam in 1, distinct. 2, quæst. 4 et 7, et quodlibet, 1, articul. 2, distinxit actus ipsos immanentes ab originibus, quamvis non posuerit illos, ut principium quo ipsarum originum, de quo satis citato loco disputatum est. Ubi etiam diximus, ipsummet actum intelligendi, notionalem appellari, quatenus Pater per illum producit, et non Filius, sicut potentia etiam generativa sub hac voce quid notionale est. Actus ergo notionalis hoc modo sumptus non dicit de formali relationem, nec potest cum illa adæquate identificari, quia actus intelligendi semper est quid absolutum, et notionaliter sumptus non variat rationem formalem intellectionis, sed connotat modum existendi in Patre sine origine, et conjunctum esse Paternitati, sicut supra dictum est, et idem infra dicemus de potentia generandi, de qua eadem est ratio. Igitur illa doctrina communis, quam retuli, intelligenda est de actu, prout significat actionem seu viam, qui actus non connotative tantum, ut sic dicam, sed formaliter, et intrinsece notionalis est, et ideo cum relatione habet adæquatam identitatem, ut ex dicendis constabit.

4. *Origo passiva et relatio personæ productæ idem.* — Superest autem respondendum, quæ origo, cum qua relatione habeat prædictam identitatem. Ad quod declarandum supponendum ulterius est, sicut in productione creaturæ actionem et passionem distinguimus, ita in Deo distingui nostro modo concipiendi originem activam et passivam, quales sunt generatio, quæ per modum actionis significatur et nativitas, quæ significatur per modum passionis. De origine ergo passiva, quæ est proprius actus passivus (ut sic dicam) personæ productæ, omnes docent, esse in re omnino idem, cum relationes ejudem personæ productæ, scilicet nativitatem cum Filiatione et processionem cum relatione Spiritus sancti. Quia origo passiva nihil aliud est, quam via ad terminum productum, quatenus ad illum tendit, hæc autem via etiam in rebus citatis nihil aliud est, quam ipsemet terminus, ut est in fieri, ad eumdem ergo modum divina concipimus. Hac tamen observata differentia, quod licet via, seu passio et terminus in creaturis modaliter distinguantur, in Deo non habet locum illa distinctio, propter simplicitatem, et quia ibi non est proprium fieri, quantum ad imperfectionem, quam importat, sed ita concipitur, ac si esset. Confirmatur, quia passiva origo est realis processio: ergo distinguitur realiter a principio producente: ergo est idem adæquate cum persona producta. Tandem, origo passiva est via ad terminum, ergo est illi proportionata, ergo sicut terminus est persona relativa, ita origo est via relativa, ut sic dicam, ergo nihil aliud est, quam ipsamet relatio prout in produci.

5. *Origo activa et relatio producentis, idem.* — Rursus de origine activa etiam est communis sententia theologorum esse idem adæquate cum relatione personæ producentis, generationem scilicet cum Paternitate, productionem Spiritus sancti cum spiratione. Tenet Magister, in 1, dist. 26, ubi dicit: *Generatio et nativitas aliis nominibus sunt Paternitas et Filiatio:* quæ verba refert et approbat D. Thomas, 1 part., quæst. 41, art. 1, ad 2. Idem Bonaventura, dist. 26, quæst. 3. Durandus, quæst. 2, et distinct. 13, quæst. 2, et utroque loco Ægidius, Gabriel, Capreolus, Scotus, dist. 28, quæstio 2, Argentina, distinct. 27, quæst. 1, Ferrariensis, 4, contra Gent., cap. 26, Cajetanus, Torres et cæteri moderni, dicta quæst. 41, art. 1. Qui omnes consequenter aiunt, generationem activam et passivam inter se realiter distingui. Imo hinc confirmant suam sententiam, quia juxta sententias Patrum, quas libro sequenti referemus, personæ non solum relationibus, sed etiam originibus distinguuntur, ergo oportet, origines oppositas, quales sunt activa et passiva, æque inter se distingui, ac relationes illis correspondentes: alias non possent distinguere personas, ergo unaquæque origo est idem cum relatione illi proportionata.

6. *Origines activæ in re indistinctæ.*—Secundo consequenter inferunt, origines activas inter se non distingui realiter, quia non distinguuntur a relationibus personarum producentium, sed cum illis adæquate sunt idem, supra autem ostendimus, has relationes inter se non distingui realiter. Ex quo etiam confirmant intentum, quia generatio et spiratio non magis inter se opponuntur, quam Paternitas et relatio spiratoris: ergo non magis distinguuntur inter se: ergo neque ab ipsis relationibus. Tandem divus Thomas supra hac ratione totam sententiam confirmat, quia in creaturis actio solum dicit mutationem cum relatione, ergo ablata mutatione nihil potest esse actio, nisi relatio: sed a divinis originibus omnis mutatio excludenda est, ergo nihil

manet, quod possit esse generatio, nisi relatio ipsa Paternitatis. Quod potest confirmari, quia generatio et Paternitas non opponuntur: ergo nec distinguuntur.

CAPUT II.

TRACTATUR, ET EXPEDITUR DIFFICULTAS CIRCA ORIGINES ACTIVAS.

1. *Prima difficultas.* — Circa propositam sententiam de adæquata identitate inter relationem principii et originem activam nonnullæ difficultates sunt, quas expendere necesse est, ut resolutio melius intelligatur. Prima est, quia in creaturis actio et passio non distinguuntur a termino producto et consequenter, nec inter se (realiter loquimur), quia fieri ipsius termini duplicem habet respectum, unum ad terminum, in quem tendit et sic vocatur passio, seu fieri passivum, alium ad principium, a quo egreditur et si vocatur actio, ergo eadem proportione in divinis eadem via ad Filium habet utrumque respectum: ergo eadem, ut tendit ad terminum, erit nativitas et ut est a principio, erit generatio. Ac proinde generatio non erit idem adæquate cum Paternitate, sed potius cum Filiatione, cum qua nativitas identificatur. Probatur consequentia: tum a paritate rationis, tum quia nos non accommodamus modum hunc concipiendi ad divina, nisi ex creaturis et servando illam proportionem, nullam Deo tribuimus imperfectionem.

2. *Secunda difficultas.* — Respondebitur (juxta rationem tactam ex divo Thoma) in creaturis id esse propter unam mutationem, quæ utramque fundat relationem. Sed contra hoc argumentor secundo, quia in creatione non est mutatio propria, et nihilominus eadem via, secundum diversos respectus dictos ad principium vel terminum, est creatio activa et passiva, quæ realiter identificatur cum termino, ergo etiam seclusa mutatione manet illa identitas. Scio Thomistas ob hanc causam non admittere in creatione actionem ex parte creaturæ, sed solam relationem; tamen illam sententiam falsam esse probavi late in Metaphysica. Quia in creatura est dependentia realis a creatore. Et quia eadem res potest variis actionibus creari. Ac denique quia actus intellectus vel voluntatis divinæ non potest esse actio seu principium creandi. Unde aliqui respondent, in creatore id verum esse, quia relatio creatoris non est realis, nam si talis esset, inquiunt, ipsa esset sufficiens actio creativa, in præsenti autem relatio generantis est realis. Sed hoc non recte dicitur, quia quod relatio creatoris sit realis vel rationis, est quasi accidentarium ipsi productioni, solum enim provenit ex Dei eminentia, quia incapax est talis relationis accidentalis. Unde, si per impossibile fingeremus illam relationem esse realem, nihilominus dependentia creaturæ eadem et ejusdem rationis esset: ergo eamdem rationem actionis haberet. Quod etiam manifeste convincitur, quia talis relatio est posterior actione et ex illa resultans: ergo quamvis relatio esset realis, non tolleretur actio quæ ad illam sequitur.

3. *Tertia difficultas.*—Melius posset responderi, quamvis in creatione non interveniat mutatio ex defectu subjecti, intervenire saltem veram dependentiam, in qua possit illa duplex ratio activæ et passivæ originis fundari, in divinis vero nec dependentiam esse, et ideo non esse eamdem rationem. Sed contra hoc insto tertio, quia licet non sit dependentia secundum rem, tamen secundum rationem concipitur, per proportionem ad illam tanquam via. Unde Joannes Theologus in Concilio Florentino, sessione 18, dicit: *Processionem in Deo esse viam ab uno in aliud.* Marcus autem Græcus respondet: *Esse emanationem Spiritus sancti.* In quo non dicunt opposita, sed utuntur processionis nomine in diversa significatione: nam interdum sumitur quasi generice, et sic loquitur Joannes, interdum vero specifice accommodatur spirationi, et ita loquitur Marcus. Semper igitur origo concipitur, ut via quædam, ut etiam fatetur D. Thomas, 1 part., quæst. 40, art. 2, et sequentibus. Ergo hoc satis est, ut in illa via duplicem illum respectum debeamus concipere, scilicet, a principio et ad terminum, ut ibidem D. Thomas fatetur. Ergo hæc una via, ut est a principio, est origo activa et ut ad terminum passiva, tota vero identificatur cum termino producto, secundum rem.

4. *Quarta difficultas.*— Quarto argumentor ex eodem D. Thoma, dicta quæst. 40, dicente: *Origo significatur ut via a re vel ad rem, et generatio significatur ut via progrediens a generante:* ergo in suo conceptu includit distinctionem realem a generante, per quamdam oppositionem originis. Quia non solus terminus, sed etiam ipsa origo habet hanc oppositionem, quæ in hoc solum consistit, quod est esse ab alio, ergo non potest identificari cum propria relatione personæ producentis. Confirmatur explicando quomodo verum sit, actionem et passionem dicere eamdem viam cum duplici

respectu. Non enim intelligendum videtur, ut alii auctores significant de respectu causæ et effectus, ita ut actio involvat relationem causæ, passio relationem effectus, sed potius intelligendum est de duplici habitudine, quam ipsamet mutatio seu via in se intrinsece includit, ad principium et ad terminum, ut motus localis, verbi gratia, est a virtute movente et ad ubi. Et ideo nunquam videtur posse concipi, quod relatio, quæ in causa vel principio agendi resultat aut existit intrinsece, habeat rationem actionis, quia actio ut sic, potius respicit ipsum principium, tanquam egrediens ab illo. Unde potest etiam notari alia differentia, quod via comparatur ad agens tanquam quid extrinsecum vel distinctum in re, quia ab illo egreditur, ad terminum autem tanquam ad aliquid intrinsecum, in quo manet, et ideo non ita necesse est, viam ipsam ut actionem a termino distingui.

5. *Quinta difficultas.*—Atque hinc sumitur nova ratio, quia actio ut actio non recte concipitur, ut realiter distincta a termino producto, ut inductione patet in omnibus aliis actionibus : ergo neque origo activa a suo termino distincta est : ergo non est adæquate idem cum relatione producentis. Item e converso, cum actio procedat a supposito, non videtur posse esse idem adæquate cum forma constituente ipsummet suppositum. Tandem confirmantur hæc omnia in spiratione activa, quæ, quatenus relatio est, seu proprietas communis Patri et Filio, subsequitur productionem Spiritus sancti : ergo non est talis productio illamet relatio, alioqui supponeret illam.

6. *Alius dicendi modus proponitur.*—Propter hæc ergo posset excogitari alius dicendi modus nimirum, Generationem activam realiter esse idem cum Filiatione, sicut in creaturis generatio est idem realiter cum persona producta, et consequenter generationem et nativitatem non esse res distinctas, sed eamdem Filiationem, quatenus in via concipitur, prout egrediens a Patre, esse generationem et distingui realiter a Patre, quia ab illo realiter fluit, ut vero tendit ad Filium esse nativitatem. Ac subinde generationem et nativitatem inter se non distingui, quia non habent oppositionem, cum eadem via sit capax illius duplicis habitudinis. Eademque proportione sentiendum esse de origine Spiritus sancti. Unde etiam D. Thomas, q. 2, de Potentia, art. 5, ad ultim., in hoc sensu dixisse videtur: *Generatio Filii significat relationem per modum actionis, Filius per modum subsistensis hypostasis.* Neque huic sententiæ obstat, quod Pater dicatur distingui a Filio per generationem : quia non intelligitur distingui per illam tanquam per formam intrinsecam et constituentem, sed tanquam per viam quasi extrinsecam, quæ est ab ipso, quo modo etiam inter homines Pater dicitur distingui a Filio generatione. Consequenter etiam ad hanc sententiam dicendum est, generationem et originem actualem Spiritus sancti : distingui inter se realiter, quod significat Richardus, in 1, d. 13, art. 1, quæstione tertia. Neque id est inconveniens, quia productio Spiritus sancti manat a generatione Filii mediante termino ejus, quod satis videtur, ut distinguantur.

7. In hac sententia sic declarata nihil invenio erroris aut temeritatis, quia nihil habet, quod repugnet mysterio, et cum res hæc solum videatur pertinere ad modum concipiendi nostrum, satis commode videtur illum explicare. Nihilominus vel ob hanc ipsam causam non videtur recedendum a communi theologorum sententia : quia non est verisimile, omnes inepte concepisse, aut declarasse hoc mysterium, nec sine causa fuisse ita locutos. Dicendum ergo est, in hoc negotio non esse æquiparandam originem activam actioni creaturam, cujus rei rationem multipliciter declaro. Primo, quia actio creata in re ipsa mediat inter principium, et terminum, et ideo eademmet sub illa duplici habitudine concipi potest, hic autem in re ipsa nihil mediat inter personam producentem et productam, et ideo non concipitur illa duplex habitudo, ut conveniens alicui viæ, vel notioni : sed solum ut conveniens ipsis personis secundum diversas relationes. Secundo explicatur hoc amplius, quia loco illius dependentiæ, quæ in re creata esse solet inter terminum, et principium, est in divinis personis unus et idem actus intelligendi, aut amandi, qui ex parte principii est ratio producendi et ex parte termini est ratio recipiendi, seu formalis terminus productionis, et ideo habitudines, quæ in re creata solent comitari dictam dependentiam in hoc mysterio non sunt aliæ quam relationes producentis, et producti : ergo illæ etiam sunt, quæ debent concipi per modum originis activæ et passivæ.

8. *Defenditur communis sententia.* — Tertio est notanda ratio, quia ad intelligendam emanationem realem unius personæ ab alia, necesse est, ut etiam intelligamus realem influxum personæ producentis in productum, quem influxum actionem appellamus. Hic autem influxus realis non potest intelligi in formali

principio, quo una persona aliam producit, ergo debet intelligi, quod sit ipsamet proprietas personæ producentis. Major ex terminis videtur nota, quia sine reali influxu non concipimus processionem realem. Minor vero probatur ex differentia inter emanationes divinas et creatas. Nam in creaturis actio in re ipsa distinguitur non solum a principio quod, sed etiam a principio quo agendi, nam ab illo realiter fluit : In Deo autem hoc dici non potest, quia illud principium quo est essentia, ut infra dicam, a qua nihil in re ipsa distinguitur, ergo non possumus concipere in Deo originem activam, ut realiter fluentem a principio quo agendi, sed ratione tantum. Aliunde vero, ipsum etiam principium quo producendi in Deo non est quid distinctum a termino producto, quod est etiam singulare in Deo. Ob quam causam non possumus etiam concipere illud principium quo, ut realiter et quasi active influens in personam productam, cum sit intrinseca et essentialis forma ejus, ergo, ut intelligatur ibi realis influxus, recte concipitur ipsa actio productiva, ut distincta a termino adæquato in re ipsa, et consequenter idem in re cum principio. Sic enim intelligimus ex parte illius influxum realem in rem productam, qui non posset satis intelligi, si nec principium quo, neque actio ipsa distingueretur in re ipsa a termino producto. Et hoc existimo maxime movisse theologos, quorum sententia sic declarata facilis est, nam rationes dubitandi ex dicto fundamento sunt solutæ.

CAPUT III.

SINT-NE ACTUS NOTIONALES NECESSARII, AC NATURALES.

1. Hæc controversia facilis est et nulla est fere inter theologos, si termini in titulo positi exponuntur, quod probando veritatem et solvendo objectiones, brevius fiet : et ideo dico primo. Actus notionales non possunt non esse in Deo, neque aliter esse, quam sunt et ita sunt necessarii. Assertionem censeo esse certam de fide. Et probo, nam de fide est, personas productas esse Deum, et non posse aliter se habere : non sunt autem, nec possunt esse nisi per productiones, ergo productiones etiam non possunt non esse, neque aliter se habere. Secundo processiones sunt æternæ, non participatione, sed essentialiter : ergo immutabiles omnino et per intrinsecam necessitatem essendi. Tertio declaro in singulis, quia generatio Filii est, ut sic dicam, opus naturæ, non voluntatis, ut omnia Concilia contra Arium definiunt, et tradit divus Thomas, dicta q. 41, art. 2, cum Hilario, libro de Synodis. Propter quod dixit eleganter Athanasius, oratione 4, contra Arium : *Pater non deliberat de Filio, ne de se ipso deliberare videatur.* Deinde Pater et Filius necessario se amant, non enim potest summum bonum comprehensum non amari : ergo eadem necessitate Spiritum sanctum producunt. Unde Richardus de S. Victore, lib. 3, de Trinitate, cap. 6 : *Divina persona,* inquit, *cum sit summe bona, non potuit velle carere Majestatis suæ consorte.*

2. Sed contra, quia Concilium Toletanum 11, in Confessione fidei, dicit : *Patrem nec voluntate, nec necessitate Filium genuisse :* imitatum Augustinum, libro 65, quæst. ad Orosium, quæst. 7, et (quia dubium est, an ille liber sit Augustinus) eamdem sententiam quoad sensum habet 15, de Trinitate, cap. 2. Respondeo, idem Concilium ibidem dicere : *Filium non posse separari a Patre,* non ergo excludit necessitatem oppositam contingentiæ, seu potestati non essendi, sed necessitatem coactionis, quæ ab extrinseco provenire solet. Quod etiam intelligitur ex Athanasio supra. Ariani enim inferebant : *Si Pater non genuit Filium voluntate, nolentem genuisse.* Quibus ipse respondet : *A quo nam necessitas Deo ascriberetur ? id enim, quod oppositum est voluntati animadverterunt, id autem, quod altius est, non conspexerunt. Ut enim opponitur voluntati id, quod est preter animi sententiam ita altius priusque voluntale est id, quod est secundum naturam.*

3. Dico secundo. Generatio Filii est actus mere naturalis et a voluntate nullo modo procedit. In hac assertione conveniunt etiam theologi. Et prima pars est manifesta, quia naturalis actus dici potest, vel quia procedit ex principio determinato ad unum, hic est enim modus agendi naturæ, vel quia per se primo tendit ad communicandam naturam, ut natura, seu essentia est, utrumque autem horum convenit huic actui. De primo constat ex præcedenti assertione. De secundo dicetur infra tractando de Filio et generatione ejus. Ergo merito dicitur actus naturalis. Addi potest ratio ex secunda parte assertionis : nam actus a principio intrinseco et non a voluntate, a natura est.

4. Probatur autem secunda pars assertionis a divo Thoma, quæst. 41, art. 2, quia quæ sunt a voluntate, possunt esse et non esse : generatio autem Filii non potest non esse, ergo.

Quæ ratio probat optime de voluntate libera libertate indifferentiæ, quo sensu est illa pars de fide, ut constat ex prima assertione et ex Conciliis, quæ in hoc sensu damnarunt Arium dicentem, Patrem voluntate sua Filium produxisse, sicut mundum. Hoc enim plane repugnat Divinitati Filii. Posset autem aliquis dicere, Patrem voluntatis actu necessario voluisse generare, et ideo genuisse, ac proinde generationem hanc esse a voluntate, applicant ex necessitate potentiam generandi. Quod indicasse videtur Richardus de sancto Victore, libro tertio, de Trinitate, cap. 6, nam cum dixisset: *Non potuisse Patrem velle carere Majestatis suæ conforte:* subdit: *Quod autem voluit, necessario habet.*

5. Nihilominus etiam hoc modo certum existimo, non esse Filium a voluntate. Quod recte significavit Concilium Toletanum undecimum, et Augustinus supra, cum dixerunt: *Nec voluntas sapientiam prævenit.* Quæ verba rationem etiam continent statim tractandam. Nunc aliter probatur: nam actus mere naturalis, qui non est a voluntate eliciente, etiam non est ab alia imperante, sed hic actus est mere naturalis, ut ostensum est, et non est a voluntate eliciente, ut etiam est de fide, ergo neque est a voluntate, ut imperante, seu applicante: ergo nullo modo est a voluntate, etiam ut necessario volente. Major constat, tum inductione in omnibus agentibus naturalibus, tum ratione, quia natura quatenus determinata ad unum, ex se est sufficienter applicata: et ideo non indiget applicatione quasi intrinseca voluntatis. Imo in Metaphysica, tractando de divino intellectu, ostendi, in illo non inveniri actus proprie imperatos a voluntate, neque etiam illos, qui videntur esse liberi, quia solum habent indifferentiam ex parte objecti: posito autem objecto scibili, ad perfectionem divinæ scientiæ spectat, ut necessario intueatur illud ab intrinseco et independenter ab applicatione voluntatis. Richardus ergo explicandus est de voluntate concomitante, ut sequenti capite dicam.

6. Dico tertio. Productio Spiritus sancti etiam est actus naturalis. Conclusio est D. Thomæ, d. q. 41, art. 2, et ibi omnium. Idem docent Bonaventura, Albertus, Ægidius et Capreolus, in 1, dist. 6, Capreolus etiam, dist. 10, q. 1, ubi Gregorius, q. 1, art. 2, et breviter probatur, quoad singulas partes: nam illa productio est a principio determinato ad unum, ut sic, ergo est naturalis. Antecedens probatum est in prima conclusione, non enim potest esse actus omnino necessarius, nisi sit a principio determinato ad unum. Consequentia vero etiam est probata in secunda assertione, quia ille est modus operandi naturæ, ut natura est et inde sufficienter denominatur actus naturalis. Quomodo distingui solet voluntas naturalis a voluntate libera, ut latius tractatur in 1, 2, quæst. 8 et 10, et in 3 part., quæst. 18. Unde solum est advertendum, ex duabus rationibus, quas supra posui, ob quas generatio Filii dicitur esse actus naturæ, hanc solam habere locum in productione Spiritus sancti, non vero alteram, quia non producitur per modum similis, ut infra dicam. Et ob hanc causam dici aliquando solet, Filium produci per modum naturæ, Spiritum sanctum per modum voluntatis, id est, per modum amoris, ut patet ex divo Thoma, 1 part., q. 27, art. 5, hic etiam dixit Richardus de sancto Victore, utramque productionem esse per modum naturæ: primam vero specialiori modo, illud vero satis est, ut sicut secunda persona dicitur naturalis Filius Patris, ita etiam tertia dicatur naturalis Spiritus, seu amor Patris et Filii, ut ex Patribus videri potest, in Magistro, in 1, dist. 17. Hanc vero assertionem non admittit Scotus, sed disputat tantum de nomine, et non recte loquitur, ut capite sequenti dicam.

CAPUT IV.

SINT-NE ACTUS NOTIONALES VOLUNTARII, NON VERO LIBERI?

1. Ratio dubitandi esse potest, quia generatio Verbi non est a voluntate, ut dictum est, et antecedit omnem voluntatem, quia est primus actus intellectus: ergo non potest esse voluntaria: Productio vero Spiritus sancti est primus actus voluntatis, ergo non potest esse voluntarius, cum per nullum alium actum volitus sit.

2. *Prima assertio.*—Nihilominus dico primo Æterna Filii generatio actus est Patri voluntarius. Assertio est certa: quæ probatur, quia dupliciter dicitur aliquid voluntarium, uno modo causaliter, et sic non est illa generatio voluntaria, ut probat ratio facta, alio modo objective tantum et ita intelligitur conclusio, quæ patet. Quia Pater necessario vult esse: ergo necessario vult generare: est ergo illa generatio voluntaria.

3. *Dubium de ordine inter generationem et voluntatem ejus.*—Dubitant autem theologi, an illa voluntas sit prior, vel posterior ratione ip-

sa generatione. In quo Scotus, in 1, dist. 6, q. 1, quem secutus est Cajetanus, 1 p., q. 41, a. 2, dicunt, Patrem prius ratione velle generare, quam generet, quamvis illud velle non sit principium generandi, *Sed quasi desiderium*, ait Cajetanus. Fundantur, quia velle generare ex se est essentiale quid et essentia sunt priora notionalibus. Mihi autem contraria sententia verior videtur, quam significant divus Thomas, q. 2, de Potentia, a. 3, ad 2, Capreolus, in 1, dist. 6, quæst. 1, Ferrariensis 4, contra Gentes, capite undecimo, Torres, dicto art. 2, et Gregorius, in 1, distinct. 6, quæst. 1, articulo 3. Qui auctores distincte solum negant voluntatem illam esse priorem. Quod autem posterior ratione sit, docuerunt expressius Godfredus, quem Scotus refert, quodlibet 4, quæstione 4, et Henricus, quodlibet 5, q. 4, et in summa, articulo 58, q. 2. Ratio vero est, quia voluntas fertur in rem cognitam : ergo Pater prius ratione intelligit generationem, quam illam velit, ergo etiam prius generat, quam velit generare, quia intelligendo generat.

4. Respondere possunt negando consequentiam, quia satis est, quod præcedat intelligere essentiale, sed hoc non recte dicitur, primo, quia intelligere essentiale, prout in Patre non est distinctum etiam ratione a notionali, quia ut supra probavi, notionale intelligere ultra essentiale, non addit aliquid absolutum, aut formaliter pertinens ad rationem intelligendi, sed solum conjunctionem ad Paternitatem, ergo si in Patre præintelligitur intelligere essentiale, eo ipso præintelligitur in Patre. Unde licet essentialia præcise et abstracte concepta dicantur priora notionalibus, sola illa prioritate, quæ dicitur subsistendi consequentia, tamen essentialia concepta jam, ut conjuncta, et quasi contracta ad aliquam personam, non sunt priora notionalibus illius personæ.

5. Secundo, est optima ratio, quia Pater non vult generationem voluntate quasi desiderii, sed voluntate complacentiæ perfectissima, quæ est de bono existente jam, et possessio, talis autem voluntas supponit cognitionem ejusdem boni, etiam ut existentis et possessi, ergo voluntas, qua Pater vult, illam generationem supponit ipsam generationem jam existentem et cognitam a Patre eodem actu, quo generat. Sicut supra dicebam, Patrem producere Filium eodem actu, quo illum intelligit, et nihilominus semper illum intelligere, ut existentem, et eodem modo amat, sic ergo amor ipsiusmet generationis est ratione posterior ipsa. Ratio vero est, quia per donum desiderii non amatur, nisi quod nondum est, vel nondum habetur et ideo in bonis æternis talis modus amandi imperfectus est : est ergo illa generatio voluntaria voluntate quasi consequente ipsammet generationem, et hanc vocavit divus Thomas voluntatem concomitantem secundum rem, quamvis sit ratione posterior.

6. Fundamentum autem contrariæ sententiæ jam solutum est. Et addo insuper, principium illud : *Essentialia sunt priora notionalibus*, non habere locum in essentialibus, quæ sunt immanentes actus, quales sunt intelligere et velle, si concipiantur, ut determinati ad ipsas personas. Quia ut sic, vel sunt actus notionales, vel sumuntur, ut habentes cum illis intrinsecam connexionem, et ideo concipi non possunt, ut priores illis. Ob hanc ergo causam velle generare non potest esse prius, quam generare. Nam si illud velle præconcipiatur in hoc Deo, ut sic, jam non concipitur, ut determinatus ad Patrem, nec in hoc Deo possumus præconcipere velle generare, cum ille, ut sic, non generat : si autem concipitur in Patre, jam supponitur Pater et consequenter etiam generatio. Ad primam etiam rationem dubitandi in principio positam, ex dictis patet responsio. Quia generatio æterna non est voluntaria, ut actus elicitus a voluntate, nec ut actus impetratus, sed tantum, ut objectum volitum, et ideo non refert, quod nec a voluntate sit, nec quod antecedat voluntatis actum ordine rationis, nam satis est quod in re simul sit.

7. *Secunda assertio.* — Dico secundo. Productio Spiritus sancti voluntaria etiam est intrinsece et per se ipsam. Probatur quia illa productio est a principio intrinseco cum cognitione perfecta, ergo est voluntaria. Item illa est productio amoris, nihil autem ita voluntarium est, sicut amor. Quis enim dicat Patrem et Filium non se voluntarie amare? at amando se, producunt Spiritum sanctum ; ergo voluntarie producunt. Denique quod quis volens et libens facit, voluntarie facit, at Pater et Filius volentes, et summa voluntate, seu gaudio producunt Spiritum sanctum, ergo voluntarie producunt, est ergo illa productio voluntaria.

8. *Velle quomodo sit intrinsece voluntaria.* — Dixi autem esse intresece et per se ipsam voluntariam, propter rationem dubitandi posteriori loco propositam. Nam sine dubio illa divina processio per nullum alium actum potest esse voluntaria, ergo si voluntaria est, ut revera est, se ipsa voluntariam esse, necesse est et hoc ipsum est, esse intrinsece voluntariam.

In hoc ergo intercedit discrimen inter generationem et spirationem, quod illa est voluntaria per actum ratione distinctum, hæc vero non, sed se ipsa. Ratio autem differentiæ est facilis, quam indicavit Cajetanus, in dicta quæstione quadragesima prima, et latius traditur 1, 2, quæstione sexta scilicet. Quia actus aliarum facultatum a voluntate, non possunt esse voluntarii se ipsis, quia non sunt ipsum velle, et ideo sunt voluntarii, vel objective tantum, si non sunt a voluntate, vel etiam quasi effective, si subsint voluntatis imperio, seu applicationi. Actus autem elicitus a voluntate se ipso voluntarius est, quia supposita cognitione sponte, et libenter ab ipsa voluntate elicitur. Productio autem Spiritus sancti est elicita: seu quasi elicita a voluntate, nam est dilectio quædam, est ergo per se et intrinsece voluntaria.

9. *Responsio refellitur.* — Dicunt vero aliqui ipsum velle voluntatis non esse voluntarium, ut *quod*, sed tantum, ut *quo*, id est, quo alia voluntaria sunt, seu voluntarie fiunt, aut diliguntur: et ideo ipsum velle non dici proprie voluntarium per se ipsum. Quia per hoc significatur, illud esse voluntarium, ut *quod*, seu per modum objecti: quod non ita est. Respondeo imprimis generatim loquendo de amore, aut velle, prout commune est creaturis, vere, ac proprie dici voluntarium per se ipsum. Nam qui amat, vult amare, nec aliter amare potest, nisi volendo amare, est ergo amor semper voluntarius. Et tamen necesse non est, ut quis semper cum amat, velit amare per actum volendi distinctum ab ipso amore. Potest quidem id facere, si velit elicere actum reflexum, non est tamen semper necessarium, alioqui procederetur in infinitum. Ergo semper amor et velle per se ipsum voluntarium est. Et hoc est esse voluntarium per modum actus, quod non est tantum *quo*, sed etiam *quod*, imo non posset esse *quo*, in ratione voluntarii, nisi esset etiam *quod*. Nam quando voluntas amat aliquod objectum, verbi gratia, salutem, cur amor ille est, quo salus denominatur voluntaria, nisi quia ipse voluntarius est? Quamvis ergo non se habeat actus amoris, seu voluntatis per modum objecti ad quod directe tendit voluntas, nihilominus intrinsece includit reflexionem in se ipsum, ratione cujus vere et proprie voluntarius dicitur. Atque hoc maxime confirmatur in amore Dei ad intra, ut ad Deum ipsum terminatur, quia velle Dei est ipsum esse Dei, ergo tam voluntarie Deus vult et amat, sicut voluntarie est. Item quidquid nostra voluntas potest per duos actus, directum et reflexum, habet divina voluntas per unum simplicissimum et perfectissimum actum, at velle nostrum potest nobis esse voluntarium, ut *quod*, saltem per actum reflexum distinctum, ergo Patri et Filio suum velle est omnimodo voluntarium intrinsece et per se ipsum, ergo processio Spiritus sancti eodem modo voluntaria est.

10. *Dubium excluditur.* — Quapropter hic non habet locum dubium de generatione tractatum, quid, scilicet, sit prius, spirare, an velle spirare? quia cum sit omnino idem simplicissimus actus, non est ibi prius, vel posterius etiam secundum rationem. Et declaratur, quia non est prius, etiam secundum rationem, Patrem et Filium spirare Spiritum sanctum, quam velle se ad invicem, quia volendo se spirant et spirando se diligunt, ergo eadem ratione non est prius vel spirare, quam spirare, vel e converso, quia sicut Pater volendo se, vel Filium, ita etiam volendo spirare, spirat. Quod si non comparantur actus amandi et spirandi, ut spirare significat velle, sed ut significat producere per velle: sic negare non possumus, quia prius secundum rationem sit velle, seu amare, quam producere: quatenus comparantur illa duo tanquam principium *quo* et origo activa Spiritus sancti.

11. Dico tertio. Neuter ex his actibus notionalibus generandi, vel spirandi liber est. Hanc assertionem censeo certam ex dictis in capite præcedenti. Et ita est terminis theologorum, quos ibi retuli conclusione tertia, solusque Scotus aliqua circa illam dubitationem movit. De generatione igitur res est clara, quia quod non est a voluntate, non potest esse liberum, nam de relatione actus liberi est, ut sic aliquo modo active a voluntate, ut ostensum est, ergo. De spiratione autem est propria ratio, quia repugnat eumdem actum, etiamsi a voluntate sit, esse simul liberum et ab intrinseco necessarium, quia hæ duæ proprietates contradictionem involvunt: liberum enim est, quod ita est a voluntate, ut possit non esse, positis omnibus requisitis ad volendum: ut late tractavi, lib. 1, de Auxiliis, a principio, et tradit Augustinus, lib. 3, de libero Arbitrio, capite tertio, Hieronymus, Epist. 146, Damascenus, lib. 2, de Fide, capit. 24 et 25. Necessarium autem est id, quod nulla ratione potest non esse: ostensum est autem spirationem esse et necessarium simpliciter et naturalem, quia non est a principio indifferente, sed determinato ad unum, non potest ergo esse libera.

12. Neque in hoc potest in re esse controversia inter catholicos. De nominibus vero est aliqua, nam Henricus, in Summ., art. 60, quæstione prima, licet fateatur, Patrem et Filium se naturaliter et non libere diligere, nihilominus ait, spirationem (quam dicit comitari illum amorem) non esse naturalem, sed liberam, quod prolixe explicat et nihil probat. Impugnat autem late illam sententiam Scotus statim citandus, et nisi Henricus æquivoce utatur verbis, est plane absurda. Nam si intelligit spirationem non esse tam necessario conjunctam cum illo amore, quam est necessarius ipse amor, errat in fide, ut constat ex præcedenti capite. Si vero agnoscit æqualem necessitatem, quid est quod spirationem potius vocat liberam, quam amorem? Suspicor, vocasse liberam, id est, liberalem et fœcundam, hoc enim termino aliquando utitur, quia fœcunditas illius productionis concipitur sub ratione spirationis, non vero sub ratione amoris, ut sic. Sed hic est abusus vocis et deinde sine causa propterea negat, spirationem esse naturalem, nam fœcunditas ipsa illius amoris naturalis illi est. Unde male etiam vocat liberam, condistinguendo liberum a naturali.

13. Aliter Scotus, in 1, dist. 10, quæst. 1, et quodlib. 16, art. 2, vult, tam amorem, quam productionem Spiritus sancti vocandam esse actum liberum et non naturalem, quia est ex perfecta cognitione et intrinseca determinatione voluntatis, se moventis ad objectum cognitum. Sed disputat tantum de nomine, nam libertas aliquando opponitur coactioni, et sic verum est illum actum esse liberum, id est, libenter factum. Proprie vero et magis absolute loquendo libertas opponitur necessitati, ut ex dictis constat, et hoc modo non potuit Scotus asserere illum actum esse liberum, imo expresse fatetur esse necessarium. Non video autem, cur negaverit vocandum esse actum naturalem, quia quod sit ab objecto cognito, non tollit quin etiam sit ex intrinseca inclinatione et determinatione voluntatis ad unum, respectu talis objecti. Illa autem determinatio voluntati naturalis est, quia voluntas suam habet naturam, ergo non repugnat, voluntatis actum esse naturalem. Et sumendo liberum solum pro spontaneo, non repugnat, actum esse simul naturalem et liberum illo modo, qui melius dicitur voluntarius.

CAPUT V.

QUÆ SIT POTENTIA, SEU PRINCIPIUM FORMALE ACTUUM NOTIONALIUM.

1. *Resolutio quæstionis.* — Aureolus in 1, distinct. 7, quæst. 1, art. 2, negat, esse in Deo potentiam ad actus notionales, quia in Deo non est realis actio ad intra, et ideo non est necessaria realis potentia. Tamen communis theologorum sententia in 1, distinct. 7, et D. Thomas, cum expositoribus, 1 part., quæst. 41, art. 4, hujusmodi potentiam ad actus notionales divinis personis tribuit. Et ratio est, quia, quidquid sit de actione, quæ in rigore sumpta, imperfectionem indicat certum nihilominus est, esse in Deo realem productionem, quæ nullo modo intelligi potest sine vero et reali principio producendi. Quia actus secundus essentialiter supponit primum, productio autem illa est et concipitur ad modum actus secundi, ergo requirit aliquid, quod possit concipi per modum actus primi, et hunc vocamus principium quo, seu potentiam. Item Pater vere generat, ergo negari non potest, quin possit generare, habet ergo generandi potentiam.

2. *Objectioni satisfit.*—Ratio autem Aureoli concludit imprimis, hanc non esse proprie potentiam activam, sed productivam altiori modo. Deinde probat, potentiam hanc et potentiam creativam, quatenus concipiuntur, ut ratione distinctæ, esse diversarum rationum. Quod supra libro quarto tradidimus, estque doctrina divi Thomæ, in 1, dist. 29, quæst. 1, art. 2. Ubi etiam addit, potentiam analogice dici respectu actuum ad intra, et ad extra et principalius ad intra. Quod sequitur Marsilius, in 1, quæst. 31, art. 3, dub. 3, et Torres, 1 part., quæst. 33, art. 1, Durandus, vero in 1, dist. 29, quæst. 1, admittens etiam analogiam, putat potentiam proprius dici de potentia creativa. Sed immerito, cum productiones ad intra longe nobiliores sint.

3. *Quid sit hæc potentia.—Prima opinio.*—Hoc ergo supposito, disputant theologi, quid sit hæc potentia, an absolutum aliquid, vel relativum. In qua quæstione variæ sunt sententiæ, Gregorius, in 1, dist. 7, quæst. 2, art. 2, vix quæstionem admittit. Sed personam producentem ait, esse ipsum principium, nec distinguendum esse *quo*, vel *quod*, quia ibi nulla est distinctio. Sed ipse fundatur semper

in illo falso principio, quod in divinis personis non est distinctio abstracti et concreti, quod supra improbatum est, quia ad hoc sufficit distinctio rationis cum virtuali in re. Eodem ergo modo distinguere possumus principium *quo*, a principio, *quod*, sicut in creatione distinguendum est, alias non esset in omnibus personis idem principium creandi.

4. *Secunda opinio.* — *Rejicitur.* — Alii ergo dixerunt, potentiam hanc esse relationem propriam personæ producentis. Tenuit Bonaventura, in 1, d. 7, q. 1, Durandus, q. 2, quia principium propriæ actionis debet esse forma propria producentis et realiter distinctum a termino producto. Has autem conditiones habet relatio personæ producentis et non essentia, illa ergo erit potentia. Hæc vero sententia non probatur, tum quia persona non agit per suam personalitatem, sed per naturam, tum etiam, quia relatio non est activa et propter alias rationes infra adducendas. Neque est necesse, personam productam distingui realiter a principio *quo*, sed sufficit, ut distinguantur a principio *quod*, in ea productione, in qua natura ipsa non producitur, sed communicatur. Et ob eamdem causam necesse non est, ut tale principium sit ita proprium producentis, ut sic incommunicabile, imo contrarium necesse est, sufficitque ut in producente sit speciali modo.

5. *Tertia opinio tripartita.* — Alii dixerunt, essentiam et relationem simul esse hujusmodi potentiam. Qui etiam divisi sunt, nam quidam dixerunt concurrere ex æquo (ut Durandus refert) quia per actus notionales communicatur natura et producitur persona seu relatio, et ratione primi requiritur essentia, ratione secundi necessaria est relatio, ut principium. Henricus autem in Summa, articulo quinquagesimo septimo, quæstione septima, dicit, principalius concurrere relationem, quam essentiam, quia productum debet esse distinctum et simile, et illud prius principalius est, quod provenit a relatione. Alii vero e contrario dicunt, essentiam esse principaliorem in hac potentia, relationem vero requiri quasi ad ultimam determinationem et constitutionem talis potentiæ, tanquam conditionem necessariam, non solum ex parte principii *quod*, sed etiam ex parte ipsius potentiæ, ut sit aliquid notionale et non commune omnibus. Quæ sententia solet tribui Cajetano et Marsilio, sed revera non aliud sentiunt, quam quod statim dicemus. Et omnes hæ opiniones refutari possunt rationibus factis contra præcedentem. Probant enim rationes illæ personalitatem, vel relationem non esse principium agendi, nec totale, nec partiale, cujus oppositum omnes hæ opiniones supponunt, præterea contra primam ex his opinionibus objicit Durandus, quia communicare naturam et producere personam, non sunt duo actus, ut propterea necessariæ sint duæ potentiæ. Contra Henricum objicere possumus, quia similitudo effectus, seu rei productæ est principalius, seu formalius intenta. Alia vero opinio explicari non potest, quare relatio solum requiratur ut conditio, vel de connotato, si intrinsece pertinet ad constituendum et complendum principium formale producendi.

6. *Vera sententia.* — Dico ergo, hanc potentiam, seu principium formale producendi esse solam divinam essentiam, postulare autem in persona producente relationem propriam seu (quod idem est) quod habeat ipsam naturam sine tali productione. Hæc sine dubio est sententia divi Thomæ, dicta quæst. 41, art. 5, et ibi Cajetanus et omnium fere aliorum. Quam optime explicuit Scotus, in 1, d. 7, et in re idem sentit Gabriel, Capreolus et Marsilius, quæst. 11. Et fuit expressa sententia Joannis theologi in Concilio Florentino, session. 18, ubi inquit : *Dixi, Filium ex Patre et ex Patris substantia generari, ita tamen ut Pater sit generans* : *principium autem, quo ipsa persona generat est id, quod solum communicabile est*, idem repetit, session. 19, ejusque sententia ibi probari videtur. In qua etiam notanda est illa particula exclusiva *solum*, quia urget contra ultimas opiniones citatas. Item notanda est expositio illius locutionis : *Pater producit Filium ex substantia*, quæ est communis apud Patres et exponitur tanquam ex principio *quo*, licet etiam possit aliter exponi, ut infra dicam.

7. *Probatur prior pars.* — Ratio divi Thomæ est optima, quia in omni productione illud est principium *quo* producendi, in quo productum assimilatur producenti, sed hoc est natura in divinis personis, ergo. Confirmat hoc Scotus, quia alias productio Filii, verbi gratia, esset æquivoca, et ita non esset perfecta generatio. Sequela patet, quia Filius non esset similis Patri in principio producendi. Addere etiam possumus, talem productionem non esse posse formaliter per intellectum et actum intelligendi, si principium formale ejus est relatio, quia relatio, ut sic, nec est intellectus, nec actus intelligendi, ut supra ostensum est. Confirmatur præterea, nam per id Pater est formaliter potens ad generandum, per quod est fœcundus : habet autem fœcundi-

tatem non a relatione, quæ incommunicabilis est, sed ab essentia, quæ propter suam infinitatem est communicabilis, est ergo essentia formale principium.

8. *Probatur posterior pars.* — Ultima vero pars conclusionis patet. Quia potentia generandi, verbi gratia, non est communis simpliciter loquendo, sed propria Patris : ergo oportet, ut aliquo modo includat proprietatem propriam Patris : ergo illam includit, saltem, ut conditionem necessariam ex parte personæ producentis. Ratio vero a priori est quia divina essentia non est communicabilis per unum modum productionis, nisi uni personæ, ut libro primo probatum est, quia actus notionales non possunt multiplicari, quasi numerice, et ideo, ut talis natura possit exercere rationem potentiæ, seu principii quo respectu alicujus actus, necesse est, ut secundum originem præexistat in persona producente absque tali actu, ergo hæc conditio est necessaria ad talem potentiam, hanc vero conditionem secum affert relatio producentis, ut constitutiva personæ improductæ tali productione.

9. *Objectioni occurritur.* — Sed objici potest, quia sequitur hanc potentiam quantum ad id, quod habet totam rationem principii, esse in omnibus personis, unde consequenter dicendum est, in aliquibus esse quasi impeditam, ne possit exire in actum : hoc autem videtur absurdum, quia naturalis potentia non potest impediri, nisi vel ab extrinseco, vel præternaturaliter, neutrum autem potest tribui Deo. Respondetur concedendo sequelam, imo id putamus necessarium, ut in omni genere potentiæ sit æqualitas in divinis personis, ut supra libro quarto ostensum est. Ad objectionem autem respondeo, talem potentiam non esse proprie impeditam in aliqua persona, si impedimentum privative sumatur. Negative autem verum est, non habere in quacumque persona conditionem necessariam. Quod non est inconveniens, quia non est præternaturale, nec ex impedimento extrinseco, sed intrinseca conditione, et maxime connaturali divinæ naturæ. Nam ex se postulat hunc ordinem existendi in pluribus personis, mediante origine, et ideo in una postulat conditionem necessariam, ut producat ipsa persona, et ipsa natura sit principium producendi, in alia vero postulat conditionem oppositam.

10. *Dubium.*—Solet autem ulterius inquiri, an essentia sit principium remotum, vel proximum, et communiter dicitur, essentiam, ut essentiam, esse principium principale utriusque productionis : intellectum vero esse principium proximum generationis, voluntatem autem spirationis. Quæ doctrina recte intellecta vera est. Addere tamen oportet, sub intellectu (et idem est de voluntate) non tantum facultatem, seu potentiam, sed etiam actum ipsum intelligendi comprehendendum esse. Quia, ut sæpe dixi, intelligere Dei est purissimus actus, et ideo in ipso non est propria, et formalis potentia intelligendi secundum rem, sed est, ipsum intelligere, quod diversis modis propter nostram imperfectionem a nobis concipitur, prout notavit etiam D. Thomas, in 1 p., q. 41, art. 4, ad 3. Et ideo virtus producendi ad intra proxime convenit ratione ipsiusmet actus intelligendi, et volendi. Deinde vero addo, illas duas rationes remotam, et proximam, non ita esse accipiendas, ut una in altera non includatur, saltem implicite, sed ita ut per essentiam confuse tantum significetur id, quod est principium horum actuum secundum quamdam rationem communem, et quasi radicalem : per intelligere autem, et velle significentur proprie rationes, sub quibus essentia est principium singulorum actuum, quamvis etiam illæ rationes essentiales sint ipsi essentiæ, et inter eas intelligere formalius, quam velle. Quæ omnia supra satis tractata sunt, et in sequentibus libris amplius confirmabuntur, tractando de personis in particulari.

CAPUT VI.

QUIS SIT PROPRIUS ET FORMALIS TERMINUS UTRIUSQUE ORIGINIS.

1. *Terminus adæquatus est persona.—Variæ opiniones de termino formali.* — In hoc puncto fere sunt iidem dicendi modi, qui in præcedenti capite notati sunt. Omnes enim doctores conveniunt, personam productam esse adæquatum terminum originum, hoc per se notum est, supposito mysterio, unde sola persona dicitur genita vel procedens. De termino autem formali Gregorius, in 1, dist. 5, quæst. 1, quem fere sequitur Gabriel, quæstione 2, non putat, esse distinguendum de termino formali, vel totali, seu integro, qui est persona producta, sed fundatur semper in illo falso fundamento, quod non distinguit abstracta a concretis. Alii dicunt, relationem personæ productæ esse terminum formalem. Ita Durandus, dicta dist. 5, quæst. 2, et Aureolus apud Capreolum ibi. Fundantur, quia quod præexistit productioni, non est terminus formalis ejus,

sed quod subsequitur, essentia autem præexistit productioni ordine originis : ergo non est terminus formalis, sed relatio. Unde colligit Durandus, in his productionibus essentiam potius se habere, ut materiam, ex qua, vel de qua producitur persona. Quod etiam sensit Henricus, in Sum., art. 5, q. 3. Et ita exponunt locutiones Patrum, cum dicunt : *Patrem generasse Filium de sua substantia.* Quia licet essentia non sit proprie materia, habet cum illa proportionem in hoc quod supponitur productioni, et determinatur per proprietatem personalem, tanquam per formam.

2. *Vera resolutio.* — Veritas autem est, ipsam essentiam, ut communicatam personæ esse terminum formalem, requirere autem relationem, ut conditionem necessariam. Hæc est D. Thomæ sententia, 1 p., q. 41, art. 3, ubi Cajetanus et alii idem docent, et Capreolus, supra Bonaventura, in 1, dist. 5, q. 2, et ibi Scotus, q. 2 et 3, Marsilius, in 1, q. 9. Et posterior quidem pars facilis est, patebitque respondendo ad motivum Durandi. Principalis vero assertio convincitur rationibus factis in præcedenti puncto. Nam in omni productione formalis terminus est natura, vel forma, in qua productum assimilatur producenti, ut ex philosophia constat et inductione ostendi potest, et ratione, quia producens intendit assimilare sibi productum, et illi communicare suum esse, et suum principium producendi. Si divina natura est, in qua persona est similis producenti, et quæ primario communicatur, et est prima ratio, et principium illius communicationis : ergo eadem est terminus formalis. Et confirmatur, quia alias intelligi non posset, quo modo productio Filii esset vera et univoca generatio.

3. *Objectioni occurritur.* — Dices, hoc nimium probare, scilicet productionem Spiritus sancti esse generationem. Respondeo, propter hoc addenda esse cum proportione, quæ proxime diximus in fine capitis superioris. Nam essentia est quidem terminus formalis, sed sub hæc voce non explicatur proxima ratio, sub qua est terminus uniuscujusque originis, secundum speciem suam. Est ergo terminus formalis productionis Verbi, quatenus est ipsum intelligere per essentiam, et ideo illa productio est vera generatio, ut infra dicam. Eadem vero essentia est formalis terminus productionis Spiritus sancti, quatenus est amor. Et ideo, licet illa productio formaliter tendat ad communicationem amoris, et quoad hoc procedant in illa rationes factæ, quia amor absolutum quid est et ipsamet essentia per summam identitatem, nihilominus tamen illa non est generatio, quia non ita formaliter tendit ad communicationem naturæ, ut sic, sicut latius infra suo loco dicemus.

4. *Fundamento contrario satisfit.* — Ad fundamentum autem contrariæ sententiæ respondetur, aliquando posse terminum formalem præexistere productioni, ut resurrectioni præexistit anima, imo et generationi hominis ordine naturæ. Est tamen advertendum discrimen : nam in illis productionibus anima non est terminus formalis secundum se, sed ut unita materiæ, et ideo necesse est, addi modum unionis : in præsenti vero essentia est terminus formalis, ut communicata personæ : ad hoc autem non additur illi novus modus ab ea distinctus, sed sola relatio, et ideo illa est conditio necessaria, ut essentia in tali persona habeat rationem hujusmodi termini.

5. *Essentia non imitatur materialem causam.* — Unde etiam falsum est, quod Durandus et Henricus docuerunt de causa materiali. Quia divina natura in his originibus, seu productionibus nullum habet concursum, vel quasi concursum causæ materialis. Nam præsupponi ad terminum adæquatum productionis non est proprium materialis causæ solius, sed convenit etiam principio quasi activo productionis, sive sit principium *quod*, sive *quo* et hac potissimum ratione convenit essentiæ. Item quando terminus formalis nec producitur, nec comproducitur per originem, sed tantum communicatur, etiam postulat ut supponatur productioni, ordine originis, et ex hoc etiam capite convenit essentiæ præsupponi secundum rationem, seu ordinem originis, ante personam productam. Non igitur propter hanc solam proprietatem tribui potest Divinitati ratio, vel umbra materialis causæ in his originibus, quia in nulla re propria illi causæ est proportio, et quia illa causa imperfectissima est.

6. Patres ergo cum dicunt, unam personam producere aliam de sua substantia, intelligunt tanquam de totali forma et natura. Nec aliud explicare intendunt per illum loquendi modum, præter consubstantialitatem. Ut egregie dixit Joannes Theologus in Concilio Florentino, sess. 18, et sumitur ex Hilario, lib. 8, de Trinit., satis a principio. Consubstantialitas autem personarum, non est materialis, sed maxime formalis (ut sit dicam) quia est ratione integræ et simplicissimæ naturæ, quæ est actus purissimus. Unde, illa essentia non determinatur per relationem, tanquam materia per for-

mam, sed ut natura per terminum substantialem, seu personalitatem.

7. *Objectio. — Responsio.* — Objici vero potest, quia D. Thomas, 1 p., q. 39, ad 1, negat, hanc propositionem *De*, significare habitudinem causæ formalis, sed magis habitudinem causæ materialis et efficientis. Ergo cum Patres docent, Patrem generare Filium de sua substantia, non possumus id exponere de principio formali, sed potius de materiali. Respondeo, D. Thomam ibi non tractare de hac propositione : *Pater generat Filium de substantia*, sed de hac : *Pater et Filius sunt de, vel ex una essentia.* Docetque, non esse admittendam illam locutionem, cum Augustino, 7, de Trinitate, cap. 6, potiusque dicendum esse : *Pater et Filius sunt unius essentiæ.* Quia per hunc posteriorem loquendi modum solum significatur habitudo formæ, et non denotatur aliqua distinctio in re inter personas et essentiam, quia aliqua persona potest esse suamet natura, quæ se habet, ut forma. Per priorem vero locutionem, si Pater, vel Filius dicatur esse de essentia, indicatur aliqua distinctio personæ ab essentia, propter habitudinem materiæ, vel efficientis, quam particula *De* videtur significare.

8. Sed hoc ultimum limitandum est, ut intelligitur quando particula illa ita absolute ponitur inter duo extrema, dicendo, *hoc est de illo.* Si autem addatur aliqua determinatio, scilicet : *Hoc est de substantia illius*, nihil obstat, quominus per illam particulam significetur habitudo causæ, seu principii formalis, quia per illam locutionem solum significatur, hoc et illud esse ejusdem naturæ, et habere inter se distinctionem. Unde idem divus Thomas, quæst. 41, art. 4, ad 3, hanc differentiam constituit inter illas duas propositiones. Ubi etiam in solutione ad 1, ait : *Cum Filius dicitur natus de Patre, non significari principium materiale, sed principium generans consubstantiale.* Et in solutione ad 2, ait : *Cum Filius dicitur genitus de essentia Patris* : particulam *De* significare consubstantialitatem. Et addit, in illa locutione posse particulam *De* dicere formale principium, in his, in quibus ipsæ formæ sunt subsistentes et concludit : *Et per hunc modum dicimus, quod Filius est genitus de essentia Patris.* Eodem ergo modo dicitur Pater generare Filium de sua substantia.

CAPUT VII.

QUOMODO NOTIONALES ACTUS DE DEO, DIVINA ESSENTIA, POTENTIA, AUT RELATIONE, PRÆDICARI POSSINT.

1. Quamvis de loquendi modo in hac materia nonnulla obiter in superioribus tacta sint, ad complementum doctrinæ aliqua hoc loco addere necesse est. Multa enim de his locutionibus scribunt theologi, præsertim D. Thomas 1. part. quæst. 39 et 41, quæ omnia breviter quinque regulis comprehendi possunt.

2. *Prima regula.* — Prima regula est, Actus notionales propriissime, ac verissime prædicantur de singulis personis, propriis nominibus significatis in concreto, respective, seu distributione accommodata, ut *Pater generat, Filius generatur.* Et sub eadem regula comprehenditur hæc locutio, *Spirator spirat*, vel *Pater etiam, aut Filius spirat.* Totum hoc est de fide, et ita clarum, ut non egeat nova probatione. Solum oportet observare, ut si terminus notionalis actus in prædicatione exprimatur, cum debita proportione explicetur. Ut si Pater dicitur generare, solum addamus Filium, vel alium æquivalentem terminum, quia ille actus solum illum terminum respicit, et sic de aliis. Propter quod, hæc est falsa locutio, *Pater genuit se*, quia illud relativum eamdem personam, quæ præcessit, refert. Augustinus autem, Epistola 66, dixit : *Pater genuit alterum se.* Cum vero dixit, *alterum*, distinctionem personarum satis significavit, illud vero *se* non in omni rigore, et proprietate, sed metaphorice sumpsit, ad significandam summam similitudinem id est, *genuit alterum sibi similem.* Nam, et sic communiter loquimur, et ita etiam exposuit D. Thomas, dict. q. 39, art. 4. Quod vero idem Augustinus, dixit 3, contra Maxim., cap. 6 : *Pater genuit, quod ipse est*, alium sensum habet, ut statim exponam.

3. *Secunda regula.* — Secunda regula est : Actus notionales non prædicantur de proprietatibus in abstracto significatis, id est, non dicimus : *Paternitas generat*, etc. Ita docet divus Thomas, quæst. 32, art. 2, ad 2, ubi Cajetanus, Torres et alii. Ratio reddi potest, quia actiones sunt suppositorum et non formarum in abstracto. Responderi autem potest, quod interdum tribuuntur formis subsistentibus, propter earum simplicitatem et identitatem cum personis, sic enim dicimus : *Deitas creat.* Sed observandum hic est, quod supra notavi, has

locutiones, quæ propter identitatem admittuntur, non esse extendendas cum aliquo absurdo, vel contra communem usum. Verba ergo significantia actionem reddunt sensum formalem, quando attribuuntur formis in abstracto, et ideo actus attribui potest formæ, quæ est principium formale ejus, non vero alteri. Sic dicere possumus, justitiam punire, non vero parcere, aut misereri : dicimus etiam, Patrem producere Filium intellectu, non autem voluntate. Proprietas autem personalis est principium formale actuum notionalium, ut ostensum est, et ideo illæ prædicationes non admittuntur, neque usurpantur. Qua propter nihil valet hæc collectio: *Paternitas est Pater et Pater generat : ergo Paternitas generat,* variatur enim, (ut Logici aiunt) appellatio, sensus identicus mutatur in formalem. Verbum enim substantivum, *est* (juxta communem modum significandi et loquendi) facile usurpatur in sensu identico, quando inter prædicatum, et subjectum in re non est distinctio : et ideo hæ propositiones admittuntur : *Paternitas est Deus, est Pater,* etc. Verbum autem adjectivum significans actionem facit sensum formalem, et ideo hæ non admittuntur : *Paternitas intelligit aut creat,* etc. Quæ omnia maxime nituntur communi modo significandi et loquendi sapientum.

4. *Tertia regula.* — Tertia regula est. Actus notionales recte prædicantur de Deo significato per omnia essentialia in concreto sumpta, ut *Deus generat,* etc. Quod est de fide : et ita in hoc consentiunt omnes theologi, D. Thomas, dict. quæst. 39, art. 4, ubi omnes interpretes, idem D. Thomas, Bonaventura, Scotus, et alii cum Magistro in 1, d. 4. Et sumitur ex Scriptura, nam, Matth. 16, Christus dicitur Filius Dei vivi. Item ex Symbolo, ubi Filius dicitur *Deus de Deo*. Quam locutionem et etiam de Spiritu sancto veram esse, ostendit late Anselmus, libro de processione Spiritus sancti, cap. 5 et 7. Ratio vero est, quia nomen concretum, licet formaliter significet naturam communem, ex vi modi significandi, aptum est supponere pro persona, ut patet in his prædicationibus, *homo scribit,* aut *generat :* et ratio est, quia tale nomen significat naturam ut per se stantem, et ut est in suo supposito. Ergo in hac propositione, *Deus generat,* subjectum recte supponit pro persona Patris, ergo est vera locutio, nam ad veritatem talis locutionis affirmativæ sufficit, ut prædicatum conveniat uni supposito talis naturæ.

5. *An his Deus generet.* — Dubitant autem theologi, an possint illud subjectum supponere pro *hoc Deo,* ut sic, ita ut de illo verificetur prædicatum, et tota propositio. Nam Cajetanus, in dicto articulo, partem affirmativam sequitur, quia sicut tenet, Deitatem, ut subsistentem ex se, ac præcisis per rationem personalitatibus, esse hunc Deum, ita putat in illa propositione *Deus generat,* subjectum supponere pro hoc Deo abstrahendo secundum rationem a personis. Torres vero ibidem hanc sententiam acriter impugnat. Ut autem illam impugnet, pro fundamento sumit, Deum ex se, ac semper supponere immediate pro personis. Quod quidem fundamentum, nec necessarium, nec verum est : nam verissimum est, Deum ex se, ratione subsistentiæ essentialis habere pro quo immediate supponat, abstrahendo ratione a personis, atque adeo si terminus *Deus* aliunde non restringatur ita supponere, ut supra etiam tactum est.

6. *Resolutio.* — Nihilominus in illa propositione dicendum est, non posse ita supponere subjectum illud, ut de hoc Deo sic sumpto prædicatum verificetur. Ratio est clara, quia hic Deus, ut abstrahens a personis, non potest esse principium, quod, actuum notionalium, quia hic Deus non distinguitur realiter ab ulla persona : ergo ut sic non potest realiter producere. Si vero hic *Deus* non ita abstrahatur, sed indefinite sumatur pro Divinitate, ut subsistente, sive immediate in se, sive incommunicabiliter in persona, sic verificatur illa propositio de hoc Deo, non tamen ratione subsistentis communis, sed solum ratione Patris. Quia ut dicebam, ad veritatem propositionis indefinitæ satis est, ut prædicatum de uno singulari verificetur, talis vero est, vel eamdem rationem habet illa propositio *Deus generat,* si in ea subjectum illo modo supponat.

7. *In hac Deus generat quomodo Deus supponat.* — Dubitari autem ulterius solet, an verum sit ita supponere indefinite, vel potius definite, ac determinate pro sola persona Patris. Nam Durandus, et alii statim citandi volunt, ibi Deum supponere indefinite pro omnibus personis, verificari autem de una. Quod satis est ad veritatem propositionis indefinitæ, seu particularis. Quamvis enim Deus sit terminus singularis ex parte naturæ, imitatur terminos communes ex parte personarum. D. Thomas autem, dicto art. 4, vult, in illa propositione subjectum restringi a prædicato et determinari, ut solum supponat pro persona Patris, quia illa soli potest convenire, gene-

rare. Unde in hac, *Deus spirat,* supponit pro solis personis Patris, et Filii. Quæ sententia mihi probatur, quia semper loquimur de Deo, ut de re omnino singulari, et certa, quoad prædicatum, quod de illo affirmamus. Potest etiam reddi ratio, quia quando de communi termino prædicatur aliquid, quod solum potest convenire communi naturæ, ut sic, subjectum restringitur a prædicato ad supponendum tantum pro illa, ut in hac *Homo est species,* et in hac *Deus communis tribus personis,* ergo, et e contrario, quando prædicatur aliquid de termino communi, quod tantum ratione unius personæ potest illi convenire, subjectum illud determinatur an supponendum pro illa persona. Quia ergo generare solum ratione unius personæ potest convenire Deo, ideo determinatur subjectum ad supponendum pro illa.

8. Dices : in hac locutione, *Homo scribit,* non restringitur prædicatum ad supponendum pro solis personis scribentibus, sed indifferenter supponit pro omnibus, licet verificetur de solis scribentibus; ergo similiter in præsenti. Respondetur negando consequentiam, quia in exemplo adducto, prædicatum ex se est indifferens, et potest convenire omnibus hominibus : et ideo non restringit suppositionem. Nam illa descriptio suppositionis, quam aliqui dialectici tradunt, scilicet, *est acceptio termini pro re, de qua verificatur,* ut bona sit, intelligi debet secundum aptitudinem, id est, *verificari potest,* et ideo in hac locutione, *Homo currit,* subjectum non supponit pro homine in communi, quia prædicatum illi convenire non potest. In præsenti autem prædicatum notionale, ut generare, non solum de facto convenit soli Patri, sed etiam soli illi convenire potest, et ideo non relinquit indifferentem suppositionem, sed restrictam.

9. *Nota.* — Ultimo in hac regula observandum est, ut si in tali prædicatione terminus exprimatur, id fiat debito modo (sicut in primo adnotavi) ita ut, si terminus per nomen personale exprimatur, actus tribuatur illi personæ, cui convenit, ut, Deus generat Verbum aut Filium. Si autem exprimatur per terminum essentialem, nihil addatur ex parte prædicati, quod suppositionem distrahat. Nam hæc est vera locutio: *Deus genuit Deum,* hæ vero sunt falsæ: *Deus genuit se Deum, et Deus genuit alium Deum.* Quia prior confundit personas, posterior distinguit naturas, ut recte docuerunt Hugo de sancto Vict., in Sum. sententiarum, tract. 1, cap. 11, D. Thomas et alii theologi supra citati, et Marsilius, in 1, quæst. 8. Neque illæ duæ propositiones sunt immediate oppositæ, quia potest esse alia persona, licet non sit alius Deus. Hoc autem modo fieri potest prædicatio: *Deus genuit alium qui est Deus,* vel, *alium qui est idem Deus.* Existimo etiam simpliciter dici posse: *Deus genuit eumdem Deum,* quia solum denotatur identitas naturæ et non excluditur distinctio personæ, quam verbum, *genuit,* includit. Et in hoc sensu censeo dixisse Augustinum supra: *Patrem genuisse quod est ipse.* Plura de similibus locutionibus legi possunt in D. Thoma, dicto art. 4, Alensi, 1 p., quæst. 50, memb. 3, Marsilio in 1, quæst. 8, et supra citatis auctoribus.

10. *Quarta regula.*—Quarta regula sit. Actus notionales proprie et in rigore non prædicantur de Deo, ut significato in abstracto per terminum essentialem. Itaque hæc est falsa locutio: *Essentia vel Divinitas generat.* Conclusio est de fide, definita in capite *Damnamus,* de summa Trinitate. Consentiunt scholastici, D. Thomas, quæst. 36, art. 5, Bonaventura, Scotus et reliqui, in 1, d. 5, Marsilius, q. 9. Ratio est, quia generans et genitum distinguuntur realiter, ut in creaturis manifestum est, et in divinis etiam hæc oppositio originis est, quæ affert distinctionem realem: ergo si essentia generaret vel spiraret, produceret aliquid realiter distinctum a se, ergo dicendo *essentia generat,* significatur, producere rem a se realiter distinctam: hoc autem repugnat divinitati personæ productæ: ergo. Deinde addi potest ratio ex Metaphysica sumpta, quia actiones sunt suppositorum, non naturarum, hæc autem nomina abstracta significant præcise naturam, ut talis est, et ideo ex modo loquendi habent supponere pro supposito, ergo non potest illis actio tribui.

11. *Objectio.—Responsio.*—Sed contra, quia hæc est vera locutio: *Omnipotentia creat.* Supra etiam dictum est, actionem posse prædicari de forma abstracta in Deo, quando illa est principium formale actionis: sed essentia est principium formale generandi: ergo ex hoc capite potest prædicari: aliunde vero propter summam identitatem trahitur aliquando abstractum ad supponendum pro supposito, ut in hac, *Deitas creat,* ergo. Respondeo primo, non esse similem rationem, quia inter omnipotentiam et terminum creationis potest esse realis distinctio, quæ esse non potest inter essentiam et genitum. Unde omnipotentia vel Deitas ad creandum nihil per se requirit, præter id quod in ea essentialiter includitur, ex quo patet responsio ad posteriorem partem. Nam essen-

tia, licet sit principium formale generationis, requirit tamen modum existendi in Patre. Et ideo de illa simpliciter sumpta non prædicatur generatio, neque in sensu formali, neque etiam identico, quia hic sensus cum sit improprius, non est usurpandus, quando alias sequitur absurdum, et ex vi prædicationis denotatur aliquid repugnans mysterio, ut supra dictum est.

12. *Altera objectio.* — Ex qua doctrina solvenda est alia objectio, quæ ex locutionibus Ecclesiæ et Patrum fieri potest. Nam in Symbolo dicitur Filius *Lumen de lumine*, et in hymnis Ecclesiæ dicitur *Lux de luce*, qui sunt termini abstracti. Et Augustinus 6, de Trinitate, capite 2, et libro 7, capite 1, et libro 15, capite 14, Filium vocat, *Sapientiam de sapientia, Essentiam de essentia, Consilium de consilio, Voluntatem de voluntate.* Quem imitatur Concilium Toletanum 15, item Gregorius Nyssenus, lib. de differentia Naturæ, et hyp. vocat *gloriam de gloria*, Hilarius, in lib. de Synodis circa Concilium Sardicum, num. 26: *Unigenitum ex innascibili essentia natum.* Sæpe etiam dicitur Filius, esse de *Patris essentia*, et essentia dicitur communicari Filio vel personæ.

13. *Responsio.* — Respondeo, quia in Deo ipsa abstracta per se subsistunt, ideo sæpe accipi pro concretis, ac subinde pro personis subsistentibus, sicque dici, *Lux de luce, Sapientia de sapientia*, etc. Aliquando vero Augustinus ita loquitur, solum ad significandam unitatem essentiæ et voluntatis, etc. Unde sensus est, Filium vel Spiritum sanctum esse suum consilium, suamque voluntatem a Patre, qui est etiam suum consilium et sua voluntas, et ita se explicuit dictum Concilium Toletanum. Hilarius vero non intelligit, unigenitum esse ex essentia, ut ex principio quod, sed ut ex forma et natura vel principio quo. Et sic etiam dicuntur personæ productæ esse de essentia producentis, nam duplex ibi importatur respectus, unus realis, qui est ad personam producentem, alius vero rationis ad formam, de qua producuntur, ut significarunt D. Thomas, quæst. 41, art. 3, Bonaventura et alii, dist. 5, et supra tactum est. Idemque est de verbo, *communicandi*, nam si sumatur active, essentia non se communicat, sed persona communicat essentiam: si autem sumatur quasi formaliter, essentia communicatur omnibus, quia in hoc non importatur respectus originis nec realis.

14. *Quinta regula.*—Quinta regula est. Quoties actus notionalis vere prædicatur de Deo sub aliquo nomine, non potest de eodem vere negari. Hæc regula est manifesta, quando terminus positus ex parte subjecti personalis est, quia tunc est clara contradictio, ut *Pater generat, Pater non generat.* Quando vero terminus positus in subjecto est essentialis, negant regulam positam Aureolus, Durandus, Gregorius et Gabriel in 1, d. 4, et Marsilius, quæst. 8. Nam licet hæc sit vera, *Deus generat*, putant etiam hanc esse veram, *Deus non generat*: quia illæ duæ non contradictoriæ, sed subcontrariæ sunt. Nam Deus, quoad suppositionem pro personis habet vim termini communis. Unde sicut affirmativa sufficienter verificatur de una persona, ita etiam negativa.

15. Nihilominus regula posita verissima est, quæ sumitur ex D. Thoma, dicto art. 4, ad 3, et in 1, dist. 4, quæst. 1, art. 2, ubi consentiunt Bonaventura et Scotus et fere alii, Scotus etiam, d. 7, quæst. 1, et omnes Thomistæ. Fundamentum est, quia illa est vera contradictio, quam variis modis ipsi exponunt: dupliciter autem juxta supra dicta explicari potest. Primo quia in affirmativa locutione subjectum restringitur a prædicato ad supponendum pro solo patre, ut probavi: ergo pro eodem supponit in negativa, quia juxta regulas dialecticorum, termini in affirmativa, et negativa propositione servant eamdem suppositionem, quia prædicatum est idem, ut patet in his: *Homo est species*, et *homo non est species.* Et hic dicendi modus habet fundamentum in D. Thoma supra, ubi Torres illum sequitur cum Capreolo, in 1, d. 4, quæst. 1, et favet Damascenus, lib. 3, de Fide, cap. 4, et Nizetas, lib. 3, Thesauri, cap. 33.

16. Secundo erit etiam vera contradictio, licet demus, in affirmativa locutione suppositionem non esse restrictam, sed indefinitam pro hoc Deo, qui est in tribus personis. Nam ut aliquid de illo affirmetur, satis est, quod in una persona illi conveniat: ut autem negetur, necesse est, ut in nulla persona ei conveniat. Quia quoties de re singulari, et individua aliquid simpliciter negatur, sit sensus distributivus, quia ille terminus non est capax alterius propriæ distributionis, et ideo simplex, et absoluta negatio illi æquivalet. Ac propterea de Petro existente in pluribus locis, si in uno scribit, etiamsi in aliis non scribat, vere dicitur, Petrus scribit, quia ibi nullum est distributionis signum. At in eodem casu falsum erit dicere, Petrus non scribit. Item hæc est falsa, et hæretica: *Deus non est unitus carni*, id est, non est factus homo, solum quia in una persona est unitus: Item hæc est falsa: *Deus non*

est Pater, ut constat ex communi sensu omnium. Præterea Durandus fatetur, hanc esse falsam : *Non Deus generat*, at vero respectu termini singularis impertinens est, quod negatio antecedat, vel sequatur, cum ille terminus non sit capax distributionis. Est ergo ibi vera contradictio : ergo si affirmativa est vera, negativa est falsa, quæ fuit regula proposita.

FINIS LIBRI SEXTI DE TRINITATE.

INDEX CAPITUM LIBRI SEPTIMI

DE TRINITATE.

LIBER SEPTIMUS.

DE PROPRIETATIBUS

QUÆ DIVINAS PERSONAS CONSTITUUNT, HARUMQUÆ CONSTITUTIONE.

Quamvis proprietates peculiares, et omnino propriæ personarum divinarum nihil aliud sint, quam relationes ipsæ, vel origines, tamen quia hoc ipsum non est a nobis demonstratum, necessarium fuit hoc loco de proprietatibus sub ac voce, quæ a relationibus, et originibus abstrahit, disputare. Et ob hanc causam prius de relationibus, et originibus sub propriis earum conceptibus, et nominibus diximus, ut possemus melius hoc loco utraque cum proprietatibus conferre. Et quia proprietates a nobis accipiuntur, et nominantur hac voce, in ordine ad concipiendas, et distinguendas divinas personas, tanquam per formas, aut terminos, seu personalitates earum, ideo simul hic dicendum est de constitutione divinarum personarum, de qua D. Thomas, disputavit, 1. part., quæst. 40.

CAPUT I.

DENTURNE IN DEO PROPRIETATES PERSONALES, QUÆ IN ABSTRACTO CONCIPI, ET SIGNIFICARI A NOBIS POSSINT.

1. Circa hanc materiam fuit antiqua opinio Præpositivi, qui negavit, esse in Deo hujusmodi proprietates abstracte significabiles, nisi forte quoad modum loquendi, in quantum abstractum nomen sumitur pro concreto. Quam opinionem secutus est Gregorius 1, distinct. 26, quæst. 1 et 2, qui ait, ipsasmet personas posse proprietates appellari, non tamen esse in Deo aliquas proprietates, quæ possint a nobis concipi, ut existentes in personis, sed intransitive, (inquit) esse ipsas personas. Addit etiam, oratione complexa posse aliquid significari per modum proprietatis, quomodo *generare Filium*, dicitur Proprietas Patris : Nunc autem proprietatis modum dicit, non esse in re, sed in conceptione, et locutione nostra, quia complexio est opus mentis. Hi auctores fundati sunt solum in divina simplicitate, cui existimant repugnare hanc veluti compositionem abstracti, et concreti.

2. Hæc opinio a cæteris theologis communiter reprobatur, et merito, quia, si in re ipsa dissentiat a communi sententia, erit plus quam falsa, si vero tantum in modo loquendi, est impertinens, et sine fundamento, et vix permittit nobis uti vocibus aptis ad explicandum hoc mysterium.

3. Dicendum ergo imprimis est, esse in Deo veras, et reales proprietates personales. Quam assertionem sub his terminis censeo omnino esse certam : nam universa Ecclesia ita loquitur in præfatione Missæ Trinitatis, *In personis proprietas, etc.* Et Concilium Lateranense in capite *Firmiter. Hæc sancta Trinitas secundum communem essentiam una, et secundum personales proprietates discreta.* Plura statim adducam. Ratio manifesta est, quia ubi sunt res, et personæ realiter distinctæ, necesse est, ut aliquid sit in unaquaque illarum, quod aliis non sit commune, sed illi conveniat, alias impossibile est intelligere distinctionem : sed personæ sunt inter se realiter distinctæ, ergo in unaquaque persona est aliquid proprium illi : hoc autem proprietatem appellamus. Atque ita per distinctionem ejus, quod commune est, et ejus, quod est proprium, explicarunt hoc mysterium Patres omnes, præsertim Basilius, Epistola 43, et Gregorius Nyssenus, libro de Differentia naturæ et hypost., Damascenus, lib. 1 et 3, sæpe.

4. Secundo dicendum est, has proprietates recte concipi et explicari hominibus abstractis. Hæc etiam conclusio est mihi certa ex usu omnium theologorum, imo et antiquorum Patrum. Nam Sophronius, in sua Epistola, actione undecima 6 Synodi, has proprietates *alteritates*, vocat, et *alterificas proprietates, quæ inconfuse unamquamque significant personam.* Nicephorus etiam Episcopus, in Concilio Ephesino, tom. 5, capit. 22, vocat *proprietates distinctivas personarum.* Idem fere habet Joannes Theologus, in Concilio Florentino, sessione 18, Nazianzenus, oratione 19, in sancta lumina, vocat *Filiationem, et generationem, et procesionem, et ingenituram,* quam theologi innascibilitatem vocant : subditque : *Liceat enim perspicuitatis causa nomina fingere.* Multa similia habet Basilius supra, et lib. 2, contra Eunomium, circa finem addit : *Non enim demonstrativi proprietatum modi simplicitatis ejus rationem lædent,* et infra ait : *Deitatem esse communem, paternitatem autem et filiationem esse proprietates* : Hilarius, lib. 9, de Trinitate, expresse nominat, *nativitatem et innascibilitatem.* Cyprianus, de Cardinalibus Christi operis, capite de Nativitate Christi, circa finem dicit : *Christum vocari magni consilii Angelum, quia generationis et processionis intimas rationes revelavit, subtiliter astruens personarum proprietates et indissolubilis essentiæ unitatem.* Damascenus multus est in hac re, lib. 1, cap. 9 et 10, (ut interpres vertit) *innascibilitatem* vocat *ingignentiam,* addens *gignentiam et processionem.* Dicit etiam, *secundam personam producere filialiter, tertiam processibiliter* : utitur etiam nomine, *paternitatis* et aliis usitatis. Ac denique dicit : *Personas esse discretas characterismo propriæ hypostaseos.* Similia legi possunt in Anastasio, in libro de Rec. fidei dogmatibus. Ubi dicit : *Unamquamque personam conformem sibi forsitan esse proprietatem significativam personalis subsistentiæ :* et specialiter utitur hac voce *genitura,* tribuens illam Filio. Sic etiam Tertullianus, libro contra Praxæam, cap. 2, has proprietates *formas personarum* vocat. Richardus de Sancto Victore, lib. 1, de Trinitate, c. 18, et Augustinus, in libris de Trinitate passim.

5. Ratio vero est manifesta. Nam imprimis conceptio divinarum proprietatum in abstracto non repugnat divinæ simplicitati, quin potius, quia abstracta concipiuntur a nobis, ut simpliciora, videtur modus concipiendi magis

consentaneus Deo, et ideo in Scriptura est multum usitatus. Sic enim dicitur Christus, *Unitas, Sapientia, Justitia*, etc. Unde advertit Bernardus, sermone 80, in Cantica, has locutiones esse aptissimas ad explicandam divinam perfectionem. Et ideo in Concilio Rhemensi non fuisse probatam explicationem Gilberti, dicentis, Deum vocari sapientiam, id est, sapientem, ac si non esset Deus ipsa sapientia per essentiam, quantumvis abstracte et simpliciter a nobis concipiatur. Ergo ex hac parte non repugnat, personales proprietates in abstracto concipere. Quin potius videri potest, modus concipiendi in concreto, repugnare simplicitati Dei : sed neque hoc ita est, quia non concipimus nos ibi concretum propter compositionem, sed propter perfectionem et subsistentiam. Nos enim non concipimus aliquid ut complete subsistens, nisi per modum concreti, illud concipiamus.

6. Neuter igitur modus concipiendi repugnat Deo, aut mysterio Trinitatis : aliunde vero necessarius est uterque concipiendi modus ad explicandum mysterium, ut dixit Nazianzenus, et ad respondendum hæreticis, ut dixit divus Thomas. Cum enim asseramus personas esse unum, et esse distinctas, oportet respondere hæreticis interrogantibus, in quo sint unum, in quo distinguantur : ad hoc ergo assignantur proprietates in abstracto, ut intelligamus, quibus quasi formis distinguantur personæ, quæ in essentia habent unitatem. Nec satisfacit, quod Gregorius ait, Patrem distingui a Filio se ipso, seu quia Pater est : tum quia per hoc solum explicatur, qui sint illi, qui distinguuntur, non tamen quibus distinguuntur. Tum etiam quia cum ipsa concreta dicuntur, se ipsis distingui, videntur ita discerni, ut in nullo conveniant, et ideo ad explicandam distinctionem, quæ talem unitatem secum admittit, aptissimus fuit usus harum proprietatum in abstracto.

CAPUT II.

QUOT SINT PERSONARUM PROPRIETATES ET QUOMODO A PERSONIS DISTINGUANTUR.

1. *Proprietas incommunicabilis.* — Suppono imprimis, hoc loco non appellari proprietatem omnem relationem, vel conditionem, non communem omnibus personis, sed illam tantum, quæ ita convenit uni personæ, ut nulli alteri conveniat. Nam, ut recte dixit Joannes Theologus, in Concilio Florentino, sessione 18 : *Proprietas communicabilis non est, alias non est proprietas.* Et iterum : *Substantia cum personis communicat, proprietates vero nequaquam communicabiles sunt.* Atque hac ratione excluditur spiratio activa a numero proprietatum, quia communicabilis est Patri et Filio. Quamvis enim in quadam Dialectica significatione posset dici proprium, quod alicui semper et ab intrinseco convenit, licet non conveniat soli : hic tamem non hoc modo sumitur proprium, sed ut distinguitur contra commune. Et ideo non dicemus esse proprium Patris procedere Spiritum sanctum, quia hoc est Filio commune. Ita ergo non dicitur proprietas, nisi quæ incommunicabilis est et ita uni personæ convenit, ut aliis convenire repugnet. Ratio vero nominis reddi potest, quia hæ proprietates abstrahuntur et designantur ad declaranda constitutiva propria personarum : hæc autem debent esse ita propria, ut nulli alteri sint communia.

2. *Proprietas positiva.* — Secundo advertendum est, si ad rationem proprietatis nihil aliud consideretur, nisi hæc conditio singularitatis, seu incommunicabilitatis, clarum esse, innascibilitatem sub numero proprietatum comprehendi : quia ita convenit Patri, ut alteri personæ convenire non possit, ut in superioribus declaratum est. Atque in hoc sensu dicunt aliqui, proprietates personarum divinarum esse quatuor, quod interdum significare videtur aliqui ex Patribus superiori capite relatis. Nihilominus vero addimus, ad rationem proprietatis pertinere, ut formaliter sit forma positiva alicui personæ omnino propria, et ex hac parte includi innascibilitatem a numero proprietatum. Quia, ut supra dixi, de formali tantum dicit negationem, licet ratione fundamenti dicat aliquam formam positivam, quæ non est distincta ab omnibus aliis proprietatibus, quia in sola Paternitate fundatur, ut supra indicavimus, et libro sequenti, latius dicemus, et sentit plane Augustinus 5, de Trinitate, a capite quinto usque ad octavum. Et Basilius, Epistola quadragesima-tertia. Itaque (ut quæstio de vocabulo tollatur) in hac significatione nunc nomen proprietatis concipimus, ut idem sit, quod nomen personalitatis. Ratio autem nominis est, quia proprietas hic vocatur forma constituens personam, eamque personaliter distinguens, persona autem non constituitur negatione, sed forma positiva. Et hac ratione innascibilitas inter notiones numeratur, quia cognitioni nostræ deservit, nos enim simplicia per negationes facilius concipi-

mus, in numero vero proprietatum non comprehenditur, quia per se et formaliter ad constitutionem personæ non spectat.

3. *Proprietates tantum tres.* — Ex his ergo concluditur, tres tantum esse in Deo proprietates personales. Sic dixit Richardus de Sancto Victore, libro primo de Trinitate, capite decimo octavo. In illa Trinitate tot procul dubio sunt proprietates, quot sunt personæ. Sic etiam intelligendum est, quod dixit Basilius, Epistola 43 : *Filius in proprietate sua nihil cum Patre et Spiritu sancto habet commune.* Sic etiam libro tertio, capite tertio, ostendimus, esse in Deo tres personalitates, quia non possent personæ tres dici et esse, nisi tres haberent personalitates, quia substantia non multiplicantur in Deo, nisi multiplicata forma, quam nomen de formali significat : idem ergo est de proprietatibus, quæ idem prorsus sunt, quod personalitates, solaque voce distinguuntur. Atque ob eamdem rationem, sicut personæ sunt tres realiter distinctæ, ita et tres proprietates realiter inter se distingui necesse est, sicut ibidem de personalitatibus et postea de relationibus ostensum est. Quare omnia, quæ de perfectione, existentia, ac subsistentia, trium personarum personalitatum, ac relationum diximus, de his proprietatibus dicta esse intelligendum est, quia sunt adæquate idem cum relationibus, ut paulo inferius ostendemus. Imo sub ratione proprietatis formalius significantur, ut subsistentiæ personales sunt, et perfectiones reales. Denique, quod hæ proprietates non sint plures, quam tres, probatur facile, quia non sunt plures personæ. Item quia non sunt, nisi quatuor relationes et una non est proprietas.

4. *Objectio.* — Dices, plura, quam tria, sunt propria prædicata concreta, quæ de personis dicuntur, ergo etiam Proprietates in abstracto erunt plures, quam tres. Patet consequentia, quia a quolibet concreto potest suum abstractum cum proportione abstrahi. Antecedens vero probatur, quia generans genitum, spiratum, sunt prædicata propria singularum personarum : Item Filius dicitur etiam verbum, imago, sapientia, et Spiritus sanctus dicitur donum, et amor.

5. *Responsio.* — Respondeo primo, non oportere, ut omnia prædicata propria formaliter sint de sumpta a proprietatibus, nam aliqua sumuntur ab originibus, ut nomen geniti, genitoris, et spirati : Origines autem proprietates non sunt, ut infra dicemus. Quia licet incommunicabilitate conveniant cum proprietatibus, differunt, quia non significantur per modum formæ, seu per modum viæ, et tendentiæ, proprietas autem concipienda est, ad modum formæ, ut diximus. Unde secundo dici potest, omnia illa prædicata propria reduci ad tres dictas proprietates. Quia nomina originum reducuntur ad nomina relationum, sicut via reducitur ad terminum, vel principium. Quomodo dixit Augustinus 9, de Trinitate, capite 6 : *Idem esse Filium, et genitum, et utrumque dici ad aliquid.* Alia autem nomina personalia unius personæ propria, unam, et eamdem proprietatem important, ut in secunda persona esse Verbum, et Imaginem, non aliam relationem realem dicunt, nisi relationem Filii, ut suis locis ostendemus. Nomen autem *Sapientiæ*, vel appropriatum est, et non proprium, vel si sumatur pro sapientia genita coincidit cum nomine Verbi. Idemque cum proportione est de nomine *Amoris*, respectu tertiæ personæ : nomen item *Doni*, solum addit denominationem, seu respectum rationis, ut suo loco etiam videbimus.

6. *Proprietas idem cum persona.* — Ultimo addendum est, Proprietates has non aliter distingui a personis, quarum sunt proprietates, quam propriæ relationes ab eisdem personis distinguuntur, ac proinde ratione tantum distingui, cum virtuali fundamento in re. Conclusio est D. Thomæ, 1. part., quæst. 29, art. 4, quæst. 30, art. 1, quæst. 40, 1, et theologorum communiter. Eamque his verbis declaravit Bernardus, lib. 5, de Considerat., cap. 8 : *Personarum proprietates non aliud, quam personas esse, fides Catholica confitetur ;* sumiturque ex illo Patrum principio. *In Deo non distingui quo est, et quod est*, quod est Boetii, lib. 1, de Trinitate, et lib. de Hebdomadibus, Gregorius, lib. 9, Moralium, cap. 2, lib. 18, cap. 34, Augustinus 6, de Trinitate, cap. 6, et sequentibus. Omnia etiam, quæ supra de relationibus diximus, idem de proprietatibus probant, nam juxta sanam doctrinam infra tradendam, in personis divinis non sunt aliæ proprietates, præter relationes. Adde, quod licet aliquo modo distinguerentur inter se, quoad identitatem cum personis semper haberet locum ratio, quæ sumitur ex summa simplicitate Dei, et cujuscumque personæ divinæ. Aliunde vero esset major ratio de proprietatibus, quam de relationibus, quia essent (ut ita dicam) propinquiores, et intimiores personis, quam ipse relationes. Sunt ergo proprietates re ipsa ipsæmet personæ, sine distinctione actuali, quæ in re sit. Distinguuntur au-

tem ratione ex modo concipiendi nostro eodem modo, quo relationes ut supra explicatum est, et ex sequentibus amplius constabit.

CAPUT III.

QUOMODO PROPRIETATES CONSTITUANT DIVINAS PERSONAS IN SUO ESSE PERSONALI.

1. *Opinio Gregorii.*—Gregorius, in 1, d. 26 et 27, sicut negavit proprietates in abstracto, ita negat, personas divinas illis constitui, et consequenter tollit omnino constitutionem. Fundamentum est, quia in re omnino simplici non est constitutio, sed solum se tota est et se ipsa etiam ab aliis distinguitur : personæ autem divinæ sunt omnino simplices : ergo. Et confirmatur, quia paternitas non constituitur aliquo alio, alias procederetur in infinitum : ergo se ipsa est talis et per se ipsam distinguitur a Filio, vel Filiatione, quod totum habet propter suam simplicitatem : tam simplex autem est Pater, sicut Paternitas, ergo idem de Patre dicendum est.

2. *Refellitur.* — *Personas constitui proprietatibus.*—Fortasse Gregorius in solo modo loquendi erravit, non tamen sine temeritate in re tam gravi a communi modo loquendi sanctorum et theologorum discrepavit. Duo ergo tanquam certam nobis constituenda sunt. Primum est, divinas personas vere constitui in suo esse personali. Secundum est, hanc constitutionem fieri per uniuscujusque proprietatem positivam, tanquam per formam determinantem personam ad tale esse, seu subsistere incommunicabile. Utrumque docent theologi statim referendi et sumitur ex Sophronio in epistola sæpe citata ubi dicit: *Personas figurari suis proprietatibus.* Nam per illud verbum *figurari* modo nobis accommodato declaravit determinationem et constitutionem. Sicut etiam Joannes Theologus, in sessione 19, Concilii Florentini dixit: *Personam constare essentia et proprietate,* similes locutiones invenientur in Damasceno, lib. 1, cap. 8, et sequentibus, et in aliis Patribus, quos referam.

3. *Ratio assertionis.*—Ratio vero utriusque propositionis est clara ex dictis. Nam primo in Trinitate sunt proprietates, quæ a nobis in abstracto concipiuntur, ut supra ostensum est, sed forma, quæ in abstracto sumitur constituit concretum, in quo est et quod ab illa denominatur : ergo. Præterea, unaquæque res constituitur in suo esse particulari et proprio, per formam sibi propriam : sed hoc modo comparantur proprietates ad personas, et ideo Tertullianus et Basilius locis citatis, cap. 1, illas vocant *formas personarum :* ergo. Denique, communi modo ita loquimur, Deum Deitate constitui et esse sapientem sapientia, non obstante simplicitate, ergo similiter in præsenti.

4. *Qualis sit resolutio.* — *Prima opinio.*— Ut autem constitutionem hanc amplius declaremus et fundamento Gregorii satisfaciamus, inquirere necesse est, qualis sit hæc constitutio, rei videlicet, an rationis. Discipuli enim D. Thomæ convicti argumento Gregorii, dicunt esse constitutionem rationis, non realem. Ita Cajetanus, quæst. 40, art. 2, et ibi Torres et alii, Ferrariensis, in 4, contra Gentes, c. 26. Et citant nonnulla loca D. Thomæ in dicta quæst. 40, articulo primo, ad secundum, et art. 2, ad 1, et in 1, dist. 26, quæst. 2, art. 1. In quibus locis nihil fere invenio, unde hoc colligi possit, sed solum indicat, constitutionem hanc esse sine compositione, vel distinctione in re inter constituens et constitutum, quod verum est. Hinc vero sumitur fundamentum hujus sententiæ, quia non potest esse constitutio realis sine distinctione reali, seu ex natura rei. Quod probatur primo ex ratione Gregorii, quia nihil constituit realiter seipsum : Secundo, quia forma constituens est actus constituti, ergo ut realiter constituat, debet esset actus realis, sed non potest esse actus realis sine distinctione in re, quia actus realis dicit habitudinem ad id, cujus est actus : ergo. Tertio, quia constitutio hominis ex animali et rationali non est realis, sed rationis, solum quia extrema non distinguuntur in re, quamvis utrumque eorum aliquid reale sit : ergo similiter. Denique, ipsum nomen constitutionis indicat conjunctionem, vel adunationem plurium in unum, ergo si illa non sunt plura re, sed ratione tantum, non potest esse constitutio rei, sed rationis.

5. *Argumenta contra primam opinionem.*— Hæc vero sententia nonnullas patitur difficultates. Prima est, qui constitutio rationis non est constitutio, nisi facta et cogitata, sicut ens rationis non est ens, nisi fictum, ergo propter illam solam non debuissent Patres et fere omnes theologi antiqui adeo esse solliciti de hac constitutione, et illam simpliciter asserere et constanter defendere; imo nihil aliud videtur, Gregorius voluisse. Cur enim negaret posse non cogitare, aut fingere modum constitutionis : Secundo, sicut Patres dicunt, personas constitui proprietatibus, ita et frequentius distingui proprietatibus : non distinguun-

tur autem ratione, sed re ipsa, ergo et constituuntur. Dicet fortasse aliquis, licet distinctio personarum sit realis, tamen quod illa attribuatur proprietati potius, quam personæ ipsi secundum se, est per rationem tantum: quia non aliter proprietas distinguitur a persona; Sed hoc non recte videtur dici, quia in re ipsa personæ non distinguuntur se ipsis primo, quia in re habent essentiam communem et non proprietates, ergo in re ipsa distinctio est proprietates. Tertio hoc declaro accommodato exemplo, Pater enim generat Filium per intellectum et non per voluntatem, quod non est per rationem, sed in re ipsa, et tamen intellectus et voluntas Patris non distinguuntur actu in re, sed ratione tantum, ergo simili modo, quamvis paternitas et essentia non re, sed ratione distinguantur, nihilominus in re ipsa verum esse potest, Patrem constitui et distingui Paternitate et non essentia: ergo est talis constitutio in re ipsa. Quarto denique, quia si constitutio est ens rationis, constitutum est ens rationis: quis autem dicat personam divinam, ut constitutam sua proprietate, esse ens rationis?

6. *Secunda opinio refellitur.*— Propter hæc alii censent, constitutionem hanc et esse et appellandam esse realem. Hæc vero sententia duobus modis, et affirmari et defendi potest. Prior est, juxta opinionem Durandi et aliorum dicentium essentiam et relationes actualiter et ex natura rei distingui, inde enim optima ratione sequitur, personam divinam re ipsa coalescere ex relatione et essentia inter se unitis. At enim, ut supra argumentabar, ex illa sententia, non solum sequitur realis constitutio, sed etiam compositio, et ideo hæc opinio ex tali fundamento defendi non potest.

7. *Tertia opinio.* — Alius ergo modus, qui etiam non displicet aliquibus interpretibus D. Thomæ, est, ut dicamus, ad constitutionem concurrunt: sed satis esse quod in re ipsa vere sit aliqua entitas communis et aliqua propria, cum distinctione virtuali inter commune et proprium. Nam hoc satis est, ut illa persona, habeat suum esse personale et incommunicabile ex eo, quod est sibi proprium et non ex eo, quod est sibi commune cum aliis. Et hoc solum significatur nomine constitutionis. Et hoc videntur suadere objectiones factæ et illa præcipue, quod hæc distinctio virtualis sufficit ad multa alia, quæ realiter conveniunt ipsis personis: sicut enim Pater realiter communicat Filio suam naturam et non communicat paternitatem: ergo etiam in re ipsa potest Paternitate constitui et distingui et non natura.

8. *Objectio.—Responsio.*—Dices, hinc solum haberi, qualis est distinctio inter proprietatem et naturam, talem esse constitutionem, quia hæc servant proportionem, ut argumenta primæ sententiæ probare videntur, sicut ergo est distinctio tantum virtualis, erit etiam in re tantum virtualis constitutio, quæ solum est fundamentum constitutionis actualis, ipsa ergo actualis constitutio erit per rationem tantum, sicut actualis distinctio est per rationem tantum. Responderi tamen potest negando majorem, quia cum distinctione virtuali potest esse constitutio formalis. Nam de ratione constitutionis non est propria unio, sed salvari potest cum vera unitate inter constituentia, dummodo respectu constituti ita se habeant, ut ex formalitate unius habeat proprium esse, ex formalitate autem alterius solum commune: Hoc autem ita est in divina persona: nam in illa simplicissima entitate et est formalitas relativa et ab hac habet illa persona suum esse proprium et ab illa tantum esse commune: et ideo secundum relativam formalitatem distinguitur, non secundum absolutam. Hoc satis est ad constitutionem realem.

9. *Resolutio.* — In hac re mihi aliquando simpliciter placuit modus loquendi hujus ultimæ sententiæ, quia est aptior ad explicandum mysterium et ad intelligendos Patres, et prior opinio solum nititur in rigorosa significatione unius vocis *constitutio*. Nunc vero censeo, vitandam esse quæstionem de nomine et distinguendam vocem illam. Nam si per constitutionem intelligamus aliquem compositionis modum, solum est per rationem, et hoc solum probant fundamenta prioris sententiæ. Si vero intelligamus veram et propriam existentiam talis rei ex vi illius proprietatis, quam nos apprehendimus per modum formæ, sic est in re ipsa, sicut Deus vere est sapiens sapientia sua. Vel aliter (et in idem incidit) possumus hanc discordiam componere distinguendo; quia vel loquimur de hac constitutione quantum ad modum, quo nos illam concipimus, vel quantum ad id, quod per talem constitutionem declarare intendimus. Priori modo verum est, hanc constitutionem esse per rationem, ut priora argumenta probant. Nihilominus tamen, simul verum est, per constitutionem nostro modo sic conceptam significari aliquid, quod vere est in re ipsa, ut probant argumenta posteriora. Unde fit (quod est maxime notandum pro his, quæ disputanda sunt)

ex vi hujus constitutionis convenire divinis personis ratione proprietatum, quidquid convenire solet rei vere, ac realiter constitutæ, ratione formæ, seu proprietatis constituentis, seclusa tantum distinctione actuali in re et quacumque alia simili imperfectione. Nam hoc requiritur, ut vere, ac simpliciter dici possint personæ ita constitui et hoc significant Patres, cum dicunt, personas significari et constare proprietatibus et hoc etiam ratione tam soliciti sunt theologi in declaranda, ac defendenda hac constitutione.

10. *Dubium an persona constet essentia et relatione.* — Ultimo tandem inquiret aliquis, an hæc constitutio possit, vel debeat dici ex essentia et proprietate. Nam aliqui Thomistæ non admittunt hoc genus constitutionis. Quod significant Ferrariensis 4, contra Gentes, cap. 26, et Torres, quæst. 40, art. 2 et 4, et fundari potest, quia relatio intrinsece includit essentiam: ergo se ipsa sola constituit et non cum essentia. Alias, quædam nugatio in illo genere constitutionis includitur, cum essentia bis ad talem constitutionem vocetur: quatenus intrinsece includitur in relatione et iterum quatenus cum relatione dicitur componere personam, nostro modo intelligendi. Unde videtur inferri, juxta hanc sententiam, Paternitatem, verbi gratia, constituere personam Patris, ut formam totius, dando illi tam esse Patris, ut proprietas ejus est, quam esse Dei, ut includit essentiam: unde non aliter constituit, quam per sese subsistendo in sua entitate. Quod significare videtur D. Thomas, quando personas appellat, *ipsas relationes subsistentes*.

11. Ergo vero censeo optime concipi et dici, personam divinam constantem esse ex essentia et relatione, ac subinde ex illis constitui. Hæc opinio est hodie frequentius recepta inter modernos theologos. Et suadetur primo, quia in Concilio Florentino, sessione 19: *Dicitur persona divina, constare essentia et proprietate.* Et licet hoc dictum non sit totius Concilii, sed cujusdam theologi pro Latinis ibi disputantis, tamen multam habet auctoritatem, tum quia ille Joannes magnæ eruditionis ibi ostenditur, tum etiam, quia videtur a cæteris receptum. Deinde etiam hoc insinuant Patres, cum de hac constitutione loquuntur. Ratione confirmatur, quia vix potest intelligi constitutio ex aliquo, ut forma, quin aliquid aliud adjungatur, cum quo fiat constitutio. Quod in præsenti declaratur, quia hæc constitutio divinæ personæ ex parte proprietatis solum est ad incommunicabiliter subsistendum in divina natura, ergo oportet, ut in ea includatur natura, ut alterum constitutionis extremum. Unde non recte dicitur proprietas, constituere personam, ut forma totius, quia non constituit essentialiter, sed tantum personaliter, eo modo, quo in creaturis intelligimus personalitatem constituere personam: ergo necesse est ut intelligamus cum proprietate convenire divinitatem ad constituendam personam, ex parte naturæ, quia non est persona, nisi sit rationalis naturæ incommunicabilis subsistentia. Est ergo hæc constitutio proportionalis illi, quam in creaturis intelligimus ex natura et suppositalitate.

12. Ad respondendum autem fundamento contrariæ opinionis, aliqui putant esse necessarium, ut dicamus, essentiam non includi in conceptu relationis. Dico tamen, non esse necessarium, ut divina essentia omnino excludatur a relationibus, sed satis esse, ut per conceptum relationis non exprimatur, seu non expresse concipiatur. Nam ad concipiendam integram constitutionem necesse est utrumque extremum expresse concipere. Neque etiam committitur nugatio, propter eamdem causam, et quia intelligi debet hæc constitutio esse cum perfectissima unitate, atque adeo cum inclusione ejus, quod commune est, in eo, quod est proprium.

CAPUT IV.

UTRUM EÆDEM PROPRIETATES, QUÆ CONSTITUUNT PERSONAS, ILLAS DISTINGUANT.

1. *Prima opinio negans.* — Multi theologi existimant, aliter in hac materia loquendum esse de constitutione, quam de distinctione: nam aliquando proprietas constituens personam non distinguit illam ab omnibus aliis, aliquando vero licet distinguat, non tamen sub eadem ratione. Ita sentiunt Cajetanus et alii, 1 part., quæst. 36, art. 2, Ferrariensis, 4, contra Gentes, cap. 24 et 26. Fundantur præcipue, quia Filiatio constituit secundam personam et non distinguit illam a tertia: quia juxta sententiam D. Thomæ, si Spiritus sanctus non procederet a Filio non distingueretur ab illo, ergo Filiatio non satis distinguit Filium ab Spiritu sancto, sed necessaria est spiratio activa, quæ distinguat, ergo proprietas non semper distinguit personam, quam constituit, ut ab omnibus aliis personis. Filiatio enim est proprietas Filii, et non distinguit illum ab Spiritu sancto, spiratio autem activa,

quæ illum distinguit, non est proprietas, ut supra dixi. Deinde, proprietas Patris constituit personam ejus prius ratione, quam referat, ut infra ostendemus: non distinguit autem, nisi quatenus actus refert, ergo alia est ratio constituendi et distinguendi. Denique, ratione a priori possumus ex mente horum auctorum argumentari: quia relatio, ut relatio, non distinguit, nisi a suo opposito: personæ autem divinæ solum distinguuntur oppositione relativa, ut infra ostendemus: ergo proprietas licet simpliciter constituat, non tamen distinguit, nisi quatenus refert, et consequenter non distinguit ab omnibus, sed tantum a suo opposito.

2. *Secunda opinio affirmans approbatur.*— Nihilominus opposita sententia mihi semper placuit et nunc maxime probatur, quam tenet Scotus, in 1, dist. 7, quæst. 2, et Henricus, quodlib. 5, q. 9, et alii multi. Ad eam vero explicandam et probandam, adverto imprimis, aliud esse loqui de origine distinctionis, aliud de forma, quæ est veluti causa formalis talis distinctionis, verbi gratia, de creatura dici potest distingui a creatore, et quia ab illo processit, et per entitatem suam creatam, tamen illud prius est verum solum per modum viæ, et originis: hoc posterius vero per modum formæ. Idem potest considerari inter Patrem et Filium in humanis, distinguuntur enim realiter per suas entitates, tanquam per causam formalem distinctionis, sicut distinguuntur alii duo homines, quorum unus ab alio non processit: inter Patrem vero, et Filium origo, et via ad illam distinctionem fuit generatio, quæ ratio inter duos alios homines non intercedit. Hæc ergo duo etiam inter divinas personas considerari possunt; in præsenti vero agimus de forma, quæ est veluti causa formalis hujus distinctionis, non de via, vel origine.

3. Deinde observandum est, in rebus, quæ inter se distinguuntur, aliud esse, considerare denominationem, vel habitudinem, qua una res dicitur actu distincta ab alia: aliud vero esse, considerare formam, vel entitatem, quæ facit rem ita distinguibilem ab alia, ut ex vi illius non possit cum altera identificari. Hic ergo quærimus formam distinguentem hoc posteriori modo: nam illa prior actualis distinctio, vel solum consistit in relatione aliqua reali, aut rationis, vel in denominatione extrinseca, ratione cujus res non denominatur actu distincta, nisi aliud extremum existat: potest autem res habere suam formam, vel entitatem ex se distinguentem illam a quacumque alia, si fuerit, etiamsi actu alia non existat.

4. *Probatio prima veræ opinionis.* — Dicimus ergo, formam, vel proprietatem constituentem personam ex se etiam distinguere illam realiter a quacumque alia. Probatur argumento Scoti, quia in omni re, id quod illam constituit, eam etiam distinguit ab omnibus aliis: ergo idem dicendum est in divinis personis, quia nec sufficiens ratio diversitatis assignari potest, neque aliter intelligi potest plena constitutio. Antecedens probatur primo inductione in omnibus rebus creatis, deinde ratione, quia quod constituit rem in sua entitate, constituit etiam in sua unitate, quia ens et unum idem sunt: res autem ex eo habet unitatem propriam, quod est indistincta in se et distincta a qualibet alia, ergo principium constitutivum rei etiam est distinctivum a qualibet alia.

5. *Prima evasio refellitur.* — Ad hanc rationem duas invenio responsiones. Prior est, illud principium sumptum ab Scoto esse verum, ubi constitutio est realis, non vero ubi constitutio est rationis, qualis est in divinis personis. Hæc vero responsio solum est inventa ad fugiendam vim argumenti, non tamen satisfacit. Quia imprimis nulla ratio redditur talis distinctionis, ratio autem Scoti, cum proportione applicata, eamdem vim habet in constitutione rationis. Ut patet in constitutione speciei per suam differentiam, nam per illam distinguitur una species ab omni alia, cum qua habeat genericam convenientiam. Deinde, ratio est eadem, quia etiam in tali constitutione forma constituens dat unitatem. Accedit præterea (quod apud me magis urget) quia (ut supra dicebam) licet hæc constitutio sit rationis quantum ad modum, quo a nobis concipitur, tamen in re illi correspondet aliquid æquivalens reali constitutioni, et ideo, (ut supra etiam dicebam) rei sic constitutæ conveniunt omnia, quæ per realem constitutionem convenire possunt, seclusis imperfectionibus. Quod autem forma constituens etiam distinguat, non involvit imperfectionem, imo spectare videtur ad plenam et perfectam constitutionem, ut magis statim declarabo: ergo illa distinctio non enervat vim rationis. Quod etiam sic explico, nam si Filiatio, verbi gratia, esset ex natura rei actu distincta ab essentia, realiter constitueret personam, et consequenter illam distingueret ab omni alia ut consequenter fatentur, qui ita respondent: sed nunc Filiatio, absque distinctione actuali, non minus

perfecte et complete constituit personam Filii, quam sic esset distincta ab essentia : ergo non minus reddit personam Filii incommunicabilem, quod est de ratione personæ : ergo non minus distinguit illam a quacumque alia.

6. *Altera evasio excluditur.* — Altera responsio magis recepta inter Thomistas est illud principium Scoti esse verum in constituentibus et constitutis absolutis, non vero in relativis, propter rationem in priori sententia insinuatam. Verumtamen neque hoc satisfacit. Primo, quia ratio facta etiam in relativis habet veritatem, nimirum, quod differentia, vel proprietas constituens aliquid in esse entis, constituit etiam in esse unius et consequenter distincti a quolibet. Quod maxime patet in constitutione personæ, quanquam enim persona relativa sit, non solum est de ratione ejus, ut distinguatur ab opposito, sed etiam ut distinguatur a qualibet alia persona, quia debet esse simpliciter incommunicabilis, alioqui nondum plene est constituta in ratione personæ. Vel ergo proprietas relativa non plene et perfecte constituit personam, vel si plene constituit illam etiam ab omni alia distinguit. Unde Spiritus sanctus, verbi gratia, per suam proprietatem, non solum distinguitur personaliter ab aliis personis divinis, sed etiam ab omnibus personis creatis.

7 Secundo in relationibus creatis constat, non solum distingui per sua constitutiva a rebus absolutis, vel a suis oppositis, sed etiam ab aliis relationibus disparatis. Dicent, hoc esse verum de formali distinctione, non vero de reali, de qua hic agimus. Sed advertendum est, illud principium, in unaquaque reverum esse, juxta proportionem et capacitatem ejus. Unde, si id, quod constituitur, non est propria res, habens suam entitatem, sed solum modus, vel formalitas alterius rei, mirum non est, quod talis constitutio non faciat rem realiter distinctam a qualibet alia : si autem res constituta sit vera res habens propriam entitatem, id, quod illam constituit in tali esse, etiam distinguit realiter illam a qualibet alia. Imo intelligi vix potest, quod una entitas distinguatur re ab alia, nisi per id, quod formaliter facit illam talem esse entitatem. Relationes ergo creatæ, quæ prædicamentales appellantur, non sunt proprie entitates, sed modi, vel formalitates, et ideo mirum non est, quod realiter non distinguantur ab aliis, per sua constitutiva. Ad sumendum autem proportionale argumentum satis est, quod eo modo, quo constituuntur, etiam distinguantur.

8. Considerare autem possumus ulterius in creaturis habitudines illas, quas transcendentales vocant et vere etiam reales sunt, et constituere possunt proprias entitates. In illis ergo verum inveniemus illud principium, id est, quod constituit, distinguere etiam realiter a quolibet alio. Ut, verbi gratia, potentia visiva constituitur in specie et entitas talis potentiæ per habitudinem ad objectum et ex vi illius habet etiam distinctionem realem ab aliis sensibus, quamvis illis non opponatur per talem habitudinem. Rationes itaque divinæ non sunt tantum modi, vel formalitates, sed sunt res substantiales : nam sunt per se subsistentes, ergo proprietates illæ constituentes, etiam si relativæ sint, simpliciter unamquamque personam distinguunt a qualibet alia.

9. *Quomodo relatio distinguat a suo opposito.*—Addo insuper, etiam si gratis demus, relationem ut sic, solum distinguere realiter a suo opposito, hoc intelligendum esse non tantum de opposito, ut correlativo, sed etiam de opposito, ut termino. Nam (juxta veram Metaphysicam doctrinam, quam supra insinuavi et ad hoc mysterium applicui) illa duo distincta sunt, ut patet in relatione creata, quæ non tendit per se ad correlativum, ut ad terminum, sed ad absolutum. Declaraturque exemplo : nam relatio, verbi gratia, creaturæ ad creatorem ex intrinseca ratione et constitutione sua postulat distinctionem realem a creatore, quia illi in re ipsa opponitur, non tanquam correlativo, quia in creatore non respondet relatio realis opposita : ergo tanquam termino, qui in se quid absolutum est. Ita ergo omnis relatio comparatur ad suum terminum, sive in eo sit relatio opposita, sive non. Sicut igitur, quamvis concedamus proprietates personales tantum distinguere ab illis personis, cum quibus habent oppositionem : nihilominus verum in universum est, proprietatem constituentem personam distinguere illam ab omnibus aliis. Et quoniam de cæteris res est clara, quæ ab adversariis etiam admittitur, in Filiatione explicatur. Nam paternitati opponitur correlative, processioni autem opponitur tanquam terminus formalis, ad quem Spiritus sanctus refertur. Procedit enim Spiritus sanctus a Patre et Filio immediate, et ut constitutis paternitate et filiatione, ut infra ostendemus et ideo immediate ad illos refertur tanquam ad principium suum. Ergo ex vi illius oppositionis habent sufficientem rationem distinctionis. Ita ut licet per impossibile intelligeremus in Filio non resultare relationem realem spirationis ac-

tivæ ad Spiritum sanctum, sed esse inter illos relationem non mutuam : nihilominus esset inter eos realis distinctio ex vi suarum proprietatum, quatenus Filiatio est quasi ratio terminandi habitudinem processionis ad Filium. Unde in Concilio Toletano 11, sicut Filius dicitur ad Patrem, ita Spiritus sanctus dicitur referri ad Patrem et Filium.

10. Nulla ergo superest ratio, ob quam excipiamus divinas personas ab illo generali et vero principio, quod eadem forma, quæ constituit, distinguit a quolibet alio. Aliunde vero huic sententiæ favent Patres omnes, si attente considerentur testimonia, quæ in cap. 1, adduxi, et quæ afferam in sequenti. Nam indistincte loquuntur de constitutione et distinctione, et utramque tribuunt proprietatibus personalibus. Quod maxime adverti potest in Sophronio et Damasceno. Sunt etiam optima illa verba Concilii Lateranensis, in capite *Firmiter. Hæc sancta Trinitas, secundum substantiam una, et secundum proprietates personales discreta* : ergo solæ proprietates personales sufficienter efficiunt distinctionem.

11. *Ad fundamenta contraria.* — Fundamenta vero contrariæ sententiæ soluta sunt, jam enim ostensum est, quomodo nunc Filius distinguatur ab Spiritu sancto per Filiationem, interveniente origine inter illos. An vero sine interventu ejus etiam Filiatio distingueret, alia quæstio est, infra tractanda. Quod autem addebatur de Paternitate constituente et distinguente sub diversis considerationibus, nullius momenti est. Tum quia fortasse illud necessarium non est, nam sub quacumque ratione intelligatur constituens, intelligi etiam potest sufficiens ad distinguendum. Tum etiam, quia illa duplex consideratio utraque cadit in personalem proprietatem et distinguit in illa diversas rationes formales specificas et positivas, sed solum diversos modos concipiendi nostros, magis, vel minus confusos, quæ omnia ex sequentibus fient manifesta.

CAPUT V.

UTRUM PROPRIETATES CONSTITUENTES ET DISTINGUENTES PERSONAS, ABSOLUTÆ SINT.

1. *Tertia opinio affirmans.* — In hac re fuit opinio Joannis de Ripa, in 1, dist. 26 et 27, qui dixit, personas divinas esse absolutas et habere inter se relationes, non ut illis personaliter constituantur, sed tantum ut referantur. Quam sententiam, ut probabilem voluit defendere Scotus in illa distinct. 26, quæst. 1, § *Tertia opinio.* Fatentur autem illi auctores, has proprietates absolutas non multiplicari in divinis personis nisi media origine, et ita declarant Patres dicentes, personas distingui per origines. Quod autem iidem Patres dicunt, distingui relationibus, intelligendum erit juxta hanc sententiam, vel a posteriori et quoad nos, quia per relationes intelligimus distinctionem, vel certe intelligendum erit potentialiter, ut sic dicam, id est, distingui, quatenus ad invicem referibiles sunt.

2. *Fundamentum.* — Fundamentum hujus sententiæ potissime sumptum est ex modo concipiendi nostro. Nam relationes divinas concipimus instar relationum creaturarum : in creaturis autem nunquam relatio primo, et per se causat distinctionem extremorum, inter quæ versatur, sed supponit illam, et in unoquoque extremo supponit etiam fundamentum, et aliquid, quod referri possit ad aliud : et ideo semper tale etiam fundamentum, vel subjectum in uno extremo absolutum est, et in altero etiam terminus est absolutus. Quæ omnia maxime reperiuntur in relationibus originum creaturarum, ut inter Patrem, et Filium humanos facile considerare licet. Ergo ad eumdem modum se habent relationes divinæ : sunt enim vere, et proprie relationes, ergo habent omnia pertinentia ad rationem relationis, ut sic. Hujusmodi autem sunt omnia, quæ numeravi, conveniunt enim relationi, non ex eo, quod creata est, sed ex eo præcise, quod totum suum esse est, ad aliud se habere : inde enim habet, ut necessario supponat aliquid quod referat, atque adeo quod ex positione illorum resultet.

3. Atque hæc ratio applicata ad Patrem solet ingerere maximam difficultatem, nam Pater prius secundum rationem generat, quam referatur ad Filium; refertur enim, quia generat. Rursus, ut generet, supponitur quod sit persona : nam esse est prius, quam producere : ergo illa persona ut sic necessario debet esse absoluta. Ex parte vero Filii (et idem est de Spiritu sancto) non ita urget difficultas : tamen applicari potest ex alio principio, quod ad relationem non est per se motus, et ita non est per se productio : ergo generatio Filii primo intelligitur terminari ad illam personam, ut in se absolute constitutam, deinde vero resultare relationem Filii.

4. Alias rationes addit Scotus, quæ mihi videntur esse minoris momenti, ut quod relatio, verbi gratia, Paternitas ex vi sui con-

ceptus, non est proprietas omnino incommunicabilis : hoc autem necessarium est, ut constituat personam. Assumptum declarat : quia si per impossibile processio per voluntatem esset prior, quam processio per intellectum, Paternitas esset communis Patri et Spiritui sancto. Item quia ex tribuis relationibus potest abstrahi communis conceptus relationis, quod putat Scotus repugnare respectu trium proprietatum personalium : nam cum illæ incommunicabiles esse debeant, non possunt habere conceptum communem. Tandem affert Scotus illud Proverbiorum 40 : *Quod est nomen ejus*, id est, *Patris, et nomen Filii ejus, si nosti ?* Nam in hac interrogatione significatur habere Patrem et Filium alia nomina magis occulta, quæ necessario debent in illis significare aliquas alias proprietates latentes sub Paternitate et Filiatione : illæ ergo sunt absolutæ.

5. *Vera resolutio. — Probatio ex Sriptu-ris.* — Dicendum vero est, nullas esse in Trinitate proprietates absolutas, sed suis relationibus personalibus personas constitui et distingui. Hæc posterior pars sequitur ex præcedenti, eamque in duobus capitibus sequentibus explicaturi sumus. Prior vero tam est certa, ut aliqui non dubitent oppositam sententiam erroneam appellare, sed fortasse non attingit illum gradum : satis est, esse improbabilem et contrariam consensui theologorum. Solet autem hæc veritas probari primo ex Scriptura, in qua divinæ personæ nunquam nominantur, nisi per voces, quæ relationem, vel originem important, ut *Patris et Filii, etc.* Quod argumentum, quamvis tantum sit negativum, nihilominus pro dignitate materiæ est validum, quia de hoc mysterio nihil cognoscere possumus, nisi per revelationem. Nec locus ille, quem afferebat Scotus, ex Proverbiorum 30, aliud indicat, sed solum ineffabilem nobis esse Patris et Filii dignitatem et excellentiam, vel etiam ibi significatur, ipsa nomina Patris et Filii, quibus personas nominamus, non satis explicare proprietates illarum, non quia illæ proprietates absolutæ sint et a relationibus distinctæ, sed quia illa nomina communia sunt creaturis, imo ex creaturis ad Deum translata, et ideo, sicut non explicant modum divinæ generationis, ita nec satis explicare valent illas proprietates.

6. Secundo probatur ex Conciliis. Lateranense enim in capite *Firmiter*, primum nominat *Patrem, Filium et Spiritum sanctum* : sub his nominibus et deinde subjungit : *Trinitatem esse discretam per proprietates personales* : indicans has esse easdem, quas illis nominibus significaverat, imo significans etiam, unicas esse tantum proprietates personales : quod notandum est. Concilium etiam Florentinum, sess. 18 : *Relatio*, inquit, *apud omnes tam Græcos, quam Latinos doctores personas multiplicat*, et infra additur etiam dictio exclusiva, *sola relatio*. Concilium Vormaciense, in Confessione fidei : *Quod Pater* (inquit) *est non ad se, sed ad Filium dicitur, etc.* Ubi expendo, non loqui tantum de Patre, ut Patre, nam hoc per se notum erat, sed dicere : *Quod est Pater*, ut de toto illo, quod personæ proprium est, se loqui ostendat. Quod fusius explicuit Concilium Toletanum 11, in Confess. fidei, nam imprimis habet eadem verba : *Quod Pater est, non ad se, sed ad Filium est*, deinde addit : *In relatione numerus cernitur in substantia*, id est, essentia, *non invenitur* : indicans, numerando relationem et essentiam omnia dixisse, quæ in Deo sunt. Unde exclusive concludit : *Ergo hoc solo numerum insinuant, quod ad invicem sunt, et in hoc numero carent, quod in se sunt.* Et infra declarat, hujusmodi relationem esse proprietatem, unicuique propriam.

7. *Ex Patribus.* — Tertio ex Patribus generaliter sumi potest idem argumentum, quia cum sæpe loquantur de proprietatibus personalibus et illis dicant constitui, et distingui personas, nunquam aliarum mentionem fecerunt. Quin potius ita loquuntur, ut omnes alias manifeste excludere videantur. Præsertim vero D. Augustinus 5, de Trinit., cap. 5, et sequentibus aperte docet, *in Deo non esse, nisi substantiam*, id est, essentiam, *et relationem* et *quidquid ad se, et non ad aliud dicitur, ad essentiam pertinere.* Unde inferius inquit : *Si quod dicitur Pater, ad se et non ad Filium diceretur, secundum substantiam diceretur, sed quia ad Filium et non ad se dicitur, ideo non secundum substantiam dicitur.* Ergo juxta Augustinum, repugnat proprietatem esse absolutam et esse propriam. Unde capite octavo, regulam constituit : *Quidquid in Trinitate ad se dicitur, substantialiter dicitur.* Damascenus, lib. 1, cap. 10, omnia esse communia *præter innascentiam, generationem et processionem*, quod explicans, capite undecimo, inquit : *Nos unum agnoscimus Deum, in solis quidem proprietatibus paternitatis, filiationis et processionis differentiam intelligentes.* Similia sumuntur ex Anselmo, de Incarn. Verbi, cap. 3, et de Processione Spiritus sancti, cap. 1, et ab illo videtur præcipue sumptum illud axioma : *In divinis omnia sunt unum, ubi non obviat rela-*

tionis oppositio. Quod alias dixit Boetius, lib. 1, de Trinitate : *Sola relatio multiplicat Trinitatem*. Quod etiam habet Joannes Maxentius, in secunda professione fidei. Et eodem sensu dixit Richardus de sancto Victore, lib. 4, de Trinitate, cap. 15. Personas non posse qualitatibus distingui, sed tantummodo originibus.

8. Solet autem ad hæc responderi, Patres non loqui de constitutione, sed de distinctione, et fieri posse, ut personæ constituantur per absoluta, distinguantur autem per relationes. Sed hoc neque in sententia Scoti locum habet, docentis idem esse constitutivum, et distinctivum : neque etiam in aliorum sententia, quia saltem in absolutis omnes concedunt id, quod constituit, distinguere, et nos generaliter probavimus id verum esse. Præter quam quod Patres non solum loquuntur de distinctione, sed etiam de eo, quo unaquæque persona in se talis est, et universaliter non agnoscunt in Deo quidpiam proprium, nisi relationem, nec solum dicunt, personas numerari relationibus, sed etiam nihil numerari in Deo, præter relationes, seu relativa.

9. *Ratio*. — Quarto, ratio potissima in hac materia sumenda est ex altitudine mysterii, de quo nihil affirmare possumus, ut dicebam, nisi vel quod revelatum est, vel quod in revelatis continetur. Præter hoc vero addere possumus rationem supra insinuatam libro primo ex discursu valde consentaneo rationi naturali, supposito mysterio. Quia omnis proprietas absoluta in Deo dicit perfectionem simpliciter simplicem, quia neque includere potest imperfectionem, neque etiam oppositionem, ratione cujus ex vi proprii conceptus non sit melior in quolibet ipsa, quam non ipsa. Proprietas autem personalis non potest formaliter dicere perfectionem simpliciter secundum propriam rationem suam, ut supra ostensum est, quia cum sit incommunicabilis, non potest esse Deo essentialis : omnis autem perfectio simpliciter est essentialis Deo, ergo personalis proprietas non potest esse absoluta in Deo. Atque eadem ratione non potest esse incommunicabilis, quia incommunicabilitas oriri debet, aut ex limitatione, aut ex oppositione : propterea enim subsistentia essentialis communicabilis est, quia nec limitata est, nec oppositionem habet, cum absoluta sit : ergo si subsistentia Patris esset etiam absoluta, non posset intelligi incommunicabilis Filio.

10. Denique addere possumus, quod si divinæ personæ habeant proprietates absolutas, vel cum illis etiam habent relativas, quæ vere sint proprietates reales intrinsecæ, vel non. Fortasse enim non deesset, qui supposita illa sententia Ripæ, hanc posteriorem partem eligeret, ut probabiliorem. Quia tunc relationes tantum essent mere resultantes, et non constituentes, nec distinguentes personas, utrumque enim supponunt, ut resultent : non ergo essent necessariæ relationes illæ ad constitutionem mysterii, sed tantum se haberent, sicut inter Patrem et Filium creatos, excepta ad summum differentia accidentis vel substantiæ. Atque ita veritas et necessitas illarum relationum pendebit multum ab illa quæstione Metaphysica, an relatio, quæ resultat ex absolutis, sit aliquid rei intrinsecum, vel sola denominatio. Consequens autem est valde alienum a mente Sanctorum Patrum, ponentium has relationes in divinis tanquam omnino necessarias, et per se requisitas ad distinctionem personarum. Quod si ob hanc causam altera pars eligatur, non minus repugnat Patribus, ponere in unaquaque persona duplicem proprietatem : tantum enim singulas, seu unicas agnoscunt, et ut supra argumentabamur, cum una sit perfecta et sufficiens, supervacaneum est aliam fingere, quod magis patebit respondendo ad argumenta.

11. Fundamentum ergo præcipuum quod sumitur ex modo concipiendi nostro, paulatim est in sequentibus capitibus tractandum. Nunc breviter nego, æquiparandas esse relationes divinas cum creatis in omnibus, quæ ibi assumuntur. Et ratio differentiæ primaria est, quia relationes divinæ personales sunt subsistentes : creatæ vero, et præsertim illæ, quæ censentur esse per veram resultantiam ex absolutis extremis, sunt accidentariæ, et in eo ordine sunt valde imperfectæ et diminutæ. Quæ differentia quoad hanc posteriorem partem ex Metaphysica satis constat : quoad priorem vero constat ex his, quæ diximus in libro tertio de subsistentiis personalibus. Et declarari breviter potest, quia relationi, ut sic, non repugnat esse subsistentem, quia licet sit ad aliud, tamen etiam in se est aliquid secundum totam rationem suam, ut supra declaravi : ergo non repugnat ut sit in se perfecto modo, atque adeo per se subsistens : ergo talis perfectio tribuenda est divinæ relationi personali, nam quidquid est in Deo, habet perfectissimum modum, sibi non repugnantem.

12. Ex hac autem differentia colligitur alia, scilicet, relationes originis, quæ sunt inter creaturas, non esse per se intentas, sed secun-

dario resultare: propter quod dictum est ab Aristotele: *Ad relationem non esse per se motum.* Hæ vero relationes sunt per se, quia in qualibet natura, et maxime in divina, id, quod est per se subsistens in tali natura, est maxime per se. Atque ita Paternitas est in divinitate tanquam per se immediate conjuncta illi. Filiatio vero est tanquam per se intenta per generationem (ut more nostro loquamur), et idem est suo modo de processione.

13. Rursus hinc etiam fit, ut relationes creatæ indigeant fundamento, in quo nitantur propter imperfectionem suam, divinæ autem illo non indigent, quia subsistentes sunt. Vocant quidem aliqui theologi essentiam fundamentum harum relationum. Proprius vero dicetur quasi radix illarum, sicut natura est radix suæ personalitatis, secludendo tamen imperfectiones. Non est tamen fundamentum, quia neque est tale, ut per hujusmodi relationem referatur: neque etiam est tale, ut in illo sit relatio tanquam in subjecto proximo vel remoto, etiam nostro modo concipiendi, sed potius essentia est in hypostasi, per relationem incommunicabiliter subsistente, tanquam in persona, quæ in illa natura subsistit. Denique ex eodem principio sequitur, has relationes non supponere extrema, quæ referant, nec distinctionem eorum, ut resultent, sed ipsas esse, quæ referuntur secundum rem, ac proinde easdem constituere personas relatas nostro modo concipiendi, et consequenter etiam illas distinguere, juxta superius dicta. Et ob eamdem causam non oportet, ut pro termino habeant aliquid absolutum, sed se invicem per se primo respicere possunt. Hæc ergo est natura illarum relationum personalium, ex qua satisfactum est fundamento oppositæ sententiæ. Quomodo autem huic rei et veritati modus noster concipiendi accommodari debeat, explicabo, ut dixi in sequentibus capitibus.

14. Alia vero argumenta Scoti facilem habent responsionem. Dico enim, relationem personalem ex proprio conceptu esse incommunicabilem eo ipso, quod subsistens relative est. Neque est ulla ratio, cur proprietas absoluta possit esse ratio subsistendi incommunicabiliter, et non relativa: imo in Deo magis hoc potest convenire relationi propter oppositionem.

15. Ad argumentum autem ex hypothesi impossibili dicitur primo, ex uno impossibili posse sequi aliud impossibile. Deinde dicitur, in eo casu paternitatem non fore relationem per se primo subsistentem, sed advenientem personæ jam subsistenti, sicut nunc est spiratio activa, et ideo mirum non esse, quod in eo casu non esset incommunicabilis, quia tunc non esset proprietas personalis. Ad alteram vero partem dicitur, proprietatem personalem esse quidem realiter incommunicabilem, non tamen repugnare illi quod habeat convenientiam aliquam rationis cum alia simili proprietate, a qua possit intellectus abstrahere rationem communem, ut in personis creatis videre licet. Neque intelligo, cur si divinæ personæ constituerentur absolutis, non convenirent eodem modo in communi conceptu personæ increatæ absolutæ; sicut nunc conveniunt in conceptu relativæ, ut in libro primo tractatum est: locus autem Proverbiorum jam explicatus est.

CAPUT VI.

UTRUM PROPRIETATES CONSTITUENTES PERSONAS, SINT RELATIONES VEL ORIGINES.

1. *Quæstionis necessitas.*—Non desunt theologi, quibus hæc questio superflua videatur, quia juxta sententiam satis receptam, origines et relationes cum proportione comparatæ, idem omnino et adæquate sunt: ergo perinde est dicere, personas constitui ac distingui relationibus vel originibus. Unde Sancti Patres indifferenter illis tribuunt hæc omnia, ut patet ex allegatis in capite primo et in præcedenti, præsertim Damascenus. Item ex Fulgentio, de Fide ad Petrum, cap. 1, dicente: *Quia aliud est genuisse, quam natum esse, et aliud procedere quam genuisse, vel natum esse manifestum est, quoniam alius est Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus.* Similia habet Ambrosius, lib. 1, de Fide, cap. 2, et Athanasius, Dialogo primo, de Trinitate contra Anomæos, et Bessarion, in oratione pro unione, quæ habetur post Concilium Florentinum, cap. 6, in fine. Augustinus denique, lib. 5, de Trinitate, cap. 6, nullum discrimen agnoscit inter Filium et genitum, Patrem et genitorem.

2. Nihilominus præsens quæstio prætermitti non potuit, tum quia inter gravissimos Patres D. Thomam et Bonaventuram versatur: tum etiam, quia ad explicandum mysterium multum confert, tum denique quia de modo distinctionis inter originem et relationem non satis constat, ut supra vidimus. Saltemque certum est, distingui ex modo concipiendi nostro, et consequenter in modo significandi, quod satis est, ut de illis etiam aliter loquendum sit in ordine ad constitutionem, quæ nostro modo concipiendi explicatur.

3. *Prima opinio distinguens inter hypostasim et personam.* — Sunt ergo tres opiniones. Prima antiqua quæ asseruit, hypostases divinas constitui originibus, personas autem constitui relationibus: unde consequenter dicebat hæc opinio, abstractis per intellectum relationibus non manere personas, manere autem divinas hypostases, quia persona supra hypostasim addit dignitatem relationis. Ita refert divus Thomas, quæst. 40, art. 3, ubi hanc sententiam reprobat, et ab omnibus relicta est. Nam, ut supra visum est libro primo, persona supra hypostasim solum addit dignitatem ex parte naturæ, nimirum, quod rationalis seu intellectualis sit: hanc vero dignitatem summo et perfectissimo modo includunt hypostases divinæ naturæ: ergo implicat dicere aliquid constituere hypostasim in divina natura, et non constituere personam. Addo præterea, si divina supposita constituta intelligantur cum origine unius ab alio, revera jam intelligi cum tota sua dignitate substantiali: et ideo relationem ut sic, non posse addere dignitatem necessariam adesse personæ, alias neque Pater, neque Filius in sua personali dignitate satis essent constituti, donec ad Spiritum sanctum intelligerentur relati.

4. *Secunda opinio de originibus.* — Secunda opinio est, Personas divinas constitui, et distingui personaliter originibus, et non relationibus. Hæc fuit opinio Bonaventuræ, in 1, dist. 26, quæst. 2, et dist. 27. Fundamentum est, quia in persona nihil est proprium, nisi origo vel relatio, ergo alterutra ex his debet constituere : ergo illa, quæ prior fuerit altera, ipsa constituet, nam proprietas constituens rem debet esse prima omnium. Sed origo est prior relatione, ergo, etc. Probatur minor, quia origo est ratio et fundamentum relationis : ideo enim Pater refertur, quia generat. Contra hanc sententiam retorquent Thomistæ hoc ipsum fundamentum, quia loquendo de origine activa, prior esse debet forma constituens, quam ipsa origo, quia generatio activa, verbi gratia, est ut via ab aliquo fluens, ergo supponit illud principium a quo fluit : generatio autem est a persona, et non ab essentia, ut a principio quod : ergo supponit personam constitutam, ergo non potest illam constituere.

5. Neutra vero ratio, si attente confideretur, probat directe suam sententiam, sed excludit aliam. Respondent enim D. Thomas et alii ad rationem Bonaventuræ, quod quamvis relatio, ut relatio, supponat originem, tamen ut proprietas constituens supponitur origini. Quæ responsio præter difficultates tractandas, capite sequenti, in præsenti redargui potest. Nam eadem distinctione uti posset Bonaventura, dicens, originem ipsam esse proprietatem constituentem, et ut sic, nihil supponere, etiamsi sub alio modo concipi possit, ut fluens a persona. Declaratur ab exemplo, nam ipsum intelligere, ut D. Thomas sæpe docet, est ipsum esse Dei, atque adeo constituens Deum in esse Dei, quamvis secundum rationem concipi possit illud *intelligere*, ut actus immanens, fluens a Deo : sic ergo generare esse poterit idem esse Patris, esse, inquam, personale, quamvis alias secundum rationem concipiatur ut actio fluens ab ipsa. Ratio autem utriusque est : quia uterque actus tam essentialis, quam notionalis, quamvis significetur per modum actus secundi, tamen est actus perfectus per essentiam et per se talis, et ideo non ita manat seu fluit ab aliquo, ut necessario supponat constitutum, etiam secundum rationem.

6. *Tertia et vera sententia.* — Nihilominus est tertia sententia, quam veram esse censeo, origines non constituere personas, neque formaliter ac proprie illas distinguere. Hæc est sententia D. Thomæ in illa quæst. 40, art. 2, quam sequuntur omnes Thomistæ citandi capite sequenti, Durandus et fere alii communiter in 1, dist. 26. Et quantum ad hanc partem negantem consentit Scotus seclusa opinione de proprietatibus absolutis. Ut autem probetur, supponendum est, quod supra capite quarto, significavi, duobus modis posse dici personas distingui per aliquid; primo tanquam per formam propriam intrinsece constituentem unamquamque personam in suo esse personali, secundo tanquam per conditionem necessariam, et viam ad multiplicationem personarum. De hoc posteriori modo nulla est quæstio, nam certum est, personas multiplicari per origines, nec posse alio modo esse in Deo numerum personarum, ut libro primo ostensum est. Et hac ratione sæpe ita loquuntur Patres : imo et ipse D. Thomas sæpe dicit, personas distingui, vel multiplicari originibus, ut maxime videri potest, 1 part., quæst. 34, 35 et 36. Nunc autem tractatur quæstio in priori sensu, quia inquirimus proprias formas constituentes personas, quæ sunt etiam quasi, formaliter distinguentes, ut recte advertit D. Thomas, dicto art. 2 et 3, quæst. 40.

7. *Probatur opinio quoad personas procedentes.* — Jam ergo probatur dicta sententia, primo quoad personas procedentes. Nam, juxta

opinionem Bonaventuræ, deberent constitui per origines passivas, scilicet, generari, spirari, hæ autem non possunt illas constituere, ergo. Major per se certa est, imo est ipsamet assertio Bonaventuræ. Minor autem probatur, quia forma constituens personam debet concipi, ut forma permanens, habens jam esse fixum, et ut vocant, in facto esse : origo autem passiva nondum concipitur in facto esse, sed in via : ergo non potest esse forma constituens formaliter personam : nam persona dicit rem jam constitutam in facto esse. Deinde, id, quod supponitur ante rei constitutionem, non potest esse forma constituens : sed origo passiva supponitur ante personam constitutam : nam prius ratione est generari, quam esse genitum : ergo non potest illa origo constituere personam.

8. *Ad rationem in contrarium.* — Nec ratio Bonaventuræ in his personis locum habet, facile enim conceditur, in eis originem præcedere relationem, ut recte docet D. Thomas, dicta quæst. 40, art. 4. Inde autem non fit, relationem non posse esse formam constituentem talem personam, quia sicut illa origo est prior tali relatione, ita etiam est prior, quam ipsa persona. Unde retorqueri potest argumentum, quia forma constituens in Deo non est prior, quam persona constituta, at origo passiva est prior, quam persona procedens, ergo non constituit illam. Major probatur, quia persona nihil aliud est, quam ipsa forma subsistens. Quod si illa forma concipiatur, ut modus essentiæ, etiam non potest concipi, ut prior, quam modificet, et consequenter, quam cum essentia constituat personam. Sicut in humanis non potest esse prior personalitas, quam persona ipsa, sed origo passiva concipitur, ut prior, non est ergo proprietas constituens, sed quasi via ad personam, quæ constituenda est.

9. *Marsilius reprehenditur.* — Mirabile autem est, et sane improbabile, quod Marsilius, ait, in 1, distin. 3, art. 3, ad 1. Filium prius concipi Filium, quam genitum. Ductus illo argumento, quod Pater prius concipitur Pater, quam generans : quia non potest prius pater concipi, quam filius. Re tamen vera intelligi nequit, tum, quia si filius intelligitur prius, quam sit genitus, ergo ut sic intelligitur habere esse a se, et non per processionem, quod repugnat, et destruit in tali persona rationem filii. Deinde, quia si prius concipitur esse, ad quid postea conciperetur generari, cum generari tendat ad recipiendum esse ? Neque argumentum de Patre habet vim, vel quia Pater, ut Pater non præconcipitur generationi, etiam si sub aliqua ratione præconcipiatur, vel quia si Pater admittitur prior origine, eodem modo est prior ipso filio, ut ex dicendis constabit. Filius autem nullo modo, aut consideratione potest esse prior Patre, ut generante.

10. Præterea quod spectet ad originem activam, si sermo sit de activa spiratione, nulla est difficultas, quia supponit illas personas Patris, et Filii constitutas per proprias relationes. Ideo quæ de illa relatione facile admittimus, non constituere personam, et esse posteriorem orgine activa, ad quam consequitur. Tamen etiam de illa origine certum est, non constituere personas, quæ spirant, quia supponit illas plene constitutas in ratione personæ.

11. *Probatur assertio quoad primam personam.* — Tota ergo difficultas superest de sola generatione activa. De qua imprimis procedit argumentum D. Thomæ, quia illa concipitur, et significatur, ut via ab aliquo, ergo supponit illum a quo est, non est autem ab essentia, neque ab hoc Deo, ut abstrahit a personis, ut supra ostendimus : est ergo a persona constituta, non ergo illam constituit. Esset autem hæc ratio clarior, si verum esset, generationem activam, etiam in Deo, ex vi sui conceptus, et modi significandi non dicere actum quasi adhærentem ipsi personæ generanti, sed potius quasi egredientem ab ipsa : sic enim non posset concipi, ut forma constituens ipsam personam. Quia forma constituens personam debet concipi, ut intrinsece afficiens ipsam personam, at generatio illo modo quasi fluens, neque afficit, neque denominat intrinsece personam, a qua fluere intelligitur, quia, ut sic, non dicit quod sit in illa, sed quod sit ab illa. Sed ratio illa sic declarata supponit, originem activam realiter esse idem cum passiva, et cum relatione personæ productæ, ut intelligitur, quasi in fieri egredi a persona producente, quo admisso fundamento, ratio sine dubio evidens est. Tamen fundamentum illud receptum non est, neque a nobis fuit in superioribus probatum.

12. Et ideo sistendum est in fundamento D. Thomæ, quod sic declaro. Nam licet origo nihil aliud sit, quam ipsa relatio Paternitatis, consideratæ ut actualis influxus personæ producentis in productum, nihilominus necesse est, illammet proprietatem esse priorem, ut in se habent suum esse, quasi permanens et fixum, nam illemet influxus activus supponit

esse personæ influentis. Ad replicam vero, quam in favorem sancti Bonaventuræ supra faciebamus, respondetur ex dictis, eo ipso, quod origo non concipitur, ut ens fixum, sed ut via ad ens fixum: repugnare illi omnem considerationem proprietatis constituentis personam, quod non est ita de relatione, et ideo quoad hoc non esse eamdem rationem de utraque, quamvis non desit sua propria difficultas in relatione ipsa, quæ capite sequenti tractabitur. Et ob eamdem causam non procedit exemplum ibi adductum de ipso *intelligere* collato cum *generare:* quia intelligere non est esse Dei, ut intelligitur quasi in fieri, vel fluxu quodam ab alio, vel in aliud, sed ut est actus perfectissimus et maxime permanens, et quasi in facto esse, vel potius ut actus manens in ipso Deo per essentiam.

CAPUT VII.

UTRUM RELATIO SUB PROPRIA RATIONE RELATIONIS SIT FORMA CONSTITUENS PERSONAM.

1. *Rationes dubitandi.* — Ex his quæ hactenus diximus, a sufficienti partium enumeratione concluditur, relationem personalem esse etiam proprietatem personalem constituentem personam, quia, excluso absoluto et exclusa origine, nihil aliud superest: quomodo autem hoc esse possit, declarandum est. Est autem principalis ratio dubitandi, quia persona producens, in suo esse personali constituta, est prior origine et ratione, quam persona ab illa procedens: et tamen relatio neutro illorum modorum potest esse prior: ergo non potest relatio constituere. Accedit alia difficultas, quia persona, ut sic etiam in divinis dicit de formali personalitatem, ut ex ipsa voce constat, ergo non dicit de formali relationem: ergo personalitas non est relatio ipsa. Minor patet, quia persona, ut sic, non dicit quippiam relativum: nam relativum alicujus esse dicitur, persona vero non est alicujus persona, ergo non dicit de formali relationem.

2. *D. Thomæ resolutio.*—In hac difficultate explicanda laborat D. Thomas, in dicta q. 40, art. 4, et tandem concludit, relationem dupliciter posse considerari, primo, ut proprietatem personalem, secundo, ut relationem, et priori modo dicit constituere personam; posteriori autem referre tantum. Quam distinctionem pro viribus impugnant Durandus, in 1, dist. 26, q. 1, Scotus, dist. 28, quæstione ultima, in fine, et alii. Thomistæ vero eam defendunt constanter, Cajetanus et Torres, dicta quæst. 40, art. 2 et 4, Capreolus, in 1, dist. 26, quæst. 1, Ferrariensis 4, contra Gentes, c. 26, quibus consentit Marsilius, in 1, q. 29, art. 1, dub. 1. Verumtamen etiam ipsi Thomistæ inter se non consentiunt in explicanda distinctione D. Thomæ.

3. Cajetanus ergo, quem fere sequitur Torres, absolute defendit relationem, ut relationem, constituere. Ad solvendam autem difficultatem D. Thomæ utitur vulgari distinctione de relatione, ut concepta, vel ut exercita, et utroque membro vult comprehendi relationem ut relatio est. Tamen priori modo ait, concipi solum, ut in se existentem, seu ut adhærentem, vel afficientem illum, cui convenit: posteriori autem modo ait, intelligi, ut tendentem ad terminum. Sub priori ergo ratione dicit constituere personam, et esse priorem origine, et vocari a D. Thoma proprietatem personalem: sub posteriori autem ratione dici, referre, et subsequi originem, et vocari a divo Thoma relationem, utique referentem.

4. Hanc sententiam impugnavit late Ferrariensis quem postea moderni plures secuti sunt. Ille autem præcipuam vim facit, in verbis divi Thomæ, nam aperte distinguit relationem, ut relatio est a proprietate personali, ut sic, seu quatenus est forma hypostatica. Sed ad hoc facile respondet Cajetanus. Quia in ipso exercitio relationis maxime cernitur ejus propria ratio, et quasi completur effectus formalis ejus, ideo illam vocasse D. Thomæ relationem, ut relatio est, et retinuisse commune nomen formæ hypostaticæ, seu proprietatis personalis ad illam sub alia ratione significandam. Non quia, ut sic, non sit etiam relatio, sed quia non concipitur, conferre totum id, quod est relationis, sed id tantum, quod est hypostaticæ formæ.

5. *Impugnatur.* — Omissis ergo argumentis aliorum, duo mihi videntur in hac opinione difficilia. Primum est, quia si relatio concepta ut re concipitur, ut relatio secundum ultimam rationem constitutivam relationis: ergo debet etiam concipi, ut habens suum effectum formalem in eo, quem constituit: effectus autem formalis relationis, ut relatio est, est referre ad alterum, eum, cui inest, ergo necesse est talem relationem sic conceptam esse etiam exercitam. Prior consequentia patet, quia relatio si concipitur, ut constituens, concipitur etiam, ut intrinsece informans, quia, ut ipse divus Thomas dixit, hoc est de ratione pro-

prietatis constituentis personam: si autem concipitur, ut informans, ergo concipitur, ut relatio informans, ergo ut habens suum effectum formalem in eo, quem constituit seu informat, ergo ut referens illum, quia hic est formalis effectus relationis, ut relatio est, ergo jam concipitur, ut exercita: quæ erat ultima consequentia facta. Quæ ex ipsis terminis supra declaratis nota est, quia relatio, ut exercita, nihil aliud est, quam, ut referens ad alterum. Secunda difficultas est, quia Cajetanus solum invenit illam distinctionem coactus illo argumento, quod relatio videtur consequi ex origine tanquam ex ratione fundandi, quod principium ex creaturis transfertur ad Deum. At vero in creaturis, quacumque ratione sumatur paternitas, ut paternitas sive ut exercita, sive ut concepta, utroque modo intelligitur, ut consequens ad generationem, quia non solum exercitium relationis, ut sic dicam, sed simpliciter tota relatio resultat ex fundamento et termino: ergo si illud principium admittimus in divinis, et consequenter loquimur, etiam relatio, ut concepta, est posterior generatione, vel, si quoad hoc non admittitur illud principium, negetur etiam quoad aliud: illa ergo distinctio videtur magis difficultatem augere, quam expedire.

6. *Capreoli distinctio.*—Capreolus ergo, Ferrariensis et alii Thomistæ aliter explicant distinctionem. Nam relatio, inquiunt, divina dupliciter considerari potest. Primo, ut subsistens est, et sic constituit, et antecedit ratione generationem. Secundo, secundum *esse ad*, et ut sic subsequitur, inquiunt, generationem, et non constituit personam, sed refert illam. Hi auctores non habent aliud fundamentum, nisi et auctoritatem D. Thomæ. Et quia videntur sibi hoc modo explicare difficultatem.

7. *Impugnatur.* — Mihi tamen non minus difficilis hæc sententia videtur, quam præcedens. Cum enim sumunt relationem, ut subsistentem, secluso *esse ad*, interrogo, qualis sit illa forma, quæ subsistens concipitur? Aut enim est relativa, aut absoluta, aut abstrahens ab utraque ratione. Primum dicere non possunt, nam præcisa ultima differentia contrahente, non manet forma in tali specie concepta, sed ipsum *ad* est quasi differentia ultima constituens formam relativam, ergo, præciso *Ad*, non manet conceptus formæ relativæ. Secundum etiam non dicunt, quin potius in eo contradicunt Scoto. Tertium vero de ratione abstrahente ab absoluto et respectivo impugnatur ab aliquibus ex doctrina Durandi, in 1, distinctione vigesima-tertia, quæstione prima, quia non datur, nec dari potest conceptus communis relativo, et absoluto, abstrahensque ab utroque. At vero loquendo de communitate generica, vel quasi transcendente, non repugnat dari talem rationem abstractam, ut sæpe in superioribus dixi, et capite sequenti iterum dicam. Loquendo autem de forma singulari et concepta, ut existente et informante, verum plane est, non posse abstrahere ab absoluto et respectivo. Quia non potest dari particulare individuum generis abstrahens ab omnibus differentiis specificis, hic autem debet concipi personalitas, verbi gratia, Patris, ut constituens particularem et individuam personam, alioqui conceptus ille personæ abstrahentis ab absoluta et respectiva de se communis est omnibus personis, etiam creatis. Quod si ad divinas determinetur ex parte naturæ, communis est omnibus personis divinis : si autem determinandus est ex parte personalitatis, necessarium videtur concipere subsistens relativum, et in tali relatione, ut sic conceptus hujus personæ et non alterius.

8. Secundo possumus ab his auctoribus interrogare, cum dicunt relationem subsistentem constituere, an ut sic, sit subsistens subsistentia essentiali tantum, vel etiam personali ? Primum dici non potest, quia in tali conceptu solum relinquitur hic DEUS communis tribus personis , qui non potest esse principium, quod generat Filium, quia ab illo non distinguitur, ut præcedenti libro dictum est. Si vero dicatur secundum, ergo subsistentia illa incommunicabilis est, est autem incommunicabilis solum ratione oppositionis, ergo ratione relationis, quia ibi oppositio non aliunde provenit : ergo non potest condistingui a relatione sic subsistente propria ratio relationis.

9. *Prima assertio.* — Dico igitur primo. Relatio divina constituit personam secundum propriam rationem relationis. Ut hanc assertionem explicem, animadverto, quod supra dixi, constitutionem hanc divinarum personarum virtualiter saltem, vel fundamentaliter esse in re ipsa, licet modus constitutionis instar compositionis sit ex conceptione nostra. Si ergo attendamus ad fundamentum hujus constitutionis, certum videtur, illud esse relationem, ut relatio est. Probatur, quia hoc fundamentum est ipsa relatio, quatenus determinat, vel addit aliquid ipsi essentiæ commune, sed nec determinat, neque addit, nisi quatenus relatio est, ut ex Patribus ostendimus ; ergo non potest esse tale fundamentum , nisi

ut relatio. Deinde hoc convincunt argumenta proxime facta contra secundam sententiam. Quia fundamentum hujus constitutionis esse debet id, quod est proprium, et incommunicabile, quatenus tale est : item esse debet, prout in re ipsa particulari modo subsistit : sic autem non est nisi paternitas, ut paternitas, imo etiam, ut talis paternitas, et sic de cæteris. Unde fit, ut persona divina in re ipsa, formaliter, ut sic dicam, et non denominative tantum, relativa sit. Potestque hoc in prima persona Trinitatis ita explicari. Nam illa, et est Pater, et est spirator, et utraque est prædicatio relativa, tamen hæc posterior denominativa est secundum rationem, quia non pertinet prædicatum ad formale constitutivum illius personæ, neque est fundamentum ejus: alia prior vero formalis est, contraria ratione. Personæ ergo divinæ formaliter relativæ sunt : ergo eo modo quo in re ipsa constituuntur, relationibus, ut relationibus constituuntur, quia in esse relativo nihil constituitur, nisi per relationem, ut relatio est. Et hoc ipsum est, quod D. Thomas sæpe dicit, personam esse ipsam relationem subsistentem, et relationes illas secum afferre supposita, et distinctionem eorum, ut patet in dicta quæstione 40, art. 2 et 4.

10. — Hinc ergo (descendendo ad hanc constitutionem, prout a nobis formatur) colligimus, idem omnino dicendum esse de constitutione illa, prout a nobis concipitur, et quasi componitur. Quia constitutio mentis nostræ, ut vera sit, debet esse consentanea fundamento, in quo fundatur, ergo si ita formetur, sicut in rebus ipsis divinis fundari potest, sic etiam constitutio debet esse per relationem, ut relatio est, quia alias non esset conformis fundamento, ex quo sumitur. Declaratur etiam, quia hæc constitutio supra fundamentum nihil addit, nisi distinctionem rationis actualem inter formam constituentem, et naturam : sed non concipimus illam proprietatem, seu formam, ut ratione distinctam ab essentia, nisi ut relativum ab absoluto, ergo nec concipimus illam ut constituentem, nisi ut relatio est. Et hanc sententiam tenuerunt Gabriel, in 1, dist. 26, q. 1, art. 3, dub. 4, et ibi Durandus, quæst. 1, et distinct. 27, quæst. 1, et Scotus idem tenet supposito, quod personæ non constituantur per absoluta, ut videre licet distinctione 28, quæst. ult., § *Ad quæstionem et Ad argumenta*: et quodl. 4, etiam ad argumenta : Nec repugnat, ut existimo, D. Thomas ut ex locutionibus, et locis proxime citatis intelligi potest. Distinctio autem ejus explicabitur in sequentibus. Atque hinc colligunt dicti auctores, si personæ illæ secundum se concipiantur, non esse in Patre prius ratione generare, quam referri : neque generationem illam esse fundamentum, vel rationem talis relationis. Quod etiam facile patet ex dictis, capite quinto, quia illa relatio non indiget proprio fundamento, cum ex se subsistens sit.

11. *Secunda assertio.*—Dico secundo. Quando aliqua persona divina concipitur a nobis, non ut relata ad aliam, non concipitur proprio, et distincto conceptu, nec secundum expressam, ac formalem constitutionem suam, sed conceptu confuso, addita aliqua negatione, vel connotatione. Hæc assertio potissimum proponitur propter relationem primæ personæ divinæ, de qua libro sequenti dicendum est, et ideo ex professo tractabitur, quantum ad id, quod est proprium Patris. Nunc ergo generatim declaratur. Quia nos concipere non possumus divina, prout in se sunt, nec propriis conceptibus : et ideo utimur proportione, et analogia creaturarum ad explicanda ea, quæ in divinis personis reperimus : tunc autem non utimur propriis conceptibus divinarum personarum, sed confusis, et connotativis, vel negativis. Sic ergo, quia in humanis persona Patris prius est, quam generet, et prius generat, quam sit Pater ad hunc ordinem adaptamus modum, quo æternum Patrem concipimus. Ac proinde tunc nec distincte concipimus constitutionem ejus, nec de illo formamus conceptum omnino positivum, secundum quem sit generatione prior, sed concipimus tantum illum sub ratione primæ personæ. Cum autem dico primam, negationem dico, ut supra dixi et infra declarabo. Et consequenter solum concipio illum, ut constitutum per primam personalitem. Quam ut existimo, appellavit D. Thomas *relationem, ut formam hypostaticam,* nam hunc modum concipiendi nostrum explicabat. Prima enim personalitas nihil aliud, quam relatio est, tamen sub conceptu personalitatis, non proprio, sed communi conceptu concipitur : nam in eo convenit cum aliis relationibus, et subsistentiis personalibus. Quia vero sub hac ratione confusa non posset sufficere ad constituendam personam particularem, addimus negationem, quam significamus, cum dicimus *primam personalitatem*, quia positivam rationem propriam addere non possumus, donec proprium ejus respectum concipiamus. Sic ergo præintelligi potest prima persona constituta, antequam relata, quod non

obstat, quo minus per se, ac proprie per relationem, ut relatio est, constituatur.

12. In personis productis non solet ita urgeri hæc difficultas : existimo vero etiam illas posse concipi, ut constitutas, prius, quam ut relatas. Sicut enim in humanis prius concipio personam Petri productam a Paulo, quam ut relatam ad ipsum : ita possunt concipere in divinis secundam personam, ut subsistentem incommunicabiliter, per proprietatem ab alio receptam, per processionem intellectus. Quia conceptus est proprius secundæ personæ, ut constat, et formaliter non includit relationem filiationis, ut talis est, nam de illa persona sic concepta inquirere possumus, an sit filius nec ne. Sicut de verbo infra libro nono videbimus. Imo nec relatio formaliter in illo concepta includitur : nam qui dicunt illam personam constitui per proprietatem absolutam, illas omnes conditiones in illa supponunt. Quia licet aliquod esse sit ab alio receptum : non ideo est formaliter relativum, nam esse potest quasi subjectum, vel fundamentum relationis. Et simili modo concipi potest tertia persona, servata proportione. Uterque autem conceptus ex parte personæ et proprietatis, ac constitutionis ejus, confusus est, determinatur tamen ad talem personam connotando aliquam, vel aliquas conditiones, quæ simul sumptæ, non conveniunt alteri, licet formaliter non dicant relationem. Semper tamen in his conceptibus talium personarum connotatur origo, non quia ipsa origo concipiatur, ut forma constituens : sed quia per denominationem ab illa concipitur terminus ejus in facto esse, atque adeo ut posterior origine, licet nondum expresse conceptus secundum formalem constitutionem suam.

13. *Ad argumenta.* — Ex his facilis est responsio ad rationes dubitandi initio propositas. Nam in priori duo attinguntur. Unum est de proprietate originis, ad quod breviter dicitur, in relationibus subsistentibus nullum esse inconveniens, quod relatio, ut relatio, sit prior origine. Nam hæc prioritas nihil est aliud, quam unam relationem esse sine origine, seu sine tali origine: aliam vero esse per processionem ab illa. Sicut autem processio potest per se primo tendere ad relativum subsistens, ut supra dixi, ita potest etiam esse a correlativo, seu opposito termino subsistente. Neque hinc sequitur aliquid contra rationem relationis, quia nec sequitur prioritas naturæ, cum ibi sit connexio inseparabilis et origo sine causalitate, nec etiam sequitur prioritas rationis ut jam dicam. Hoc enim in eadem ratione dubitandi secundo loco tangebatur, quo modo scilicet una relatio possit esse prior ratione, quam alia. Ad quod respondeo, si relationes concipiantur propriis et particularibus conceptibus positivis, sic non sequi prioritatem rationis, quia illa relatio, vel potius relativum, neque prius aliud attingit, ut terminum productionis, quam ut terminum relationis, et e converso, et ideo cum prioritate originis stat, ut sint simul cognitione. Loquendo autem de cognitione confusa et negativa, vel connotativa, nullum inconveniens est, ut unum relatum possit concipi, prius, quam aliud, ut ex dictis facile patet, quia non concipitur sub ratione habitudinis, ut dicetur distinctius libro sequenti. Secunda ratio dubitandi postulat prolixiorem sermonem, et ideo in sequenti capite commodius tractabitur.

CAPUT VIII.

UTRUM PERSONA IN COMMUNI ET MAXIME IN DIVINIS SIGNIFICET DE FORMALI RELATIONEM VEL ABSOLUTUM.

1. *Prima suppositio.*—Hoc disputavit divus Thomas fere in principio hujus materiæ, 1 parte, quæstione 29, articulo 4 et in 1, distinctione 23 et 26, (ubi alii doctores) et quæstione nona de Potentia, articulo quarto. Ego vero statim in libro primo illam attigi, et remisi in hunc locum, quia sine his, quæ dicta sunt, intelligi non poterat. Fuerunt autem de hac quæstione multæ opiniones, quas divus Thomas refert, et illas omitto, quia sine illis melius, et clarius res explicabitur. Suppono ergo, personam de formali dicere positivum aliquid et non tantum privativum: licet Scotus et Gabriel, in 1, dist. 23, aliud senserint.

Secunda suppositio.—Suppono etiam, positivum illud reale esse, quamvis communitatis ejus rationis sit contra Durandum, in 1, dist. 23, quæstione 1, et Henricus, quodlib. 5, quæst. 6. Utrumque autem videtur mihi evidens ex dictis, quod attinet ad personas divinas, supposito fidei mysterio. Ostensum est enim, personas divinas constitui proprietatibus positivis et realibus, quæ sunt personalitates ipsarum : ergo ratio personæ in qualibet earum, positiva est, et realis. Quod etiam plane confirmat Incarnationis mysterium, in quo per realem et positivam actionem unica persona composita consurgit. Ut omittam alia, quæ de persona, vel supposito in communi in Metaphysica disputavi.

2. *Tertia suppositio.*—Tertio suppono, personam generatim sumptam, adæquate et in recto, (ut aiunt) significare quid constitutum ex natura rationali et subsistentia incommunicabili, quod satis constat ex supra dictis de definitione personæ. Quo sensu dicunt theologi communiter, personam in Deo significare substantiam, ut patet ex divo Thoma, quæst. 9, de Potentia, articulo 4, Alensi, 1 part., q. 56, membr. 2, Marsilio 1, quæstione 26, art. 2, Bonaventura, in 1, distinctione 25, articulo 1, quæstione 1, Capreolo, quæstione 1, art. 1, conclusione 2, Gabriele, q. 1, art. 2. Cum enim id dicunt, non sumunt substantiam pro essentia, sed pro subsistente incommunicabili, nec loquuntur de solo significato formali, sed de adæquato, in quo et natura et personalitas includuntur, quia, ut dixi, persona ex utraque constat.

3. *Dubium expeditur.*—Unde inquiri potest, quæ illarum formalius significetur nomine personæ : in quo certum mihi videtur, (quidquid alii sentiant) formalius personalitatem pertinere ad rationem personæ. Ratio est, quia personalitas est, ut propria forma complens personam : natura vero se habet, ut quid indifferens, seu terminabile per personalitatem. Et ideo simpliciter in Deo sunt tres personæ, quia forma, per illud nomen substantivum formaliter significata, multiplicatur : sicut e contrario persona Christi Domini unica est propter unicam personalitatem, et in rebus creatis clarum est, formam suppositi, ut sic, esse personalitatem ipsam. Imo dicunt aliqui, personam in recto significare ipsam personalitatem, naturam vero in obliquo, quia ita definitur, *Est substantialis naturæ individua substantia.* Proprie vero neutram videtur significare in recto, sed ipsum tantum suppositum, quod sic etiam posset definiri, *Est substantia constans intellectuali natura et personalitate.* Ubi utraque cadit in obliquo, sed natura, ut quid determinabile, personalitas, ut ultimus terminus et quasi forma.

4. *Quarta suppositio.—Prima opinio de significata persona.*—Quarto suppono, si loquamur de persona in communi, ut abstrahit a creata et increata, non posse de formali significare relationem, cum constet, personas creatas non constitui relationibus in suo esse personali. Unde dicunt aliqui, potius significare absolutum de formali, quod sentit Torres, 1 p., quæst. 29, art. 4, citans Augustinum 7, de Trinitate, capite sexto. Et putat esse sententiam divi Thomæ ibi, ad primum. Et confirmari potest ex Durando in 1, distinctione vigesima tertia, quæstione prima, quia persona non potest formaliter significare aliquid abstrahens ab absoluto et relativo : ergo si non significat relationem de formali, significat absolutum. Consequentia est evidens, quia non potest cogitari aliud membrum. Antecedens vero patet, quia absolutum distinguitur a relativo, quasi per immediatam privationem habitudinis ad alterum, nam eo ipso, quod aliquid non habet suum esse ad alterum, absolutum est, sed omnis conceptus eo ipso, quod abstrahit vel præscindit a relativo, non habet suum esse ad alterum, ergo est quid absolutum, ergo repugnat, dari conceptum abstractum ab absoluto et respectivo.

5. Verumtamen hæc sententia probari non potest, quia sub persona in illa communitate concepta comprehenduntur personæ divinæ, et illæ absolutæ non sunt, nec per absolutas formas constituuntur, ergo non potest persona ut sic, absolutum de formali significare, quia non potest in conceptu communi includi aliquid repugnans particulari.

6. *Secunda opinio.—Vera sententia.*—Propter argumentum autem factum existimant aliqui, personam sic abstractam non habere unum conceptum communem, sed immediate significare personam creatam et increatam : atque adeo absolutum et relativum, quasi sub disjunctione et per quamdam analogiam proportionalitatis. Nunquam tamen hunc modum concipiendi et dicendi concipere, ac proinde, nec probare potui. Unde, sicut ens, vel substantia in conceptu communi abstrahere possunt a creata et increata, ut alibi latius ostendi : ita etiam persona, quia nulla est differentiæ ratio. Nec difficultas posita magni est momenti, negatur enim antecedens, nam ens accidens et similia transcendentia abstrahunt ab absoluto et respectivo.

7. Ad argumentum autem negatur, absolutum constitui per solam carentiam respectus, sed per differentiam, vel modum positivum, cui repugnat habere suum esse in habitudine ad terminum. Quando autem conceptus aliquis abstrahit ab absoluto et respectivo, quamvis forma, seu differentia, aut modus constitutivus illius conceptus non includat habitudinem ad alterum, tamen ita est indifferens, ut per talem modum contrahi possit, qui intrinsece includat habitudinem ad alterum, et ratione illius, totum esse illius rei sic in particulari constitutæ, in habitudine ad alterum consistat, et ideo talis conceptus communis absolutus non est, sed

abstractus. Ita ergo persona in illa communitate sumpta de formali nihil aliud significat, quam subsistentiam communicabilem naturæ rationalis, quæ ratio abstrahit ab absoluta et respectiva, modo explicato.

8. *Variæ opiniones de significato formali personæ in Deo.* — Superest ultimo loco dicendum de persona increata, solum ut dicit conceptum communem tribus personis. De qua sunt diversæ opiniones. Nam quidam respicientes ad modum significandi illius vocis, dicunt, formaliter significare absolutum, materialiter autem relationem. Et creditur fuisse sententia D. Thomæ, locis supra citatis, maxime quæst. 9, de Potentia, art. 4, Alensis, Bonaventura, Marsilius et Gabriel, locis paulo ante citatis : imo et Augustinus, dicto lib. de Trin., cap. 6. Et confirmatur argumento supra facto, quia persona, ut sic, non dicitur esse alicujus persona. Item, quia si in Deo esset (per impossibile) persona absoluta, non minus significaretur illa voce, et conciperetur illo conceptu, quam nunc tres personæ divinæ : ergo signum est, ex vi illius conceptus non importari formaliter relationem. Alii vero attendentes ad rem significantem, existimant, hanc vocem formaliter significare relationem in Deo : ita sensit Cajetanus, d. quæst. 29, art. 4, creditque esse sententiam D. Thomæ ibi, et priorem ibidem retractasse. Ratio ejus est, quia persona de formali significat personolitatem, sed personalitas Dei est relatio : ergo significat formaliter relationem.

9. *Resolutio.* —Ego vero censeo, suppositis, quæ de constitutione personarum dicta sunt, hic non posse esse quæstionem nisi de modo loquendi, et opinor esse ortam ex æquivocatione illius termini *Formaliter,* nam in præsenti accipi potest, vel comparando relationem ad naturam, seu essentiam Dei. Quo sensu manifestum est ex dictis, personam significare de formali relationem, ut probat ratio proxime facta pro Cajetani opinione. Vel potest sumi per comparationem ad diversos conceptus ejusdem relationis, scilicet proprium et ultimum (qui merito dici potest formalis, quia est de relatione ut relatio est) et confusum ac generalem, qui e converso dici potest materialis. Et sic etiam constat, personam in Deo non significare formaliter relationem, sed materialiter, quia tantum illam significat sub ratione formæ hypostaticæ talis naturæ.

10. Quod explicabitur recte distinguendo duplicem determinationem personalitatis, seu formæ hypostaticæ generatim sumptæ, ut est quid commune ad personalitatem divinam. Una determinatio est per modum intrinsecum ipsius personalitatis, et hæc est formalis, alia per solam habitudinem ad talem naturam, et hæc est materialis. Prior explicatur hac voce, *Personalitas relativa :* posterior vero per hanc, *Personalitas divina.* Quæ duæ voces æque communes sunt quoad rem ipsam, et eamdem formam significant, non tamen synonymæ, quia sub diversis conceptibus seu habitudinibus eamdem rem significant. Et ideo *Personalitas relativa* formaliter significat relationem, et si in rebus creatis inveniretur aliqua personalitas relativa, comprehenderetur sub illa voce, et sub conceptu illi correspondente, quantum est ex formalitate sua. *Personalitas* autem *divina,* licet de facto non comprehendat sub se nisi tres relationes, tamen si per impossibile esset in divinitate personalitas absoluta, sub illa voce et conceptu ejus comprehenderetur, et ideo merito dicitur significare relationem materialiter. Neque in hoc invenio difficultatem alicujus momenti. Neque existimo D. Thomam, in 1 et alibi, aliud vel diversa sensisse, sed rem eamdem variis modis et vocibus explicasse : omnia vero inter se consonant, si illa distinctio terminorum præ oculis habeatur.

FINIS LIBRI SEPTIMI DE TRINITATE.



INDEX CAPITUM LIBRI OCTAVI

DE TRINITATE.

LIBER OCTAVUS.

DE PRIMA PERSONA DIVINITATIS

QUÆ EST PATER.

Expeditis omnibus, quæ aliquo modo tribus personis communia sunt: solum superest, ut de singulis in particulari dicamus. Dicemus autem de unaquaque illa tantum, quæ illi sunt propria. Quia vero hæc propria in relatione sunt posita, vix possunt disputatione sejungi, quia relativa sunt simul cognitione, præsertim cum distincte cognoscuntur. Curabimus nihilominus de singulis ita disserere, ut uniuscujusque proprietates per se intelligantur, quamvis exacta omnium cognitio ex omnium simul cognitione expectanda sit. In hoc ergo libro de prima persona solum ea dicemus, quæ possunt aliquo modo intelligi absque secunda: reliqua vero in sequentibus libris consummabimus.

CAPUT I.

UTRUM PATERNITAS SIT PRIMA PROPRIETAS PATRIS, ET UNDE ILLI CONVENIAT.

1. *Resolutio quæstionis quoad priorem partem.* — De priori parte hujus quæstionis nihil fere superest dicendum: constat enim ex dictis in præcedenti libro, Paternitatem esse primam Patris proprietatem, quia ipsa est, quæ illum constituit in suo esse personali. Declarari etiam potest in hunc modum. Quia in prima persona duæ tantum sunt notiones, ut in præcedentibus ostensum est, scilicet, Paternitas et Innascibilitas, quarum prior positiva est, ut per se constat: posterior vero formaliter est negativa, vel potius privativa. Et hinc jam habet Paternitas, ut ipsa sit non solum prima, sed etiam unica proprietas Patris. Verumtamen etiamsi extendamus nomen proprietatis ad innascibilitatem, semper id, quod est positivum, est prius et fundamentum privativi: ergo Paternitas est prior proprietas, quam innascibilitas: ergo est omnium prima, quia non est aliud proprium, quod supponat, sed solum id, quod commune est.

2. In secundo ergo puncto explicando, plus difficultatis esse potest. Suppono autem, cum quærimus, unde sit illa Paternitas, non quæri principium productivum ejus, vera et reali productione. Quia cum prima persona sit im-

producta, ut libro primo ostensum est, non potest proprietas ejus habere tale principium, neque per veram et realem processionem manare. Unde in hoc sensu non habet, unde sit, sed ex se est, sicut divinitas ipsa. Quod ergo quæri potest, solum est, quæ sit ratio et quasi fundamentum, seu radix virtualis illius proprietatis in Deo. Ad eum modum, quo dicimus unum attributum esse rationem alterius, ut voluntatem, verbi gratia, convenire Deo, quia intellectualis est.

3. *Prima opinio.—Resolutio.*—In hoc ergo sensu dixit Bonaventura, in 1, distinctione 27, proprietatem illam convenire Patri ex generatione, seu quia generat, ductus tantum argumento ex creaturis desumpto. Hæc vero opinio jam rejecta est in dictis, superiori libro, capite sexto. Repugnat etiam priori assertioni hic suppositæ, quia si Paternitas conveniret Patri ratione alterius attributi notionalis, proprii illius, quale est generare, jam non esset prima proprietas. Deinde interrogabimus ulterius Bonaventuram, unde conveniat Patri generare, quia non potest convenire ratione solius essentiæ nude sumptæ, quia illa non generat, nec per se sola est sufficiens generandi principium, ergo debet supponit terminata aliqua proprietate, ergo vel debet Bonaventura aliam proprietatem in prima persona concedere, quod non potest, nec facit, vel illud ejus assertum non potest consistere.

4. *Secunda opinio. — Fundamenta.* — Secunda opinio est, quæ assignat pro ratione, et fundamento Paternitatis ipsum intelligere essentiale. Dicunt enim aliqui, Divinitatem prius ratione, quam determinetur ad personas esse per se intelligentem, et se ipsam actu intelligere, et comprehendere. Et ex hoc actu intelligendi aiunt, pullulare Paternitatem, non secundum rem, sed secundum rationem, modo explicato. At denique addunt, ipsum intelligere sic terminatum per Paternitatem, et notionalem effectum, esse rationem dimanationis realis Filii a Patre. Hanc sententiam non invenio in antiquis auctoribus, sed solum in quodam moderno, apud quem diligenter quæsivi aliquod fundamentum ejus, et nullum inveni. Videtur autem hic auctor, et ingeniosus, et doctus voluisse rationem aliquam fundandi relationem illam in Deo invenire, nullamque magis accommodatam, quam intelligendi actum reperisse. Quia hæc relatio constituit principium productivum per intellectum, ergo verisimile est, consequi suo modo ex actu intelligendi. Item, desiderare potuit rationem aliquam assignare : cur hæc relatio prius conjuncta sit divinitati, quam quælibet alia : nulla autem ratio magis accommodata dari posse videtur, quam, quia operatio intellectus est omnium prima, et talis relatio ad actum intelligendi dicto modo consequitur. Denique nonnullum argumentum sumi potest ex spiratione activa, nam illa consequitur actum diligendi Dei, ut infra videbimus, ergo verisimile est, Paternitatem consequi ad actum intelligendi.

5. *Impugnatio inefficax.*—Aliqui vero impugnant hanc sententiam, quia intelligere essentiale in Filio etiam invenitur, et in eo non est ratio, vel fundamentum talis proprietatis ; ergo neque in prima persona esse potest. Hæc vero ratio nimium probat, aut nihil. Concludet enim, si quid probat nullam rationem, vel quasi radicem illius proprietatis assignari posse. Quia vel illa est aliquid commune, et essentiale, et quidquid illud esse dicatur, contra illud procedet dicta ratio, quia illud in Filio invenire necesse est, vel est aliquid proprium, et hoc esse non potest ante primam proprietatem. Negare autem omnem rationem, vel quasi radicem illius proprietatis, non est rationi consentaneum, quia omnis natura est aliquo modo fundamentum, et ratio suæ personalitatis. Unde facile posset responderi, negando consequentiam. Quia intelligere essentiale prout est in Filio supponit paternitatem, ut priorem origine, quasi per immediatam resultantiam ab ipso intelligere essentiali: et ideo jam non habet in ipso locum talis resultantia, quia hæ relationes non multiplicantur numero.

6. *Difficultas circa opinionem.*—Quod ergo in illa sententia mihi est difficile, solum est, quia personalitas naturæ non sequitur ex operatione quoad intrinsecam resultantiam a natura, licet per operationem producatur, seu comproducatur, ubi persona producta est. Alioqui potius supponitur ad operationem, quia actiones sunt suppositorum, vel saltem subsistentium, unde si (ut multi opinantur) divina essentia non est subsistens ante primam personalitatem, nec proprie intelligens præconcipi debet, sed ut natura, quæ est principium intelligendi, et nihilominus, ut sic etiam concipitur, ut sufficiens ratio, et radix suæ primæ personalitatis. Neque enim ponendum est hoc, quasi dependens a subsistentia essentiali, quia formaliter loquendo, et per locum intrinsecum, ut aiunt illa subsistentia per se necessaria non est ad subsistentias personales.

Præterea, sicut intelligere, ita et velle essentiale est prius ratione proprietatibus personalibus, quia in universum communia sunt hoc modo priora propriis, et tamen illud velle, ut sic, non est fundamentum spirationis activæ, neque alicujus proprietatis, ut infra dicam, ergo, etc. Denique ex intelligere, ut sic, solum sequitur, vel repræsentatio rei intellectæ, vel terminus aliquis productus, si jam sit a quo produci possit. Paternitas autem, neque habet rationem repræsentandi, neque ullo modo comparatur ad intellectionem, ut terminus: cur ergo dicemus ex illa resultare etiam secundum rationem? Nam illa resultantia sicut sufficit, ita etiam necessaria est ad veritatem hujus causalis. *Quia Divina essentia se intelligit, ideo terminatur Paternitate,* quia in rigore falsa videtur, quia illius terminationis nulla connexio, vel ratio assignari posse videtur.

7. *Vera resolutio. — Cur prima proprietas sit paternitas.*—Dico ergo, hanc primam proprietatem immediate consequi ad divinam naturam, hoc solo, quod talis natura substantialis est. Quod probo primo a sufficienti partium enumeratione, quia nullum aliud fundamentum excogitari potest. Secundo ex hoc generali principio, quod unaquæque natura substantialis est sufficiens fundamentum proximum suæ personalitatis sibi connaturalis, idque juxta modum existendi illius naturæ in tali persona. Nam si est in illa per creationem, ex vi illius affert secum suam subsistentiam, idemque cum proportione est de quacumque alia propria effectione. Et similiter si Personalitas communicata sit per aliam propriam productionem alicujus personæ, necesse est, ut ipsa natura sit formale principium talis productionis, et consequenter talis Personalitatis. Denique si absque reali productione personæ alicujus natura sit in illa immediate, et per se ipsam secum afferet talem personalitatem. Ita vero se habet natura divina respectu primæ personæ, et ideo illa est proximum, et sufficiens fundamentum illius primæ proprietatis. Dices, sed cur illa proprietas prima fuit talis, potius quam alia? Responderi imprimis posset, hanc esse rei naturam, nam cum pervenimus ad prima, et immediata principia, non oportet rationem aliam quærere. Deinde explicari potest, hoc modo, nam propter communicabilitatem, et fœcunditatem divinæ naturæ non potuit, prima ejus personalitas esse absoluta, debuit ergo esse relativa, et consequenter accommodata intimæ operationi, et communicationi talis naturæ. Quia igitur natura illa essentialiter intellectualis est, ideo prima communicatio ejus intellectualis etiam est, et ideo etiam prima personalitas talis est, qualis ad communicationem per intellectum erat necessaria. Atque hoc sensu, quia intelligere Dei est ejus essentiale, et quasi ratio constitutiva essentiæ divinæ in ratione talis naturæ, dici, ac verificari posset, proprietatem hanc sequi ex natura divina, ut intelligente, non tanquam terminum ex operatione, sed tanquam personalitatem accommodatam naturæ habenti talem relationem essentialem.

8. *Occurritur argumento.* — Neque contra nos procedit objectio, quam alii faciebant contra superiorem sententiam. Quia licet eadem natura divina sit in Patre et in Filio, tamen aliter et aliter. Et ideo in utroque quidem est fundamentum utriusque personalitatis, diverso tamen modo: in Patre quidem sine productione, in Verbo, ut communicata per productionem Verbi, quem ordinem talis essentia ex sua intrinseca natura postulabat propter fœcunditatem suam.

9. *Ad fundamentum secundæ opinionis.* — Ad fundamenta item a nobis insinuata pro eadem sententia, ne contra nostram fiant, respondere facile possumus. Ad primum, dicimus primo, in his subsistentibus relationibus non esse semper necessariam rationem fundandi, ut supra tractatum est. Dicimus deinde, ipsammet naturam divinam, ut est in tali gradu substantialis naturæ constituta, esse sufficientem rationem fundandi hoc modo illam relationem nimirum, tanquam virtualem radicem ejus.

10. Ad secundum dicitur, sufficientem rationem reddi, cur hæc proprietas sit per se immediate conjuncta et quasi dimanans a divina natura, quia illa natura debuit necessario habere aliquam personalitatem primam, quæ non potuit esse absoluta propter fœcunditatem illius naturæ. Quod ergo natura illa secum afferat aliquam personalitatem, sufficiens ratio redditur ex eo, quod substantialis natura est: quod vero afferat personalitatem relativam, ratio optime redditur ex eo, quod illa natura non uni tantum personæ, sed multis communicabilis est, media reali productione aliquarum personarum: quod tandem immediate afferat personalitatem relativam talem, vera ratio videtur, quia natura illa postulat communicari per modum naturæ, prius ratione, quam per modum amoris, et ideo secum affert immediate personalitatem, quæ suo modo possit esse immediate principium generationis.

Et quia hoc habet illa natura, quia essentialiter est intellectualis per essentiam, quæ ratio prior est in illa quam amoris : ideo dici potest, quod intelligere per essentiam est ratio illius personalitatis, ut suo modo complet principium quod generandi non quidem ut terminus resultans est intelligere, ut est operatio quædam, sed tantum ut personalitas consequens naturam, cujus veluti ultima differentia est ipsum intelligere per essentiam.

11. Ad 3, de spiratione activa respondetur potius posse argumentum retorqueri, ut insinuavimus, quia ex velle essentiali, ut omnem originem antecedere intelligitur, nulla personalitas resultat distincta a paternitate, ut est certissimum. Ipsa vero paternitas eatenus dici posset consequi ad illud velle, in quantum illud etiam velle est ipsum esse essentiale naturæ divinæ, licet non tam formaliter (nostro modo intelligendi cum fundamento in re) sicut intelligere. Et ita est vera, quod illa proprietas prima, quam immediate, et ex se affert secum natura divina, sequitur ex illa natura secundum totam fœcunditatem suam, quæ et intellectum et voluntatem complectitur. Unde persona constituta per illam personalitatem est de se sufficiens principium in suo ordine cujuscumque communicationis illius naturæ. Et ideo illa natura immediate et sine productione reali alicujus personæ, nullam aliam proprietatem personalem secum affert. Imo nec aliquam aliam relationem sub quacumque ratione spectatam. Nam spiratio activa non sequitur hoc modo ex essentia, ut infra videbimus: nec est eadem ratio de illa, quia nec est ex se subsistens, vel ratio subsistendi: nec est per se necessaria, ut conditio antecedens ex parte principii ad aliquam productionem, ut libro decimo tractabimus.

12. *Primæ opinioni satisfit.* — Denique (ut Bonaventuræ satisfaciamus) ex his etiam intelligitur primo, quomodo verum sit quod supra dixi, proprietatem hanc non fundari in origine Filii, neque esse in Patre, quia generat, sed ut generet, vel ut sit aptus ad generandum. Tamen quia in æternis idem est posse et esse, ideo Pater habet hanc proprietatem actualiter generando absque alia proprietate in re, præterquam originis respectu Filii, vel rationis respectu actionis, seu activæ originis. Intelligitur secundo, quomodo hæc proprietas, non tantum secundum esse in, vel secundum aliam communem rationem, sed etiam secundum omnem propriam, quatenus in re est, antecedat origine ipsum Filium, quia immediate et per se est conjuncta cum ipsa essentia, ut talis est, processio autem Filii non est, neque intelligi potest, donec essentia sit terminata hac prima proprietate, quia processio debet esse a persona, non ab essentia. Tertio intelligitur hanc proprietatem esse fundamentum innascibilitatis, quod in sequenti capite explicandum superest.

CAPUT II.

UTRUM ESSE INGENITUM SIT ALTERA PROPRIETAS PRIMÆ PERSONÆ.

1. *Ingeniti appellatio Catholica.* — De hac voce, *Ingenitus*, olim dubitatum fuit, quia hæretici Ariani et sequaces significatione illius abutebantur ad concludendum, diversam esse substantiam Patris et Filii. Quibus antiqui Patres imprimis respondebant, se non cogi ad illam vocem admittendam, quia in Scriptura non reperitur Patri attributa. Non quia sentirent, nullam vocem in Scriptura non inventam, usurpandum esse in hoc mysterio, nam potius in hoc ipsi damnabant Arianos, sed ex propriis et quasi ad hominem illos reprehendebant, eo quod illo titulo vocem *Consubstantialitatis*, non admitterent et ad impugnandam veritatem, novas voces invenirent, ut egregie tractat Ambrosius, de Incarnationis Dominicæ Sacramento, cap. 8 et 9, Athanasius, oration. 2, contra Arianos, et in Epist. de decretis Nicænæ Synodi, et in alia epistola de synodo Ariminensi et Seleuciano. Unde recte Idacius Clarus, lib. contra Varimandum, circa principium : *Patrem ingenitum esse, nec prodere possis, nec probare* (scilicet, testimonio Scripturæ, in quo habeatur) *sed quia id ipsum fides exigit Christiana, absque ulla dubitatione ingenitus credatur.*

2. *Ingeniti appellatio quomodo Patris propria.* — Veritas ergo certa est, *Ingenitum* esse proprium attributum notionale Patris. Ita docent Concilium Toletanum 6 et 11, et Concilium Vormaciense, in Confessionibus fidei, Damasus, in expositione fidei ad Hieronymum, Hilarius 4, de Trinitate, prope finem, et libro 9, ubi utitur nomine *innascibilis*, quod est frequentius apud scholasticos. Item Augustinus, libro quinto, de Trinitate, capite sexto et septimo, et libro 15, capite 6, libro etiam octoginta trium quæstionum, quæstione secunda. Fulgentius optime, ad 7 objectionem Arianorum, ubi dicit, secundum fidem hoc negari non posse. Idem habet Basilius, libro 1 et 2, contra Eunomium, ubi etiam utitur nomine

innascibilis. Idem Athanasius, locis citatis, Cyrillus, in compendiaria fidei expositione, in tomo 4 Bibliothecæ, ubi ait : *Patrem differre a Filio, quia ille ingenitus, hic autem genitus.* Quod etiam habet Anastasius Synaita, in lib. 1, de rectis Fidei dogmatibus. Sic etiam Nazianzenus, orat. 23, *ingenitum* vocat *proprietatem Patris characteristicam.* Idem orat. 36, in sancta lumina, et optime Damascenus, lib. 1, cap. 8, et sequentibus.

3. *Variæ significationes ingeniti.* — Ut autem res declaretur, distinguendæ sunt significationes hujus vocis, quas Athanasius attigit supra, et nos in superioribus tres insinuavimus. Primo enim *ingenitum* dicitur quidquid creatum non est et hoc modo usurpabant hanc vocem Ariani; errabant tamen tribuentes illam in hac significatione Patri, ut propriam ejus, ut inde concluderent, Filium esse *genitum*, id est, *factum* vel *creatum*, cum tamen hoc modo vox illa essentialis sit, æque conveniens Filio, ac Patri, ut præter dictos sanctos notavit Epiphanius, hæres. 73. Secundo accipitur, ut solum negat propriam generationem. Et sic etiam non est propria Patris, sed Spiritui sancto etiam convenit, nam genitus non est, ut in Symbolo Athanasii dicitur. Et ita usurpavit vocem illam aliquando Epiphanius, ut notavit Joannes Theologus, in Concilio Florentino, session. 18, circa principium, eo denique modo videtur etiam loqui Nazianzenus, or. 35, n. 36. Sic etiam Augustinus 5, de Trinitate, capite 6, dicit, ingenitum aliquando. Idem ex Hieronymo notavit Magister in 1, distinct. 13, et D. Thomas, 1 part., quæst. 33, art. 3, ad 2. Tertio *ingenitum* significat id quod nullo modo nec per creationem, nec per quamlibet aliam productionem realem productum est. Et sic usurpatur in præsenti, ideoque ita Patri tribuitur, ut non solum de Filio, sed etiam de Spiritu sancto negetur, ut in dicto Concilio Toletano 11, expresse declaratur, et notavit etiam Justinus Martyr, in expositione Fidei, Cyrillus Alexandrinus 1, Thesauri, capite secundo et tertio. Et sic etiam dixit Nazianzenus supra, *genitum et ingenitum non esse immediate opposita,* quia neutrum de Spiritu sancto dicitur. Quod ideo est, quia non cum proportione sumuntur : nam *genitum* juxta communem usum non dicitur de quocumque procedente quovis modo, sed per propriam generationem : *ingenitum* autem dicitur, quod nullo modo procedit, et ita plus negatur per *ingenitum* quam per *genitum* affirmatur, et in hoc sensu neutrum Spiritui sancto convenit.

4. *Objectioni occurritur.* — Dices etiam hoc modo *ingenitum,* non esse proprium Patris, nam convenit Deitati, seu huic Deo, ut a personis abstrahit, a nullo enim productus est. Ad hoc vero jam est in superioribus responsum ex D. Thoma, supra ad 2, *ingenitum* posse sumi negative tantum et sic convenire etiam Deitati, et non esse proprium Patris : alio autem modo sumi privative, non quatenus privatio dicit carentiam alicujus positivi, quod deberet inesse Patri, sed quod convenire possit illi, non quatenus Pater est, sed quatenus persona divina est. Sic igitur, ingenitum dicit carentiam alicujus proprietatis, quæ potest convenire personæ divinæ, quatenus persona divina est. Aliquando enim privatio dicit carentiam in subjecto apto, non in individuo, sed in specie, vel genere, atque hoc modo illa privatio est propria Patris. Addere etiam possumus, quod, licet hic Deus secundum se sit ingenitus, non tamen repugnat illi esse aliquam personam genitam : nam hic Deus est Filius et Spiritus sanctus. Pater autem ita est ingenitus, ut nullo modo genitus esse, aut dici possit, atque ita hæc notio est propria Patris.

5. *Dubium. — Prima opinio. — Improbatur.* — Dubitant autem ulterius scholastici, an hæc vox formaliter dicat negationem, seu privationem tantum, an etiam positivum aliquid ? Fuit enim antiqua opinio, quam refert Bonaventura, in 1, distinctione 27, quæst. 1, dicens, *ingenitum,* significare de formali relationem quamdam ad genitorem, vel potius ad *ingenitorem.* Dicebant enim auctores illius opinionis, sicut inter quantitates non solum est relatio realis æqualitatis, sed etiam inæqualitatis, ita non solum relationem geniti, sed etiam ingeniti esse realem. Hæc vero sententia reprobata est ab omnibus et merito. Quia vel illa relatio est ad non genitorem ut sic, et ita non habet terminum realem, nec est habitudo, sed potius carentia habitudinis, vel intelligitur esse ad aliquam personam, verbi gratia, ad Filium, vel Spiritum sanctum, quatenus ab illis Pater non generatur : et hoc etiam est frivolum, tum quia (ut recte ait Augustinus supra) esse ingenitum est prius, et in suo conceptu omnino dependens ad hoc, quod aliquid procedat ab ingenito, tum etiam, quia inter homines unum non esse genitum ab alio non est respectus realis.

6. *Ingenitum privationem dicere.* — Dicendum ergo est, de formali significari tantum illa voce privationem omnis originis realis. Ita D. Thomas, d. q. 33, art. 4, et in 1, dist. 28,

q. 1, a. 1, ad 1. Idem tenet Scotus ibi, q. 2, Capreolus, q. 1, art. 1, Cajetanus et Thomistæ omnes. Solet autem Bonaventura citari in contrarium, sed immerito, ut patet ex q. 1, 2 et 3, ubi solum ait : *Ingenitum de formali dicere negationem ; fundamentaliter vero aliquid positivum.* Quod etiam habet Durandus, ibi q. 1, et alii non negant, nec negare possunt, ut statim dicam.

7. Assertio ergo de significato formali, quod privativum sit, ex dictis evidens est, et declaratur in dicto Concilio Toletano 11, his verbis : *Si modum, quo Pater consistit, quæras, cum eum a nullo alio ortum videas, ingenitum appellabis :* Sic etiam Basilius 5, contra Eunomium, circa finem, *ingenitum,* inquit, *quod natum non sit, demonstrat.* Idem expresse habent Epiphanius et Augustinus supra, et ratione constabit ex dicendis, quia non potest aliter hæc notio a Paternitate distingui. Quod vero Bonaventura et Durandus, addunt de fundamento positivo, negari etiam non potest. Quia hæc privatio non solum actum, sed etiam capacitatem originis negat in tali persona, ut talis est, et ideo necessario et ab intrinseco illi convenit, omnis autem negatio, vel privatio hoc modo rei inconveniens fundamentum habet in propria ejus perfectione : ergo hoc fundamentum etiam reperitur in prima persona respectu talis privationis. Neque in hoc est difficultas.

8. *De fundamento illius privationis.* — Sed nonnulla est in explicando, quod sit hoc fundamentum. Aliqui enim concludunt, esse positivam quamdam rationem, seu formalitatem in Patre inventam et distinctam ratione ab essentia, et a Paternitate, quam dicunt circumscribi a nobis per illam negationem. Ratio est, quia hæc vox indicat specialem primæ personæ dignitatem, ratione distinctam a dignitate Patris, illa autem dignitas non potest consistere in sola negatione, quia negatio ut sic nullam perfectionem importat : ergo consistit in fundamento illius negationis : ergo est aliquid positivum, ratione distinctum a Paternitate et essentia. Major probatur, quia alias innascibilitas non esset notio distincta a Paternitate. Quod si inquiratur, quid sit illud positivum, respondent, esse rationem primi principii, seu fontalis plenitudinis, ut ait Bonaventura supra, et dist. 24 quæst. Confirmatur hæc sententia ex Patribus, qui aliquando dicunt, ingenitum significare modum existendi primæ personæ, ut videre licet in Basilio 4, contra Eunomium, c. 2, Nazianzeno, orat. 23, Damasceno, lib. 1, de Fide, c. 9, Cyrillo, lib. 1, Thesauri, c. 4, modus autem existendi positivum quid sit.

9. *Vera sententia.* — Longe tamen verior est sententia D. Thomæ supra, quam tota ejus schola sequitur. Innascibilitatem formaliter consistere in privatione, pro fundamento autem nihil aliud dicere, nisi Paternitatem, vel ad summam Paternitatem simul cum activa spiratione. Quod sufficienter demonstratur hac ratione. Quia in Patre nihil positivum est, nisi essentia, vel relatio : ingenitum autem, ut sic, non fundatur in sola essentia, quæ communis est, et in qua sola non intelligitur innascibilitas per modum privationis, ut dixi. Unde licet essentia possit dici radix innascibilitatis secundum rationem, quia ab illa quasi manat proprietas, ratione cujus persona est innascibilis, juxta dicta, capite præcedenti, non tamen est proprium et quasi formale fundamentum innascibilitatis, ergo necessario debet esse relatio. Secundo declaratur in hunc modum, quia Paternitas ex intrinseca ratione sua habet, quod sit ante omnem originem, quia constituit principium primæ originis, ante quam non potest esse origo, ergo ex propria ratione habet constituere personam sine origine ab alia, hoc autem est esse fundamentum innascibilitatis.

10. *Satisfit fundamento alterius opinionis et redarguitur.*—Tertio destruendo fundamentum, seu declarationem alterius sententiæ. Cum enim dicitur, illud positivum esse rationem primi principii, duo ibi includuntur. Unum est ratio principii, et hoc sine dubio positivum est, tamen, ut recte dixit Augustinus supra, hoc non explicatur nomine ingeniti, nam licet aliqua persona non esset genitor, nec principium, posset esse ingenita, si non esset ab alio, quia hæc vox significat, quid non sit, non autem quid sit. Deinde, ut addit divus Thomas, etiamsi ingenitum aliquo modo dicat rationem principii, saltem pro fundamento, illa ratio non est distincta a ratione Patris, vel spiratoris, vel si sumatur confuse abstrahendo ab utraque, sic non pertinet ad notiones, ut supra tetigi, et iterum dicam capite sequenti. Alterum ibi inclusum est ratio primi, et hoc si dicat habitudinem ad secundum, non est aliud in Trinitate quam esse Patrem, si vero dicat habitudinem ad priorem, sic non dicit positivum quid, sed negationem prioris, ergo nihil positivum relinquitur ratione distinctum, quod significari possit pro tali fundamento.

11. *Evasio producitur.* — Dicunt vero aliqui, illud quidem fundamentum esse positi-

vum et relativum, non ratione reali, sed rationis. Est tamen improbabilis fuga et non sibi constans. Quia relatio rationis non dicit majorem dignitatem, quam privatio : si ergo propter dignitatem negant privationem, cur illam ponunt in relatione rationis? Quod si dicant non relationem rationis formaliter sumptam, sed fundamentum ejus pertinere ad dignitatem, de illo fundamento redibit quæstio ; an sit sola paternitas, vel aliquid aliud reale : hoc enim posterius neque ab eis admittitur; si autem dicatur prius recte concluditur, ingenitum pro fundamento nihil aliud, præter paternitatem habere. Et præterea illa relatio rationis, vel est ad alias personas et hoc non, quia ingenitum, ut sic, concipitur, ut abstrahens a respectu ad personas procedentes, vel est ad personam priorem, et sic relatio illa supponit negationem prioris, tantum abest, ut possit esse fundamentum ejus.

12. *Ad rationes.* — Ad rationem autem alterius sententiæ responsum est libro quinto, capite ultimo, ubi ostendimus, cur hæc privatio constituatur distincta notio, quamvis non dicat positivum aliquid a paternitate distinctum. Nihilominus tamen verum est, quod D. Thomas dixit, notionem hanc ad dignitatem pertinere, quia per illam negationem explicare intendimus Primæ personæ dignitatem : dicimus autem hanc dignitatem non esse aliam a Paternitate ipsa. Quæ nostro modo concipiendi, ex vi suæ rationis duo includit. Unum est, quod per se, seu a se sit, per immediatam conjunctionem cum essentia, prout explicavimus, capite præcedente, et hoc declaramus per hanc negationem. Alterum est, esse constitutivum principii generandi, quod Pater nominatur.

CAPUT III.

UTRUM SIT PROPRIUM PRIMÆ PERSONÆ, ESSE PRINCIPIUM DEITATIS.

1. *Patres uti illa locutione.* — Hæc locutio est frequens apud Patres, et nonnullam habet obscuritatem, et ideo explicanda est, simulque declarabimus alias locutiones, vel attributa, quæ de Patre dici solent. Reperitur ergo illa locutio apud Dionysium, cap. 3, de divinis Nominibus, ubi Patrem vocat *fontem cœlestis divinitatis.* Ita etiam loquitur Augustinus 4, de Trinitate, cap. 2, circa finem, et Athanasius, orat. contra Gregales Sabellii. Imo Concilium Toletanum 11, in Confessione fidei, vocat *fontem et originem totius Deitatis.* Idem Concilium Florentinum, sess. 24, in litteris unionis. Difficilius Concilium Wormaciense, in Confess. fidei, Patrem vocat principium totius Trinitatis.

2. *Difficultates circa illam.* — Duo ergo explicanda sunt. Primum, quomodo possit Pater esse principium Deitatis, cum Deitas non procedat, nec generetur : aut Trinitas, cum repugnet totam Trinitatem habere principium : alioqui esset ab illo distincta, nam principium et quod est a principio, distincta sunt. Secundum est, cur esse principium in divinitate specialiter attribuatur Patri, cum etiam Filius vere, ac proprie sit principium ad intra, ut definit Concilium Florentinum, et in sequentibus late videbimus.

3. *Ad primam difficultatem.* — Ad priorem partem respondent D. Thomas et cæteri theologi, Patrem non appellari principium Deitatis, eo quod ipsam Deitatem producat, sed quia Deitatem communicat. Unde nomen Deitatis, in illa locutione positum, non significat proprium terminum relationis principii, ut constat, quia ille terminus debet esse realiter distinctus a principio, sed significat formalem terminum, seu naturam, in qua tale principium sese communicat. Ita fere exponunt Magister, et cum ipso alii scholastici in 1, dist. 29. Qui dicunt, Patrem vocari principium totius Deitatis, quia est principium omnis personæ, cui per originem communicatur divinitas. Principium autem Trinitatis dicitur, non quia tota Trinitas, aut omnes ejus personæ ab eo procedant : hoc enim plane falsum est, ut ratio facta probat, sed quia multiplicatio personarum Trinitatis ab illo ducit originem. Est ergo principium Trinitatis, non condistinctum ab illa, sed in ea inclusum, tanquam prima persona, quæ est aliarum fons et principium. Inter has autem duas locutiones, hæc posterior minus usitata est, et ideo non est usurpanda, vel clarioribus verbis explicanda est. Prior vero adeo jam vulgaris est inter Patres et theologos in hac materia, ejusque sensus ita ex usu declaratus est, ut licet in rigore verborum videatur habere aliquam improprietatem, sine scrupulo usurpari possit.

4. *Ad secundam difficultatem.*—Ad alteram partem propositam respondendum est ex doctrina Patrum, *principium* generaliter sumptum non esse proprium attributum Patris, ut ratio facta probat, et sumitur ex capite *Firmiter*, de summa Trinitate, et Augustino 15, de Trinitate, cap. 13. Nihilominus tamen esse *principium sine principio,* seu esse *principium*

primum in illo ordine, est Patri proprium. Nam Filius est principium de principio. Item Filius est principium tantum unius processionis. Pater autem est principium universale in illo ordine, scilicet omnis processionis, quæ intra Deum esse potest. Unde ad hoc significandum vocant etiam sancti primam personam *fontem Deitatis*, et Bonaventura, loco supra citato, dixit *in eo esse fontalem plenitudinem*: nam fœcunditas divinæ naturæ in illo est per se et sine dimanatione: et ideo in illo est ad omnem actum illius fœcunditatis: in Verbo autem est per processionem a Patre, et ideo non est ad omnem productionem ad intra.

5. *Pater appellatur Origo. — Radix. — Auctor. — Initium.* — Hoc etiam solius explicant sancti nomine *Originis* tribuentes Patri, quod sit *Origo personarum*, ut videre licet in Concilio Toletano 6, in Conf. fidei. Ibi autem origo non sumitur pro ipsa professione, ut apud scholasticos accipi solet, sed pro principio primo omnis processionis. Hinc etiam Chrysostomus, orat. 9, in fine quinti tomi, Patrem vocat *radicem sancti illius fructus*. Augustinus 3, contra Maxim., cap. 14, vocat *auctorem*. Quam vocem interpretans divus Thomas, q. 32, art. 1, dicit, idem significare, quod principium primum. Verum est, Hilarium 2 et 4, de Trinitate, etiam Filium vocare *auctorem Spiritus sancti*. Et ideo Phebadius, libro contra Arianos, Patrem vocat *auctorem sine auctore*. Denique idem sensit Bonaventura, in 1, dist. 29, art. 1, quæst. 1, ad 2, de hac voce *initium*, nimirum, si sumatur pro primo principio, tribui posse Patri. Tamen quia illa non est propria et usitata significatio illius vocis, nam magis videtur significare durationis, aut existentiæ initium, ideo cavenda est: nam potest generare suspectum sensum. Unde Concilia potius negative loquuntur dicentia, divinas personas non habere initium sui esse. Quod etiam ex Hilario 4, de Trinit., notarunt Magister, et D. Thomas in illa dist. 29.

6. *Corollarium.—De nomine principii.*— Ex quibus omnibus constat, per omnes has voces non significari novam proprietatem, vel notionem Patris. Quia per illa omnia attributa solum manifestatur, ut primum principium intra Deitatem. Nomine autem principii significari potest aut ratio generalis confusa, et hæc non numeratur inter notiones, vel proprietates, ut constat ex dictis, libro quinto, aut significari potest principium particularium processionum, et sic nihil dicit præter paternitatem, et ad summum complectitur spirationem activam. Quod autem additur primum solum, notat carentiam originis, quæ per *innascibilitatem* declaratur, ut dixi. Posset autem hic tractari, an hoc nomen, *principium*, analogum sit in Deo, ut dicitur ad intra et ad extra, vel etiam ut dicitur ad intra de Patre et Filio. Sed hæc res est parvi momenti, et priorem partem sufficienter tractavi in primo tomo Metaphysicæ, disp. 1, de Causis. De posteriori dicam aliquid infra in fine capiti septimi, libri decimi. De analogia vero hujus vocis *Pater*, dicam libro sequenti disputando de Filio. Denique de nomine *causæ*, an possit Patri attribui ad intra, dixi supra primo libro, et ideo de prima persona hæc sint satis.

FINIS LIBRI OCTAVI DE TRINITATE.



INDEX CAPITUM LIBRI NONI

DE TRINITATE.

LIBER NONUS.

DE SECUNDA TRINITATIS PERSONA.

Multa sunt nomina, seu attributa notionalia, quæ secundæ personæ Trinitatis in Scriptura tribuuntur: præcipua vero sunt tria, vel quatuor, quæ in hoc libro a nobis explicanda sunt: nam si quæ alia inveniuntur, vel ad hæc revocantur, vel non tribuuntur illi personæ secundum divinitatem, seu prout ab æterno productæ, sed prout unitæ in tempore humanitati per incarnationem suam. Primo ergo appellatur hæc persona *Filius*, vel *genitus* (has enim duas voces in præsenti non distinguimus), vocari etiam solet *unigenitus*, sed hæc vox ultra rationem Filii non dicit rationem aliquam positivam in illa persona, sed addit negationem alterius Filii in divinitate, et ideo non tam ad Filii, quam ad Spiritus sancti cognitionem pertinet, et in eo habet specialem difficultatem, quam in undecimum librum reservamus. Alterum secundæ personæ nomen est *Verbum,* quod magis declarat perfectionem et immaterialitatem generationis ejus. Tertium nomen est *imago,* quod perfectionem illius filiationis et ejusdem Verbi excellentiam declarat. His adjungitur *sapientiæ* appellatio, quæ peculiari modo Verbo tribuitur. De his ergo sigillatim dicemus, quomodo in illam personam conveniunt, quomodo etiam inter se comparentur, ne secundæ personæ proprietates multiplicari videantur.

CAPUT I.

SIT-NE SECUNDA TRINITATIS PERSONA, VERUS FILIUS, AC VERBUM PATRIS.

1. Hæc duo non possunt disputatione separari, quia vix possumus utrumque probare, nisi ostendendo per utramque vocem eamdem

personam significari, hic vero solum supponimus illam personam esse Verbum, proprietatem autem et rationem ejus postea prosequemur. De ratione vero Filii brevius hic potest tota res expediri. Multi ergo antiqui hæretici negarunt, Verbum esse proprie Filium, vel quia faciebant illud creaturam, vel quia nomen Verbi attribuebant divinitati, nomen autem Filii humanitati, seu Christo ut homini, vel Filium et Christum in persona distinguendo, vel etiam tantum ex parte naturæ. De quibus erroribus videri potest Athanasius in oratione circa illud, Deum de Deo, et epistola de Decretis Nicænæ Synodi, ubi Paulo Samosateno et Arianis hos tribuit errores. Basilius Eunomio tribuit libro 1, contra illum, et de Valentino, varia figmenta refert Irenæus, lib. 1, contra ipsum, cap. 1, et Tertullianus, lib. 2, contra eumdem, Theodoretus, lib. 1, hæreticarum fabularum, capite de Filio. Sed inutile censeo circa hos errores latius immorari. Quid vero ex Scriptura possent objicere, dicam infra.

2. *Prima assertio.—Probatio prima.*—Dico ergo primo. Processio Verbi divini est vera et propria generatio. Est conclusio de Fide, quam ex Novo Testamento in sequenti latius confirmabo. Nunc solum utor testimonio Pauli ad Hebræos, 1 cap., probantis Christi Divinitatem ex illo Psalmi 2: *Filius meus es tu, ego hodie genui te,* loquitur enim de æterna generatione: alias non recte ostenderet veram Christi divinitatem. Sunt autem, qui existiment, loqui Paulum de Filiatione naturali, non vero de æterna generatione. Sed difficile est in eodem testimonio hæc duo separare, nam ut recte dixit Anselmus ad objectiones Arianorum, in secunda: *Quis Filium dicat et genitum nesciat? quis Patrem valeat credere, quem non considerat genuisse?* Itaque si Psalmista loquitur de Filiatione naturali, et ita exponitur a Paulo, credendum etiam est loqui de generatione æterna. Atque ita intelligunt Augustinus et Ruffinus in Psal. 2, Chrysostomus et Græci in Paulum ad Hebræos 1, Augustinus etiam in Enchir., c. 49, et Athanasius, orat. 5, contra Arianos, Tertullianus, contra Praxæam, c. 7. Verum est, sanctos Patres aliis etiam modis exponere locum illum, qui ita admitti possunt, ut prædictus sensus non excludatur, de quo videri possunt, quæ de hoc testimonio in tomo primo et secundo disserui, et quæ tractat Ribera ad Hebræos.

3. *Secunda et tertia probationes.—Probatio alia.*—Simile testimonium est Psalm. 109: *Ex utero ante luciferum genui te,* ubi particula *Ante luciferum,* significat æternitatem generationis, particula, *ex utero,* consubstantialitatem: nam ad indicandum generationem illam esse ex solo Patre, ponitur per metaphoram illa vox, quæ Matri potius attribui solet. Sumitur ex Cyrillo, dialogo 2, de Trinitate, et Athanasio, Oratione *Quod Christus sit Deus,* Ambrosio 4, de Fide, c. 4. Aliud testimonium est Isaiæ 53: *Generationem ejus quis enarrabit?* Quod licet varios etiam habeat sensus, hic excludendus non est, quem Patres communiter amplectuntur, Clemens, Epist. 1, Justinus, in Dialogo contra Triphonem, Basilius 1, contra Eunomium, Chrysostomus, homil. 1, de Incomprehensibili Dei natura, Augustinus, lib. 1, de Symbolo ad Cathecumenos, c. 3, Eusebius, lib. 1, de Præparatione Evangelica, cap. 8, et Cyrillus, dialogo 2, de Trinitate. Communiter etiam exponuntur de hac generatione varia loca ex libris Sapientiæ, præsertim Proverb. 8, et Ecclesiast. 24. Denique in Symbolo Athanasii, et in Symbolo Apostolorum ita definitum est, *Genitum, non factum,* et ideo necesse non est plura Ecclesiæ vel Patrum testimonia afferre.

4. Ratione confirmat veritatem hanc divus Thomas, 1 p., q. 27, art. 2, advertendo, generationem duobus modis a philosophis sumi. Primo pro omni productione substantiæ ex præjacente materia, quomodo communis est inanimatis, et viventibus, et univocæ, ac æquivocæ productioni, quomodo fere utitur illa voce Aristoteles in libris physicorum et de generatione. Alio modo sumitur specialiter pro nativitate, seu conceptione viventium, quo modo in præsenti sumenda est. Nam divinum Verbum est perfectissime vivens. Sic autem sumpta generatio definitur, ut sit *processio viventis a vivente conjuncto in similitudinem naturæ.* Ubi duæ particulæ indigent expositione. Prior est illa *conjuncto,* per quam significatur, generationem viventis debere esse aliquo modo de substantia ipsiusmet generantis. Inanimata enim generant ex materia extrinseca, viventia vero ex se ipsis, quia generant vitali modo: actio autem vitalis semper est aliquo modo circa ipsum operans. Sic ergo vivens producitur ex vivente conjuncto, quia ex substantia, vel aliqua parte substantiæ ejus generatur. Altera particula est *in similitudinem naturæ,* de qua solet quæri, an debeat esse similitudo specifica, vel sufficiat generica. Nam in generatione quorumdam viventium hæc posterior tantum invenitur. Sed quæstionem hanc philosophis omitto, illud no-

bis sufficit, hanc generationem tunc fore perfectam et maxime naturalem, quando fuerit in perfecta similitudine. Quocirca si talis esse possit, ut ad unitatem etiam naturæ perveniat, illa erit perfectissima. Addunt vero expositores divi Thomæ huic definitioni aliam particulam, scilicet, *ex vi processionis,* quam ipse divus Thomas, dicta quæstione 27, articulo 4, et quæstione 35, articulo 2 et 4, contra Gentes, cap. 11, indicavit, fortasse vero illam expresse non addidit, quia in ipsa definitione subintelligi poterat. Nam processio, quæ est generatio, debet formaliter tendere ad similitudinem, quia tendit ad communicationem naturæ et essentiæ, ut talis est. Atque definitionem sic expositam amplectuntur theologi in prima, dist. 13. Indicavit etiam Elias Cretensis in orationem primam Nazianzeni, § *Cum contra,* dicens : *Generatio propria est cum ex generantis essentia id quod gignitur, quantum ad essentiam, genitori simile producitur.*

5. Hinc ergo concluditur ratio. Nam productio Verbi æterni est processio viventis a vivente, maxime conjuncto, tum, quia est per actum immanentem, tum etiam, quia est de substantia ejus, ut in superioribus ostensum est : est etiam non solum in similitudinem, sed etiam in identitatem naturæ, ut supra etiam demonstratum est. Eamque similitudinem ex vi sua confert : ergo nihil deest illi processioni ad propriissimam generationem. Antecedens quoad priores partes notum est ex dictis in superioribus, quoad ultimam vero in libro sequenti tractandum est latius. Nunc satis est brevis declaratio, quia quoad hanc partem nulla est inter Catholicos difficultas. Probatur ergo, quia per illam processionem formaliter communicatur secundæ personæ natura divina, ut intellectualis est, et ut tenet supremam excellentiam in illo gradu, quia communicatur, ut est ipsum intelligere per essentiam, ut constat ex dictis in libro primo, et in sequentibus capitibus latius dicetur, sed perfecta et formalis assimilatio geniti consistit in receptione ejusdem naturæ, secundum proprium gradum specialem ejus, ut per se constat, ergo in hac processione est assimilatio ad generationem sufficientissima.

6. Dico secundo. Secunda Trinitatis persona est vere, ac proprie Filius. Hoc assertum sequitur ex præcedenti, estque de fide certum et in Scriptura expressum. Primo in dicto loco Psal. 2 : *Filius meus es tu,* explicato ad Hebræos 1. Et ita etiam intelligitur a Patribus illud Proverb. 30 : *Quod est nomen ejus, et quod nomen Filii ejus, si nosti?* Ubi videri potest Jansenius, in Evangelio est frequens hæc veritas, Matthæi 3, 16 et 17, Marci 14, et alia statim referam. Definitiones autem et testimonia Patrum notissima sunt. Ratio etiam est evidens ex dictis, quia Filius nihil aliud est, quam vivens productum a vivente per propriam generationem, ostensum est autem Verbum produci per veram generationem, ergo.

7. Dico tertio. Verbum divinum et Filius Dei idem sunt, et quoad personam, et quoad naturam. Est de fide, quam contra prædictos errores ostendunt Patres in principio citati, et Irenæus etiam lib. 2, c. 4 et lib. 4, c. 37, Athanasius, Epist. ad Epictetum, et oratione 2, contra Arianos, Ambrosius, l. 1, de Fide, c. 2, et l. 4, c. 3, Augustinus 7, de Trinitate, cap. 2 et seq. Et convincitur ex Joanne 1, ubi idem, qui prius dicitur *Verbum,* postea dicitur *Caro factum,* ac tandem vocatur *Unigenitus, vidimus gloriam ejus gloriam quasi unigeniti a Patre.* Idem constat ex Matthæi ultimo juncto testimonio 1, Joan. 5. Nam eadem secunda persona Trinitatis, quæ in priori loco vocatur *Filius,* in posteriori appellatur *Verbum.* Imo in eodem loco Joannis vocatur etiam verus Filius, *ut simus in vero Filio ejus.*

8. Ratio etiam est evidens, ex principiis fidei, quoad priorem quidem partem, quia si non essent una persona, vel quatuor essent personæ Trinitatis, vel Verbum, aut Filius excludendus esset a numero divinarum personarum : utrumque autem est aperte contra fidem. Quoad alteram vero partem probatur, quia si Filius Dei non esset Filius secundum divinam naturam, non esset verus, et naturalis Filius, et consequenter nec Deus esset Pater ab æterno, quæ sunt aperte contra fidem : Verbum ergo etiam in natura sua Filius est. Quod etiam ex dictis de secundæ personæ processione facile ostendi potest, quia illa processio talis est, ut Pater intelligens communicet personæ, quam producit, suum proprium intelligere, quod est substantiale et essentiale esse ipsius Patris : ergo illa productio Verbi simul est etiam perfectissima generatio, quia est communicatio ejusdem vitæ substantialis et essentialis, ergo Verbum est Filius.

9. Sed objici possunt nonnulla Scripturæ testimonia, in quibus Verbum a Filio distingui videtur Actor. 10. *Verbum misit filiis Israel Evangelizans per Jesum Christum :* sunt ergo distincta, Verbum et Christus, et ad Hebræos 1, dicitur de Filio, *Portansque omnia Verbo virtutis suæ,* et Apocal. 1 : *Testimonium*

perhibuit Verbo Dei et testimonium Jesu Christi: Confirmatur etiam ratione, quia alias hæ voces *Verbum* et *Filius* essent synonymæ : quod falsum est, quia diversas important habitudines.

10. Ad primum testimonium Athanasius, oratione in illud dictum *Deum de Deo,* concedit, ibi esse sermonem de Verbo divino et negat consequentiam. Quia interdum in Scriptura sit repetitio ejusdem personæ per proprium ejus nomen, ut 1, Corinth. 1 : *Expectantes beatam spem et adventum Domini nostri Jesu Christi, qui et confirmabit vos inculpabiles usque in diem Domini nostri Jesu Christi,* quam expositionem late etiam prosequitur in libro contra Samosatos. Et confirmatur, quia statim de eodem Christo ibi subjungitur, *Hic est omnium Dominus.* Secundo vero responderi potest, ibi non esse sermonem de Verbo Divino, sed de verbo evangelico, quod Deus annuntiari voluit hominibus per Jesum Christum. Ita Theophylactus, et significanter etiam Glossa, Carthusius, et Cajetanus.

11. In secundo autem testimonio, quamvis Basilius, libro de Spiritu sancto, cap. 11, per *Verbum* ibi Spiritum sanctum intelligat, tamen et improprie utitur illa voce, et expositio necessaria non est. Nam si per *Verbum* ibi Verbum divinum intelligamus, intransitive exponendum est *Verbum virtutis suæ,* id est, quod est virtus sua, ut voluit ibi D. Thomas, lect. 2. Probabilius autem videtur ibi *Verbum* non pro Filio, sed pro imperio sumptum esse, nam illo Verbo dixit, et *facta sunt* et eodem *omnia continet.* Unde ibi non est vox λογου, sed ῥῆμα, quæ sermonem significat, non divinam personam. Atque ita exponunt Chrysostomus et Græci, consentitque D. Thomas, 1 part., q. 34, art. 2, ad 5.

12. Et utraque expositio potest ad tertium testimonium accommodari. Probabilius autem videtur ibi esse sermonem de Verbo divino, quia ibi est vox *logos,* et cum articulo, quia emphasim habet, et quia huic Verbo maxime præbuit testimonium Joannes, et quia sequentia verba non discrepant, sed potius confirmant veritatem. Nam hoc testimonium Jesu Christi, quia nimirum Verbum, et Christus idem sunt, quod in prima canonica, cap. 1, idem Joannes diserte satis explicuit, dicens in principio : *Quod fuit ab initio, quod audivimus, quod vidimus de Verbo vitæ,* et infra : *Quod vidimus, et audivimus, annuntiamus vobis, ut societas nostra sit cum Patre, et cum Filio ejus JESU Christo.* Cum ergo nobis Dei Filius, et Verbum, et Jesus Christus prædicatur, eadem persona annuntiatur.

13. Ad confirmationem absolute negatur sequela. Significant quidem illæ voces eamdem rem, eamdemque personam, atque adeo eamdem relationem, quo sensu dixit Augustinus 7, de Trinit., cap. 2. *Eodem quippe Verbum, quo Filius, et eodem Filius, quo Verbum.* Nihilominus tamen sub diverso conceptu illam personam significat. Quod intelligi potest ex eo, quod illæ voces abstracte sumptæ, communes sunt Deo, et creaturis, et nomen Filius res creatas longe diversas sub se comprehendit quam nomen *Verbum.* Ergo applicatæ secundæ personæ Trinitatis, sub diversa ratione illam significant. Unde verbum dicit respectum ad creaturas, seu res distinctas, quem non dicit Filius, ut sic : Filius ergo solum dicit processionem in similitudine naturæ : Verbum autem explicat processionem intellectualem, et ideo dixit Ambrosius, lib. 1, de Fide, cap. 2 : *Verbum dicitur, quia immaculatum, Filius quia genitus,* et Athanasius, orat. 2, contra Arianos: *Nomen Filii* (dicit) *identitatem substantiæ significare nomen Verbi, quod non sit materialiter genitum,* idem fere Basilius, homilia in Joan. prima, et ex dicendis capite sequenti hoc fiet manifestius.

14. Ex dictis intelligitur, filiationem, generationem, et paternitatem (quod supra in hunc locum remisi) longe diverso modo in divino Verbo, et æterno Patre, quam in creaturis inveniri. Nam in Deo est generatio omnino immaterialis, immutabilis, æterna, sine substantiæ divisione, ac denique sine aliis imperfectionibus, quæ in creata generatione inveniuntur, ideoque sicut alia nomina communia Deo, et creaturis, analoga sunt, ita etiam hæc. Quod non solum verum est de filiatione illa, et paternitate, quæ inter homines esse potest, sed etiam de Filiatione, quæ esse potest hominis ad Deum. Quia hæc etiam est per participationem tantum, vel adoptionem, atque adeo impropria, et metaphorica, ut latius dixi in 3 part., q. 23. Unde etiam e contrario, hoc nomen Pater dictum de Deo notionaliter, vel essentialiter, analogum est, et prius, ac proprius convenit, quatenus notionale est, ut ex dictis satis constat. Nec refert, quod quatenus essentiale est, est commune tribus personis, nam dicit relationem ad creaturas, quæ autem hujusmodi sunt, etiam si sint communia, posteriora sunt notionalibus. Quæ omnia clara sunt ex dictis, et ex his, quæ tradit D. Thomas, 1 p., q. 33, art. 3.

CAPUT II.

AN SECUNDA TRINITATIS PERSONA SIT ET DICATUR PROPRIE VERBUM.

1. Non est, quod amplius de proprietate, seu veritate divinæ filiationis disputemus : hoc enim satis jam actum est, et in libro primo et præcedenti capite est demonstratum, et in Scriptura expresse habemus, Verbum non tantum esse Filium, sed etiam esse *verum Filium*, 1, Joan. 5. Agimus igitur solum de Verbo, ut Verbum est, quia ejus proprietas non solum ab hæreticis, sed etiam ab aliquo Catholico in dubium revocata est, indigetque aliqua declaratione. Operæ pretium autem erit advertere (quod Cajetanus, 1 p., q. 34, art. 2, notavit) vocem *proprie* dupliciter accipi posse, vel ut distinguitur contra *Metaphorice*, vel ut distinguitur contra *commune*. In hoc enim capite in priori sensu de illa disputamus, de alio dicemus in capite sequenti.

2. *Varii errores refelluntur.* — Fuit ergo antiqua hæresis, quæ Verbum Dei ita abnegavit, ut nihil esse diceret, ideoque neque initium Evangelii Joannis, nec Apocalypsim admitteret. Ita refert Epiphanius, hæres. 51. Ubi hac de causa hos hæreticos Alogianos appellat. Idem Augustinus, hæres. 30, Athanasius, orat. contra Gregales Sabellii, et in epist. de decretis Nicenæ Synodi. Quo autem fundamento hi hæretici moverentur, neque hi Patres explicant, neque multum refert, cum nullum habuerint probabile fundamentum. Et contra illos sufficiunt iidem libri, quos ipsi esse in hac parte canonicos negabant : in quo satis se esse hæreticos ostendunt, neque id nunc denuo confutare, aut auctoritatem illarum partium Scripturæ probare necesse est, quia res est nota, et alterius loci.

3. *Durandi opinio reprobatur.* — Arius vero, Eunomius, et alii, qui posuerunt secundam personam esse creaturam, etiam consequenter negarunt, esse proprie Verbum, ut Athanasius eisdem locis refert, et oratione contra Arianos in id *Deum de Deo*, et Hilarius 6, de Trinitate, Cyrillus, lib. 7, Thesauri, cap. 3, et lib. 1, in Joan., cap. 3 et 7, loquebanturque isti hæretici consequenter. Quia si illa persona esset creatura, non maneret intra Deum ipsum, non ergo posset esse proprium Verbum ipsius Dei. Explicabant ergo illam vocem per metaphoram, ut sicut Joannes Baptista dictus est vox, ita illa excellens creatura dicta sit Verbum, quia per excellentem sapientiam illi communicatam, et per humanitatem assumptam, divina secreta, et mysteria nobis manifestavit. Verum tamen fundamentum istorum hæreticorum jam supra est eversum, cum ostendimus secundam personam esse verum Deum, et esse in Deo. Omitto etiam errorem Valentini, qui posuit quidem Verbum prolatum a Patre, sed post multa sæcula, ut late refert Irenæus, lib. 1, a principio, et impugnat, lib. 2, attingitque Hilarius, lib. 6, de Trinitate. Sufficiunt tamen contra hunc errorem superius dicta de æternitate omnium personarum, et quod temporale Verbum, vel non possit esse intra Deum, et sic nec esset proprie verbum, vel non posset esse sine magna mutatione Dei. Denique inter scholasticos Durandus, in 1, dist. 2, quæst. 3, negat secundam personam esse proprie Verbum, ex alio fundamento. Quod non procedit per intellectum, ut supra vidimus libro primo ubi fundamentum illud sufficienter impugnavimus. Hic ergo supponimus, secundam personam esse Deum, procedentem a prima per intellectum, et nihilominus inquirimus, an proprie Verbum sit.

4. *Argumenta.* — Ratio dubitandi esse potest, quia non omne, quod procedit per intellectum, est Verbum, habitus enim scientiæ, verbi gratia, procedit per intellectum, et tamen Verbum non est, necesse est ergo, ut procedat, ad intelligendum, seu ad repræsentandum ei, a quo procedit, sic enim verbum hominis ab ipso procedit, ut ipsum actu intelligentem constituat, eique repræsentet, quæ intellectus est. At secunda Trinitatis persona non potest ita procedere a prima, ergo non potest esse proprie Verbum. Minor probatur, quia prima persona, quæ intelligendo producit, non constituitur actu intelligens per personam productam, quia nullam perfectionem ab illa comparat : et ideo nec persona producta potest repræsentare producenti, tum quia talis repræsentatio non est, nisi per intellectionem : tum etiam, quia Pater in se ipso, non in alio omnia cognoscit, ergo non est secunda persona proprie Verbum. Patet consequentia, quia non possumus propriam Verbi rationem, nisi ex nobis colligere, nam ex nostro verbo ad divinum ascendimus.

5. *Prima et secunda confirmationes.* — Unde confirmatur primo, nam quod procedit ab intelligente jam constituto in actu secundo intelligendi, non potest esse proprium Verbum mentale, sed erit vocale, vel scriptum, ut in nobis constat : secunda autem persona proce

dit a prima, prius origine constituta in actu secundo intelligendi, ut supra visum est, quia prius origine habet Pater omnia essentialia, inter quæ est ipsum intelligere, ergo non potest Filius procedere, ut proprium verbum mentale, constat autem nec vocale, seu transitorium esse, ergo nullo modo est proprium Verbum. Tandem confirmatur, quia *dicere*, et *Verbum* correlativa sunt, sed primam personam producere secundam non est *dicere* : ergo nec secunda est Verbum. Minor patet, quia *dicere,* ut sic, non est *producere.* Nos enim dicimus res, quas nos producimus, et Verbum ipsum divinum dicit omnia, quæ cognoscit, et quæ facit, nam de illo etiam verum est illud, *ipse dixit et facta sunt.* Et tamen non producit saltem per intellectum, ergo.

6. *Assertio.* — Dicendum nihilominus est, secundam personam esse Verbum Patris cum omni veritate et proprietate. Res per hanc assertionem significata est de Fide, et ultima pars est etiam ita certa, ut sine errore negari non possit. Probatur primo ex Scripturis : nam in Testamento etiam veteri multis in locis significata est hæc veritas, ut in illo Psalmi. 32. *Verbo Domini cœli firmati sunt,* et similibus, præsertim vero in illo Psalm. 44. *Eructavit cor meum verbum bonum.* Quem locum de æterna generatione exponunt Patres ibi communiter, et Cyprianus, lib. 1, contra Judæos. Et significavit Paulus, ad Hebr. 1, ex illo loco demonstrans Christi divinitatem. Præcipue vero nobis ostendit hanc proprietatem Joannes Apostolus in tribus locis Novi Testamenti, Apocalyp. 19, *Et nomen ejus Verbum Dei,* in quo indicat proprietatem : nam hæc maxime significari solet proprio rei nomine, et maxime quando a Deo ipso, vel spiritu ejus imponitur. Item prima canonica, c. 1, ubi vocat *Verbum vitæ,* et in c. 5, numerans personas Trinitatis, secundam ponit nomine *Verbi.*

7. *Initium Evangelii Joannis exponitur.*— Insignior locus est initium Evangelii Joannis: *In principio erat Verbum.* Est enim vulgatum, Joannem ad hoc præcipue suum Evangelium scripsisse, ut Christi divinitatem et æternam processionem nobis demonstraret, et ideo inquit Cyrillus Alexandrinus, lib. 7, Thesauri, cap. 5, statim in principio : *Nomen Verbi elegit, quia est maxime proprium et significativum divinitatis et processionis propriæ secundæ personæ.* Et ob hanc rem male audit Erasmus, qui in illo initio mutare ausus est nomen *Verbum,* et loco illius ponere nomen *Sermo.* Reprehenditur autem, non quia secunda persona non possit etiam sermo vocari. Nam multi Patres sæpe utuntur illa voce, ut videre licet in Cypriano, dicto libro 2, contra Judæos, cap. 3 et 5, et Augustino, tract. 108, in Joannem. Imo aliqui ita interpretantur et non male illud ad Hebr. 4: *Vivus est enim sermo Dei et efficax, etc.* Nam illa omnia, quæ Paulus ibi attribuit verbo Dei, propriissime conveniunt in Verbum increatum, ut notarunt Ambrosius 4, de Fide, cap. tertio, et Cyrillus, lib. 2, in Joannem, cap. 37, et Græce utrobique habetur eadem vox λόγος. Nihilominus merito reprehenditur Erasmus, tum quia ausus est, antiquissimam et receptissimam lectionem mutare, tum quia in rigore magis proprium est *Verbum,* quam *Sermo.* Nam *Verbum* propriissime dicitur de re omnino simplici, *Sermo* autem in rigore significat orationem compositam. Et ideo aliqui curiose adnotarunt, *Sermonis* vocem magis accommodari Christo, ut est persona composita: *Verbum* autem proprie dici de ipsa persona divina secundum se, quamvis illa etiam sermo dici possit, quia in sua simplicitate eminenter continet omnia, quæ a longo sermone dici possunt.

8. Ex Conciliis et Patribus non oportet plura referre, quoniam supra probando Filii Divinitatem et processionem ejus per intellectum allata sunt et in discursu hujus capitis et sequentium necessario erunt repetenda. Ut ergo ratione declaremus hanc veritatem, pauca de *verbo* præmittenda sunt, ex multis, quæ theologi disputant, et inter eos latissime Torres, 1 p., q. 27.

9. *De verbo creato.*—Primo ergo *Verbum* in communi sumptum, in genere signi, seu repræsentavi constituitur, quod satis constat ex communi usu et sensu omnium. Verbum enim locutioni respondet : locutio autem ad significandum, vel repræsentandum aliquid refertur : verbum ergo hunc etiam respectum includit. Et hinc fit, ut verbum dicat ordinem ad naturam, seu facultatem rationalem, vel intellectualem, quatenus intelligit, seu ratione utitur, quod etiam constat ex usu philosophorum. Quia nec brutis, nec sensibus externis verbum attribuunt, quamvis hæc suo modo forment imagines objecta repræsentantes, quia rationem non participant. Item quia locutio, si sit vera et propria, est actus rationis; Verbum autem, ut dixi, locutioni respondet. Tertio denique, dicit verbum habitudinem ad mentem tanquam ad principium, a quo, vel quo mediante procedit, ut etiamsi repræsentet

et ad hoc fiat, non est verbum, quia per se non procedit a mente, ut principio intelligendi, sed ab objecto, vel aliquo supplente causalitatem ejus. Item procedit hic ratio facta, quia Verbum est terminus locutionis, locutio autem dicit habitudinem ad rationem, ut ad principium. Ex quibus facile erit unicuique descriptionem Verbi colligere, quia tamen valde analogum est, facilius accommodabitur ad singula membra, præmissa divisione.

10. *De vocali et scripto.*—Est ergo secundo advertendum, verbum primo dividi posse in externum et internum. Externum voco, quod sensibile est et per exteriora corporis membra formatur: internum, quod per interiores potentias. Unde illud prius dividi solet in vocale et scriptum, quæ materialiter tantum differunt, nam usum et modum significandi fere eumdem habent. Dubitari autem solet, an verbum sensibile, ut vocale sit proprie verbum. Nam Durandus vult solum metaphorice ita appellari eo modo, quo imago hominis vocatur homo: nam solum dicitur verbum, quia repræsentat mentale. Cajetanus vero, Torres et alii dicunt, esse proprie verbum. Imo Cajetanus existimat, proprius esse Verbum in voce, quam in phantasia, quia locutio exterior magis participat de usu rationis, magisque ibi obedit, quam phantasia, seu disputatio est parvi momenti et de nomine. Si tamen attendamus primam impositionem vocis, non videtur dubium, quin vocale sit proprie verbum, imo fortasse ad illud significandum primo est vox imposita, tanquam hominibus notius. Item locutio exterior est proprie locutio a ratione procedens et terminus ejus vere significat, ac repræsentat: erit ergo proprie verbum. Quanquam probabile sit, comparatione verbi mentalis esse anologice verbum: quia totum suum esse et repræsentationem habet per quamdam habitudinem ad illud et per aliquam participationem illius, ut significavit Augustinus, 15, de Trinit., cap. 11, et sequentibus. Idemque dicendum est de verbo scripto. Aliqui etiam volunt actiones alias externas, quibus homines interdum utuntur ad exprimendos conceptus loco vocum, posse etiam dici verba, sed hoc magis metaphoricum est.

11. *De verbo phantasiæ.*—Similiter verbum internum subdividitur a divo Thoma supra in verbum phantasiæ et mentale, seu imaginationis et intellectus. De priori solum est advertendum, in imaginatione posse imprimis esse conceptus externorum verborum. Experientia enim constat, cum loquimur formare prius in imaginatione verba ipsa exterius proferenda. Atque hoc modo nemo dubitare potest, quin illa imago phantasiæ sit tam proprie verbum sicut vocale vel scriptum, quia habet eumdem usum, eumdemque modum significandi et eamdem subordinationem ad rationem. Ulterius vero est in phantasia imago ipsius rei significatæ per vocem, et de hac aliqui nolunt, ut appelletur verbum, sed idolum, vel phantasma expressum, quia non procedit a ratione. Sicut in bruto simile idolum non dicetur verbum. Sed de hoc etiam non est multum contendendum, nam etiam est quæstio de voce. Quia vero in homine ipsa imaginatio est rationalis per participationem, et in suis conceptibus etiam ultimis dirigi potest ab intellectu, ideo majori cum ratione potest in homine talis conceptus verbum appellari, quam in brutis.

12. *De verbo intellectus creati.*—Quod vero maxime ad rem præsentem pertinet, est verbum intellectus, in quo distingui etiam potest verbum vocis a verbo rei. Illud est, quod a dialecticis vocari solet conceptus non ultimus: estque etiam verbum imperfectum et secundum quid, respectu rei significatæ per vocem, nam formaliter habet eamdem rationem quam verbum ore prolatum, et ideo est etiam omittendum. Verbum ergo rei est, quod proprie et simpliciter dicitur verbum mentis, quod in hac materia omnes Patres supponunt, et per comparationem ad illud rationem Verbi divini declarant. Nam licet Verbum divinum longe sit nobilius et principalius verbum, etiam secundum analogiam : nihilominus nostrum verbum nobis notius est, et ideo utimur ac cognoscendum aliud, et seclusis imperfectionibus. Atque hanc viam et rationem declarandi Verbum divinum maxime prosequitur Augustinus, toto libro 15, de Trinitate, et lib. 7, et in aliis habet aliqua Anselmus optime , in Monologio, cap. 29, et sequentibus. Ubi verbum vocat *Imaginem expressam, quæ oritur in ratione cogitante:* imo significat, *cogitationem ipsam esse imaginem et imaginem in cogitatione existentem esse verbum.* Damascenus etiam, lib. 1, cap. 18, vocat verbum *naturalem intellectus conceptum et quasi factum.* Basilius, hom. 1, in Joannem, dicit *procedere a mente sicut rivum a fonte.* Denique Athanasius, in Epistola de sententia Dionysii contra Arianos, dicit esse *mentis promanationem.*

13. *Convenientia verbi increati cum creato.* —Est autem tertio observandum ex eodem Athanasio, serm. 3, contra Arianos, et ex Ba-

silio, oratione contra Sabellium, non esse in omnibus Verbum divinum cum verbo mentali hominis comparandum, sed tantum in iis quæ ad perfectionem pertinent. Conveniunt itaque primo, quia utrumque spirituale est et permanens, et non transitorium, ut est verbum vocale. Secundo, utrumque est immanens intra ipsum intelligentem. Tertio, utrumque repræsentat non ad placitum, sed naturaliter, neque ex accidenti, ut sic dicam, seu concomitanter, sed per se et ex vi suæ processionis, quia utrumque est ipsummet intelligere ejus, a quo procedit. Quæ omnia et similia ad perfectionem spectant, et ad proprietatem verbi sufficiunt, ut statim declarabo.

14. *Differentia.* — Differunt tamen in multis. Primo, quia verbum creatum est accidentale, Verbum autem divinum subsistens, quod non minuit rationem et proprietatem verbi, imo perficit. Sicut patet a simili in sapientia accidentali et subsistente, et similibus. Et ratione etiam facile patet, quia ratio subsistentis non excludit veram repræsentationem intellectualem, nec veram rationem imaginis. Hinc secundo differunt, quod Verbum creatum est forma constituens in actu secundo intelligentem, a quo producitur, ut recte probat quædam ratio supra facta. Et sequitur hæc differentia ex præcedenti, quia res subsistens ut sic, non est forma alterius rei distinctæ. Nascitur etiam hæc differentia ex alia, quæ potest esse tertia, quia verbum creatum producitur ex indigentia intelligentis, quia sine illo non est sufficienter constitutus in actu ad intelligendum, neque habet formaliter ipsum intelligere, sed solum actum primum et virtutem producendi verbum. Verbum autem divinum non ex indigentia, aut potentialitate aliqua sui principii producitur, sed ex infinita perfectione et fœcunditate, et ideo non supponit personam producentem solum constitutam in actu primo, sed etiam in actu secundo intelligendi. Quarto denique differunt, quia in productione verbi creati forma illa repræsentativa, quæ imprimitur ipsi verbo, ut sic dicam, est res distincta a forma, quæ est principium productionis ejus et comparatur ad illam ut actus secundus ad primum. In productione autem divini verbi, quamvis producens sit distinctum a producente, tamen forma, quæ in verbo producto est ratio repræsentandi, eadem est cum forma, quæ in producente est ratio producendi, nam est ipsummet intelligere Patris communicatum verbo. Ratio autem est eadem, quæ tacta est, quia hæc productio non est quasi transitus de potentia in actum, sed est communicatio ejusdem purissimi actus, quæ non habet locum, nisi in forma infinita.

15. *Concluditur ratio assertionis.* — Ex his ergo omnibus concluditur manifeste ratio assertionis propositæ. Nam in divino Verbo vere, ac proprie inveniuntur omnia per se necessaria ad veritatem et proprietatem Verbi : est ergo verbum proprie et non metaphorice. Antecedens patet, quia est terminus per se primo productus per actum intelligendi, recipiens ex vi suæ productionis ipsummet intelligere personæ producentis, quo constituitur in ratione rei repræsentantis intellectualiter objectum illius intellectionis : hæc autem sunt, quæ per se et formaliter requiruntur ad esse verbi. Reliqua vero, quæ in humano verbo inveniuntur et imperfectionem includunt, non pertinent ad formalitatem verbi ut sic, sed ad imperfectionem verbi creati, et ideo ex eis nihil concluditur contra proprietatem Verbi divini.

16. *Solvuntur argumenta.*—Per quod etiam responsum est ad rationem dubitandi : nam totum, quod in ea sumitur, pertinet ad imperfectionem verbi creati, sicut in scientia creata, quod sit habitus et forma, est materiale, et ideo non licet inde argumentari, quod in Deo non sit propria scientia. Unde dixit optime Athanasius supra. Non tale *esse quærendum Dei Verbum, quale nostrum est, quia non talis est Deus, quales nos sumus.* Responsum etiam est ad primam confirmationem ibi positam : nam si actus secundus intelligendi ita supponatur in producente, ut tamen ipsemet communicetur producto ex vi talis productionis, perfectissima est productio Verbi, et talis est in Deo : in nobis autem non ita fit propter imperfectiones declaratas. De secunda vero confirmatione dicam in capite sequenti.

CAPUT III.

AN VERBUM IN DEO PERSONALE TANTUM SIT, VEL ETIAM ESSENTIALE.

1. *Prima opinio.*—Hæc quæstio pertinet ad aliam significationem vocis *proprie,* ut distinguitur contra *commune,* an scilicet Verbum dicatur *proprie* de Filio, non solum quia non metaphorice, sed etiam quia non essentialiter, sed personaliter tantum de Deo dicitur. In qua re Durandus, in 1, d. 27, q. 3, sentit, Verbum dici essentialiter tantum, de secunda autem persona dici non proprie, sed appropriate. Erravit tamen ex alio fundamento supra rejecto, quod secunda persona non procedit per

intellectum. Alii vero dixerunt Verbum et essentialiter, et personaliter dici posse. In qua sententia fuit D. Thomas, in 1, dist. 27, q. 2, art. 2, et sequitur ibi Capreolus, q. 2, art. 1, conclusione 4, et Ferrariensis 4, contra Gentes, cap. 13. Fundamentum esse potest, quia omnis actus intelligendi est Verbum, quia est forma expresse repræsentans : in Deo autem est actus intelligendi essentialis, ergo ille est verbum essentialiter. Nec necesse est, ut realiter producatur : sed satis esse videtur, quod sit actus vitalis fluens nostro modo intelligendi ab interno principio intellectuali. Præter hoc vero est in Deo verbum realiter productum, ut explicatum est. Ergo licet hac posteriori ratione dicatur notionaliter, nihilominus priori modo dicetur essentialiter.

2. *Verbum in Deo tantum notionaliter dici.* — Sed licet hæc quæstio maxime posita sit in significatione vocis, nihilominus verior sententia est, magisque consentanea modo loquendi Scripturæ et Patrum, quæ docet verbum personaliter tantum dici. Quod sensit D. Thomas, 1 part., quæst. 34, art. 1, et ibi Cajetanus et Magister, 1, d. 27, ubi etiam Bonaventura, Scotus, Gabriel et alii. Et est expressa sententia Augustini, 5, de Trinit., cap. 13, et lib. 6, cap. 2, lib. 7, cap. 1 et 2, et lib. de Cognitione veræ vitæ, cap. 14. Quibus locis docet tres personas non dici esse unum verbum, sicut dicuntur esse una sapientia, quia sapientia ut sic, non dicit relativum, verbum autem dicit relativum, sicut Filius. Sic etiam Cyrillus, lib. 7, Thesauri, cap. 1, dixit *Verbum esse nomen proprium Filii.* Quod certe multum indicatur in illo loco Apocal. 19 : *Et nomen ejus erat, Verbum,* utique tanquam omnino proprium et singulare. Magnumque argumentum est, quod in Scriptura nunquam essentialiter sumitur, ut patet ex Joanne 11, et aliis locis supra citatis, in aliis autem vocibus, quæ nunc essentialiter, nunc personaliter sumuntur, ut sunt *Amor, Spiritus,* etc., uterque usus in Scriptura invenitur.

3. *Ratio.*—Ratio autem est, quia de ratione verbi proprii est, ut sit realiter productum : quod autem hujusmodi est, solum personaliter de Deo dicitur, ut per se constat. Major quidem ex usu Scripturæ et Patrum maxime sumenda est, tamen etiam significatio latina in rigore illam requirit, nam verbum dicitur, quod per locutionem fit : locutio autem productio realis est, et ita est expeditum fundamentum contrariæ sententiæ.

4. *Quam relationem dicat verbum.*—Atque hinc colligitur verbum in suo significato includere relationem realem ad proferentem. Probatur, quia in Trinitate non potest esse nomen personale, vel notionale, nisi in suo significato hujusmodi relationem includat, cum absoluta communia sint. Dubitant autem theologi, quomodo relatio per eam vocem significetur, an de formali, vel de connotato tantum. Nam primum sentit D. Thomas, in 1, ubi, supra, et quæst. 4, de Veritate, art. 1, et sequitur Ferrariensis supra. Secundum autem sensit idem D. Thomas, 1 part., quæst. 34, art. 3, ad 4, et ibi Cajetanus. Existimo vero, parum referre, uno, vel altero modo sentire. Nam in verbo (ut dicendis magis constabit) duplex includitur respectus, unus realis ad dicentem, alter rationis, vel quasi transcendentalis ad res dictas. Prior convenit formaliter secundæ personæ ratione suæ proprietatis relativæ, ut per se patet. Posterior convenit formaliter ratione essentiæ, ut infra ostendam. Ut autem hic posterior respectus conveniat secundæ personæ tanquam Verbo, necesse est, ut connotet relationem producti, et originem, per quam illa forma repræsentativa rerum dictarum ei sub tali ratione communicata sit. Et hoc est, quod pertinet ad rem ipsam et ad significatum adæquatum *Verbi* in Deo. Unde si hæc vox *Verbum* ad significatum adæquatum comparetur, utrumque respectum complectitur, ut docet D. Thomas, quæst. 34, art. 1, ad 3 et art. 3, ad 4, ubi Cajetanus, Torres et alii, quæst. 27, art. 1. Si autem duos illos respectus inter se conferamus, censeo respectum rationis, vel potius fundamentum ejus, seu repræsentationem objecti, formalissime pertinere ad rationem Verbi. De altero vero respectu ad producentem parum refert sentire, quod pertineat ad formale significatum, vel ad connotatum : nam quodlibet horum sufficit, ut *Verbum* tantum personaliter dicatur. Considerato tamen usu vocis, videtur saltem includere in suo formali significato habitudinem, seu denominationem originis, sicut *genitum*, vel *prolatum*.

5. Secundo colligitur ex dictis, qua ratione licet verbum proprie, ac personaliter dicatur de solo Filio et non sit nomen Synonymum cum Filio : nihilominus non dicat de formali proprietatem aliquam realem secundæ personæ, a filiatione distinctam. Quia omnis proprietas positiva consistit in respectu, ut supra ostensum est. Duo autem respectus possunt considerari in secunda persona Trinitatis, ut Verbum est : Unus est ad producentem et hic

non est alius a filiatione, ut recte notavit Augustinus, dicto lib. 5, de Trinit., cap. 13. Quia verbum eo ipso, quod subsistens est, procedit necessario, ut Filius: ideoque relatio ejus ad dicentem non est alia a Filiatione, quamvis species (ut sic dicam) talis relationis, non ita exprimatur nomine Filii. Quanquam melius dicemus per neutram illarum vocum significari satis modum et perfectionem illius relationis, per utramque vero simul utcumqne declarari. Nam voces illæ ex creaturis desumptæ sunt, in quibus nec verbum est proprie Filius, quia non est subsistens et consequenter nec est substantia in natura similis producenti, nec Filius est Verbum, quia materialiter generatur, et non per mentem. Verbum autem et Filius Dei unico respectu et dicentem, et generantem Patrem respicit. Alter vero respectus ad res dictas rationis est et non realis, ideoque ad proprietates personales non spectat. Præterquam quod formaliter convenit Verbo ratione essentiæ, et ut sic, secundum se ad essentialia pertinet: quod si aliquo modo est proprius Verbi, solum est, quatenus connotat modum habendi, in quo involvitur eadem proprietas filiationis, ut infra explicabitur, ideoque etiam ex hoc capite non multiplicantur proprietates Verbi.

6. *Dicere esse notionale.*—Tertio, expeditur ex dictis secunda confirmatio superiori capite in hunc locum remissa. In qua petebatur, an *Dicere* dicatur in Deo essentialiter, vel notionaliter tantum. In quo Anselmus, in Monologio, in cap. 28, significat *Dicere* esse ipsam essentiam Dei et cap. 34, ait: *In summo Spiritu idem esse dicere quod intelligere aut scire,* quæ essentialiter dicuntur. Et ita senserunt aliqui scholastici antiqui, ut Durandus refert, qui nihilominus aiebant, Verbum tantum notionaliter dici. Sed hoc non videtur dici consequenter, nisi *Dicere* sumatur large et improprie, prout significat actionem ad extra. Hoc enim modo etiam ipsa exterior actio Dei dicitur per metaphoram locutio ejus, vel locutio aliqua exterior instar humanæ locutionis formatæ, quam constat necessario esse a tota Trinitate, et hoc sensu pertinere ad essentialia et non ad notionalia. At vero loquendo de proprio *Dicere* interno, habet adæquatam correlationem cum proprio Verbo.

7. Et ideo dicendum est. Quod sicut Verbum intra Deum personaliter tantum dicitur: ita etiam *dicere,* quod est Verbum producere, vixque potest aliter defendi, quod sit notionale. Item in locutione verbali dicere idem est, quod producere vocem ipsam, seu verbum vocis. Denique hoc modo loquitur Augustinus 15, de Trinitate, cap. 15, de verbo mentali nostro dicens: *Verbum nostrum interius dici a nobis,* id est, produci. Sic etiam intelligendum est, quod ait, cap. 10, *dicere interius idem esse, quod cogitare,* juxta illud Sapientiæ 2, *dixerunt intra se non recte cogitantes,* et Lucæ 5, *cœperunt cogitare dicentes,* et Matth. 9, de Pharisæis dicitur: *Dixerunt intra se.* Et Christus ad illos: *Quid cogitatis mala in cordibus vestris?* In cogitatione autem duo sunt, scilicet, productio actus cogitandi et hæc est propria dictio interna: et informatio intellectus per cogitationem productam, et hoc est formaliter intelligere: ut significavit D. Thomas, dicta quæst. 34, art. 1, et Scotus in 4, dist. 46, quæst. 2, ad 4, et sumitur ex 3, de Anima, cap. 7. Et ideo intelligere, ut sic essentiale est in Deo, quia non includit habitudinem originis; dicere autem proprie illam, includit, et ideo est notionale.

8. Anselmus autem vel locutus est late et improprie de *dicere,* ut D. Thomas exponit, vel locutus est identice, et quantum ad absolutum, quod includit. Nec refert, quod res ipsa repræsentata per Verbum dici, dicatur, cum tamen non producatur: quia verbum includit duplicem respectum supra declaratum, et ideo quando producitur Verbum, censetur quodammodo res produci, non in esse simpliciter, sed in esse repræsentativo, et inde communi usu factum est, ut Verbum passivum significans productionem Verbi scilicet, dici, ipsi objecto tribuatur. Quod in similibus facile constat, dicimus enim depingere imaginem et regem, et scribere litteras, et res: ita ergo dicimus Verbum, et rem repræsentatam per Verbum. Ibi autem aliqua includitur analogia, nam dicere Verbum, est proprie producere illud, dicere autem rem est repræsentari illam, producendo verbum ejus, et idem est de Verbo pingendi, scribendi et similibus. Et videntur locutiones fundatæ in illo principio sumpto ex Aristotele de memoria et reminiscentia, cap. 5, *idem est motus in imaginem, et in id, cujus est imago.*

CAPUT IV.

UTRUM DIVINUM VERBUM PRODUCATUR EX COGNITIONE OMNIUM, QUÆ IN DEO FORMALITER SUNT.

1. *Verbum procedit ex cognitione essentiæ et attributorum.* — Ea, quæ sunt formaliter in Deo, quædam absoluta sunt, alia relativa ad

intra : nam relationes ad extra in Deo non sunt formaliter, et secundum rem, et ideo nunc de illis non loquimur. Quod ergo spectat ad absoluta, certa res est. Verbum procedere ex cognitione omnium absolutorum attributorum quæ in Deo sunt formaliter. Neque necesse est, distinguere quoad hoc inter essentiam et attributa, quia ipsamet attributa essentialia sunt, et quasi constituunt, ut ita dicam, complentque essentiam. Ratio autem clara est, quia Verbum procedit per actum intelligendi DEI : ergo maxime procedit per actum illum, ut terminatum ad primarium objectum ejus : nam actus intelligendi neque esse, neque concipi potest sine suo primario objecto : sed primarium objectum illius actus est ipsa divinitas, nam sicut ille actus est ipsum intelligere per essentiam, ita ipsa divinitas est per se primo intelligibilis per essentiam : ergo productio Verbi divini necessario ac primario esse debet ex cognitione ipsius divinitatis. Unde cum illa cognitio sit perfectissima et non solum quidditativa, sed etiam comprehensiva necesse est, ut sic etiam cognitio omnium attributorum essentialium, atque adeo omnium absolutorum, quæ in tali natura formaliter existunt. De hoc ergo nulla est controversia.

2. *An procedat ex cognitione relationum.* — *Prima opinio.* — Difficultas vero superest de relativis. Ubi potest referri opinio absolute negans ex Scoto, in 2, dist. 1, quæst. 1, art. 2, et quodlib. 14, § *Hic intelligendum est,* in quibus locis dicit Verbum solum procedere ex cognitione objecti primarii divinæ intellectionis : et licet ibi expresse non excludat personas, aliis vero locis, ut in 1, dist. 27, quæst. 3, sentit, personas non pertinere ad primarium objectum divinæ visionis, unde hac ratione videtur in præsenti illas etiam excludere. Potestque hæc opinio suaderi. Quia Pater non producit Filium ex cognitione sui, ergo neque ex cognitione Filii et a fortiori nec Spiritus sancti. Hæc posterior pars illationis per se nota est. Prior etiam est satis clara. Quia Pater non potest cognoscere se ipsum sine Filio, ad quem dicit intrinsecam habitudinem, quia cognitio illa est perfecta et intuitiva rei, prout est in se, in qua unum relativum non est prius, quam aliud. Antecedens ergo probatur, quia Pater non potest producere Filium ex cognitione Filii, ergo neque ex cogitatione sui ipsius. Probatur antecedens. Tum, quia id ex quo Verbum producitur, est aliquo modo principium Verbi. Verbum autem non potest esse principium sui ipsius. Tum etiam, quia id, ex quo Verbum producitur, necessario supponitur productioni, quia illa productio est per intuitivam cognitionem, saltem quoad ea, quæ in Deo sunt, Verbum autem non potest supponi ad suam productionem. Tum denique quia Verbum est imago objecti, ex cujus cognitione producitur. Verbum autem divinum non est imago sui ipsius, non ergo producitur ex cognitione sui.

3. *Secunda opinio.* — Secunda opinio referri potest quorumdam modernorum. Qui cum negare non audeant, Patrem se, et consequenter Filium suum cognoscendo producere Verbum, nihilominus negant, Patrem producere Verbum suum ex cognitione Spiritus sancti : nam illis visum est, rationes fortius procedere a Spiritu sancto. Quia Spiritus sanctus nullo modo potest esse principium Filii. Item, quia non solum non supponitur ad productionem Verbi, verum etiam est posterior origine, quam ipsum Verbum, et non habet tam intrinsecam connexionem cum Patre et Filio ut sic, respectu cognitionis, quantum habent ipsi Pater et Filius inter se : nam se respiciunt ut formaliter correlativa, non autem Spiritum sanctum. Denique etiam Verbum non potest esse imago Spiritus sancti, sed solius Patris, ergo non procedit ex illius cognitione.

4. *Assertio affirmativa.* — Dico autem Verbum divinum per se procedere ex cogitatione totius Trinitatis, omniumque relativorum simul cum absolutis. Est expressa sententia D. Thomæ, q. 34, art. 1, ad 3 : *Pater,* inquit, *intelligendo se, et Filium et Spiritum sanctum concipit Verbum, ut sic tota Trinitas Verbo dicatur.* Sequitur ibi Cajetanus, et plures ex recentioribus, Torres, q. 28, art. 5, Capreolus et alii quos referam capite sexto. Sumitur ex Augustino 7, de Trin., c. 1 et 3.

5. *Ratio.* — Ratio generalis est, quia Pater producit Verbum ex cognitione perfectissima, comprehensiva, et intuitiva suæ divinitatis, ergo producit illud ex simili cognitione omnium personarum, atque adeo omnium, quæ in Deo sunt formaliter. Antecedens certissimum est, tum quia in Patre non potest intelligi imperfecta aut minus perfecta cognitio suæ divinitatis, tum etiam, qui alias Verbum divinum non esset perfectissimum, quod intelligi posset, quia perfectius est Verbum comprehensivum, quam non comprehensivum, quod est contra perfectionem illius personæ. Unde in superioribus ostendimus, illud Verbum tantum posse esse unum, quia est adæ-

quatum divinæ cognitioni, non esset autem adæquatum, nisi cognitioni comprehensivæ æquaretur. Consequentia probatur primo, quia cognitio intuitiva, omnino pefecta, terminatur ad rem, prout est in se, et secundum omnem modum et conditionem existentiæ illius: modus autem existendi divinitatis est esse in tribus personis : ergo non potest esse perfectissima intuitio illius, nisi videatur in tribus, et consequenter nisi videantur illæ tres personæ. Idem vel fortius argumentum sumitur ex ratione comprehensionis : nam ad comprehensionem necessarium est, ut perfectissime cognoscantur omnia attributa, omnesque perfectiones divinitatis. Una autem perfectio est fœcunditas, vel communicabilitas ejus : hæc autem non potest exacte cognosci, nisi videantur personæ, quibus natura illi communicatur.

6. Confirmatur ac declaratur contra opinionem proxime relatam : nam Pater cognoscendo se producit imaginem sui, et ideo simul etiam cognoscit ipsam imaginem, seu Filium, ad quem dicit relationem : cognoscit autem se comprehensive, ergo cognoscit omnem potentiam suam : ergo potentiam spirandi : ergo necessario cognoscit Spiritum sanctum, ergo producit Filium ex cogitatione omnium. Simile argumentum est, quia cognoscendo se et suam essentiam, cognoscit etiam suum amorem, et ex cognitione illius producat Filium, ille autem amor, prout est in ipso Patre, non potest perfecte cognosci, quin etiam cognoscatur terminus producibilis per ipsum, quia hoc pertinet ad infinitam perfectionem illus amoris.

7. *Responsio.* — *Rejicitur.* — Respondent, hæc omnia concludere, Spiritum sanctum cognosci quidem illomet actu intelligendi, quo Verbum divinum producitur, non tamen quod Verbum per se producatur per illum actum, quatenus ad Spiritum sanctum terminatur, sed solum quod concomitanter utrumque habeat ille actus, scilicet, et producere Verbum, et cognoscere Spiritum sanctum. Hæc responsio præter alias difficultates, quas habet tractandas capite sexto hic non potest satisfacere. Primo, quidem eadem ratione dicetur Verbum non produci ex conditione Patris aut ipsius Verbi per se, sed solum illum actum, quo producitur Verbum concomitanter habere, quod sit cognitio ipsius Patris et Verbi, quod ab ipsis non admittitur. Sequela patet, quia nulla sufficiens ratio discriminis assignari potest. Nam quod Pater, verbi gratia, sit magis idem sibi, quam cum Spiritu sancto non sufficit, tum quia est etiam magis idem sibi, quam cum Verbo : tum etiam, quia non potest Filius vel Pater habere majorem connexionem, cum cognitione divinitatis, quam Spiritus sanctus. Hæc enim connexio non est attendenda ex identitate relationis et essentiæ, prout considerantur in principio cognoscente ut sic, sed prout se tenent ex parte objecti cogniti, sub hac autem ratione tanta connexio est inter essentiam cognitam, et processionem, sicut inter eamdem et paternitatem.

8. Deinde, quod paternitas sit prior origine, et quod filiatio sit terminus immediatus productionis per intellectum, non etiam sufficit, tum quia prioritas originis, ut supra ostendi, non excludit simultatem cognitionis. Item quia eadem ratione posset aliquis dicere, Verbum non cognosci per se illo actu, quo producitur, sed tantum concomitanter, quia hæc duo generatim sumpta, *produci* et *cognosci*, formaliter distincta sunt: nam in nobis Verbum producitur, et cognitione sui: imo proprie raro cognoscitur illo actu, quo producitur. Ergo quamvis in divino verbo hæc duo conjungantur propter infinitam perfectionem, et quasi intimam reflexionem illius actus, nihilominus posset quis dicere in ordine ad productionem Verbi, illa duo non esse per se necessaria : sed tantum concomitanter se habere. Quod si hoc falsum est, ut revera est, quia verbum illud per se est tam perfectum in esse Verbi, sicut actus ipse in esse cognitionis : eadem ratione id est falsum respectu cognitionis Spiritus sancti; quia etiam per se, et necessario pertinet ad perfectionem illius cognitionis, quod terminetur ad Spiritum sanctum; ergo et per se pertinet ad perfectionem illius Verbi, quod producatur per illam cognitionem etiam ut terminatam ad Spiritum sanctum.

9. *Urgetur ratio.*—Possumus ergo eamdem rationem conficere, addita illa particula *per se:* nam Verbum divinum per se procedit ex cognitione definitiva, (ut sic dicam) vel potius comprehensiva divinitatis: ergo per se procedit ex cognitione omnium, quæ ad illam comprehensionem per se necessaria sunt : sed cognitio Spiritus sancti per se est necessaria ad comprehensionem divinitatis, ut ostensum est, ergo ex illa per se procedit Verbum divinum. Et ideo invalidum est argumentum, quod fieri solet, quia si per impossibile Spiritus sancti persona non esset, vel non agnosceretur, nihilominus esset processio Verbi divini, quia est prior origine, et non pendet a posteriori : ergo signum est, cognitionem Spiritus sancti esse quasi per accidens ad productionem Verbi.

Respondetur enim, hypothesim repugnare aut fœcunditati divinitatis, aut comprehensioni ejus, et ideo nullam esse illationem. Quia tunc Verbum vel non produceretur ex comprehensione divinitatis, sicut modo, vel non acciperet divinitatem ita communicabilem, et fœcundam, sicut modo recipit. Unde necessario fieret, vel, quod Verbum divinum tunc non esset ita perfectum, sicut modo est, vel quod divinitas non esset ita communicabilis, et fœcunda, sicut modo est, vel certe utrumque et plura alia incommoda sequerentur. Quod non est mirum, quia illa hypothesis destruit mysterium, et supponit Deum carere aliqua perfectione per se illi conveniente.

10. *Confirmatio.*—Unde confirmatur ratio, quia Pater æternus cognoscendo suam divinitatem, non minori necessitate cognoscit simul Spiritum sanctum, quam seipsum et Verbum, quia proprietas Spiritus sancti non minori necessitate conjuncta est cum divinitate, quam reliquæ. Deinde illa cognitio Patris non minus est fœcunda, ut est cognitio Spiritus sancti, quam ut est cognitio ipsiusmet Patris, ergo non minus est productiva Verbi sub una, quam sub alia ratione : ergo Verbum divinum æque procedit ex utriusque personæ cognitione. Non enim producit Pater aliud Verbum diversarum rerum a se cognitarum, sed unum et idem omnium. Probatur antecedens quoad posteriorem partem, quæ sola superest probanda : quia illa cognitio æque infinita est, ut terminatur ad personam Spiritus sancti et æque necessaria, ut dixi et æque prior origine, quam Spiritus sanctus, aut Verbum, quia etiam illam habet Pater absque origine et illam communicat Verbo suo, sed fœcunditas illius cognitionis in Deo solum ex his conditionibus provenit : ergo.

11. *Objectio.* — Sed objiciunt, quia Pater non habet prius hanc cognitionem, quam Verbum ipsum, ergo ex hoc capite fieri potest, ut illa cognitio ut sic, non sit productiva Verbi. Antecedens patet : quia Pater prius est Pater quam spirator, et consequenter Filius etiam prius est Verbum, quam Pater sit spirator, quia simul spirant : et ideo Filius non accipit spirationem per processionem a Patre, sed in eo simul cum Patre resultat in eo signo, in quo producunt Spiritum sanctum : ergo eadem ratione cognitio ipsius Spiritus sancti, et activæ spirationis, quæ simul sunt, non antecedit in Patre, prius quam in Verbo : ergo ex hac parte potest non esse fœcunda ad producendum Verbum.

12. *Responsio.* — Respondetur, argumentum dupliciter deficere. Primo, quia procedit a prioritate originis ad prioritatem cognitionis, quæ non est bona illatio. Nam licet persona Spiritus sancti sit posterior origine, potest esse simul cognitione : et idem dicitur de spiratione activa, etiamsi admittatur, illam esse posteriorem origine, quam Verbum, quod infra videbimus. Quamvis ergo Pater non prius habeat relationem spirationis activæ, quam Verbum : nihilominus potius origine cognoscit illam, ut manifeste probat ratio facta, quia a se illam cognoscit, et Verbum non nisi a Patre. Secundo deficit illa ratio, quia non distinguit inter Spirationem, quatenus est relatio quasi resultans ex productione Spiritus sancti, vel quatenus est virtus spirandi : prior autem consideratio nihil ad præsens refert, sed posterior : et de illa certissimum est, prius origine esse in Patre et communicari Verbo ex vi processionis ejus, ut infra ostendemus. Et hoc satis est, ut cognitio et comprehensio tam spirationis activæ, quam personæ Spiritus sancti, sit etiam prius origine in Patre, quam in Verbo et consequenter, ut sit fœcunda ad productionem ejusdem Verbi.

13. *Replicatio.*— Dicet fortasse tandem aliquis, multa et fere omnia ex his argumentis supponere, Patrem æternum producere Verbum suum per se ex cognitione sui ipsius, id est, non tantum suæ divinitatis, sed etiam suæ personalis proprietatis : nam ex hoc principio tanquam ex notiori, videmur inferre cætera quasi a paritate rationis. At principium illud nec per se motum est, etiam supposito fidei mysterio : nec videtur satis probatum, vel certum. Nam (ut in principio dicebam) fortasse Scotus illud negaret, quia nulla persona pertinet ad primarium objectum primæ intellectionis essentialis : nec est necessario connexa cum illius cognitione. Unde alibi sentit Scotus posse videri essentiam sine personis, et ut sic visam esse sufficiens objectum Beatitudinis.

14. *Solutio.* — Respondeo imprimis, fundamentalem rationem supra factam directe procedere contra eos, qui absolute aiunt, Verbum per se non procedere ex cognitione alicujus personæ, sed solius divinitatis. Quod ostendimus, repugnare cognitioni comprehensivæ et intituitivæ, qualis est cognitio divinitatis, per quam Pater producit Verbum. Deinde dicitur non sine speciali ratione, ut certius supponi, Patrem producere Filium ex cognitione sui. Tum quia certissimum est, Patrem producere Verbum, ut sui ipsius imaginem, ergo produ-

cit per se illud, ut se in illo et per illud intellectualiter repræsentet, ergo cognoscendo se, producit illud. Tum etiam, quia Patres communiter ita loquuntur, sicut etiam asserunt, Patrem et Filium producere Spiritum sanctum, se invicem diligendo : eadem autem proportionalis ratio de cognitione, quæ de amore esse potest. Tum denique, quia intellectio Patris in nullo signo rationis potest concipi prius terminari ad Verbum, ut productum per illam, quam ad Patrem ut cognitum per ipsammet, quia talis ordo rationis nullum habet in re fundamentum, ergo sicut Pater cognoscendo divinitatem suam, ita etiam se, suamque personam cognoscendo, producit Verbum suum. Recte ergo principium hoc tanquam certissimum sumitur, et ex illo cætera consequuntur, ut deductum est. Fundamenta vero aliarum opiniorum nonnulla dubia petunt, quæ in sequenti capite expedientur.

CAPUT V.

RESOLVUNTUR NONNULLA DUBIA, QUÆ EX DOCTRINA SUPERIORIS CAPITIS ORIUNTUR.

1. *Primum dubium.*—Ex dictis in superiori capite nonnulla dubia deducuntur, ex quorum resolutione solutio etiam rationum aliarum opinionum patebit. Primum est, an dicendum sit, Verbum procedere ex cognitione personarum tanquam ex objecto primario vel secundario. Ratio autem dubitandi est, quia non videtur dici posse, objectum primarium, quia illa intellectio necessario terminatur prius objective ad divinitatem, quam ad relationes, quia essentia est ratio cognoscendi relationes. Unde intellectio illa, prout essentialis præintelligitur relationibus, ut sæpe dictum est, ergo ut sic terminatur solum ad divinitatem in ratione objecti cogniti, ergo primarium objectum ejus est sola divinitas. Dictum est autem in superioribus, per eamdem essentialem intellectionem, prout est in Patre, produci Verbum, ergo producitur Verbum ex cognitione solius essentiæ, ut primarii objecti, Personarum autem ut secundarii. Quod si hanc partem tueamur, videmur reincidere in Scoti opinionem, quod Verbum non per se, sed concomitanter procedat ex cognitione personarum. Quid enim est secundario, nisi concomitanter et quasi accidentario?

2. *Explicatur dubium.*—Respondeo, interrogationem hanc non pertinere specialiter ad productionem Verbi divini, ut productio est, sed ad actum intelligendi Dei, ut actus intelligendi est, eo enim modo, quo actus ille in ratione cognitionis attingit personas, ut repræsentatas et cognitas per illum: eodem modo est ratio producendi Verbum, adjuncta conditione necessaria ex parte paternitatis. De ipso vero actu intelligendo ut sic, dicendum est, non concomitanter, sed per se, et quasi unico simplicissimo intuitu attingere essentiam et relationes. Concomitantia enim esset, si in illo actu intelligeremus duos ratione distinctos cum fundamento in re, per duas habitudines, unam ad essentiam, et alteram ad personas: ita ut unus formaliter in alio non iucludatur secundum nostros conceptus, sed per se unusquisque constituatur in ordine ad suum objectum, licet unus intelligatur resultare ex altero, et hac ratione actus ille, ut in se est, dicatur primario terminari ad essentiam, et secundario ad relationes. At hic modus concomitantiæ verus non est, quia essentia Dei ita est in re ipsa connexa cum relationibus, non solum in ratione entis per simplicissimam identitatem, sed etiam in ratione objecti intelligibilis, per essentialem ordinem ad illas relationes, ut non possit, prout est, in se videri, nedum comprehendi, quia actus ille, quo videtur et comprehenditur, attingendo ipsam Deitatem, eodem quasi intuitu, et respectu attingit etiam personas; et hoc satis est, ut non tantum concomitanter, sed etiam per se, ac formaliter et essentialiter illa intellectio, eo ipso, quod est cognitio essentiæ, sit etiam cognitio personarum. Quamvis enim fortasse verum sit, divinitatem ipsam esse rationem attingendi et cognoscendi personas, non tamen per actum ratione distinctum, sed eodem omnino.

3. Unde licet concedamus, illum actum intelligendi ut essentialem prius ratione esse in hoc DEO, quam in personis : nihilominus dicendum est, hunc Deum per illum actum cognoscere non tantum divinitatem et substantiam essentialem, sed etiam personalem, quia per illum perfecte comprehendit, et intuetur suam naturam, prout in se est. Quod si nos præscindimus illum actum in hoc DEO ut terminatum objective ad eumdem Deum, sic præcisum et abstractum a personis : non est quia intelligimus, eumdem actum etiam, ut existentem in hoc Deo non attingere personalitates objective. Sic enim esset abstractio negativa, et in ea esset falsitas, et mendacium, solum ergo ex parte nostra præscindere possumus, considerando unum et non considerando aliud, quia illud, quod sic abstrahimus, non

prout in se est, sed confuse tantum cognoscimus per illum actum. Quocirca licet personalitates non sint de essentia divinitatis, ut supra diximus : nihilominus est de essentia intellectionis essentialis Dei, attingere personalitates in ratione objecti cogniti, quia de essentia ejus est, esse comprehensionem Divinitatis, comprehensio autem totum hoc complectitur. Dices. Qui fieri potest, ut personæ videantur per intellectionem essentialem prius ratione, quam poducantur , et consequenter prius ratione, quam existant ?Respondetur,quia visio illa nec sumitur ab illo objecto quasi secundario,sed ex vi essentiæ haberi potest, nec ex parte termini supponitur necessario actualis existentia ad visionem intuitivam pro omni signo rationis, sed potest esse prior existentia visionis, quam rei visæ. Nam si Deus potest intueri futuras creaturas prius duratione, imo æternitate, quam ipsæ existant, cur non poterit Deus ut sic, videre personas prius ratione, vel origine, quam producantur? totumque hoc ex tertio dubio fiet clarius.

4. *Resolutio dubii.* — Juxta hanc ergo doctrinam formaliter respondendo ad dubium propositum, sub distinctione dicendum est, si illud *primario* et *secundario*, sumantur ex parte actus, sic Verbum primario et per se produci per cognitionem personarum, quia ille actus intelligendi, quo producitur, essentialiter, ac subinde per se primo habet, quod sit cognitio, non tantum essentiæ, sed etiam personarum. Et ita constat non concomitanter, sed per se, ac formaliter procedere Verbum ex cognitione personarum. Si vero illæ voces sumantur ex parte objecti, sic non est inconveniens concedere, relationes non ita primario pertinere ad objectum illius intellectionis,* sicut divinitatem ipsam, quod bene suadet illa ratio, quia divinitas est quasi medium et ratio attingendi relationes. Sicut enim ad ipsum esse Dei non æque primo, nec ita essentialiter comparantur relationes, sicut essentia, licet esse DEI simplicissimum sit, ita ex parte objecti non æque primo comparantur essentia, et relationes ad intellectionem Dei, licet illa simplicissima sit. Quamvis autem hoc modo dicamus, Verbum procedere ex cognitione personarum, tanquam ex cognitione objecti aliquo modo secundarii, non inde bene infertur, concomitanter tantum, et non per se produci ex cognitione personarum. Quia concomitantia dicit pluralitatem actuum sese concomitantium cum proportione, id est, vel secundum rem, vel secundum rationem. Hic autem non sunt plures actus, ut declaratum est, sed pluralitas est in objectis, et in eis non est sola concomitantia, sed ordo per se, quatenus unum est ratio cognoscendi aliud, quod sine illo cognosci non potest extrinseca ratione, et quasi habitudine sua, et non solum propter identitatem, aut concomitantiam ex parte actus, ut satis declaratum est, et in sequentibus necessarium erit fere similia attingere.

5. *Secundum dubium.*— Secundum dubium est, an possit dici, Verbum esse principium suæ processionis et similiter, an Spiritus sanctus dici possit principium productionis Verbi. Et dubitandi ratio est, quia objectum cognitum solet esse principium cognitionis et termini ejus. Diximus autem, Verbum et Spiritum sanctum esse objectum cognitum per eam cognitionem, per quam producitur Verbum, sunt ergo principium ejus. At hoc plane absurdum est, ut recte dicebat Scotus, quia nec una persona potest esse principium sui ipsius, nec persona procedens potest esse principium personæ producentis ipsam.

6. *Resolutio.*—Dico ergo nullo modo id admittendum esse, ut ratio proxime facta evidenter probat. Neque id sequitur ex superiori doctrina. Quia vel est sermo de principio quod, vel quo. De priori clarum est, objectum cognitum non semper esse principium quod cognitionis, vel termini per illam producti, nam in visione beatifica Deus est objectum cognitum, et tamen non est principium, quod proxime producit illam visionem, sed beatus et in multis aliis fieri potest inductio. Et ratio est, quia de ratione objecti cogniti, ut sic, ad summum est, quod sit aliquo modo ratio cognoscendi, vel producendi, non vero quod sit ipsum cognoscens, vel producens per cognitionem. Si vero sit sermo de principio quo, dicendum est, tunc solum rem cognitam esse principium quo cognitionis, aut Verbi, quando vel per se ipsam unitur cognoscenti in ratione speciei intelligibilis, vel quando est principium speciei intelligibilis, vel illius rei, quæ vicem ejus gerit, quod alias dici solet, quando non solum est objectum terminativum, sed etiam motivum, seu quando cognoscens cognitionem accipit a re cognita : nam si ex se illam habeat, non oportet, ut res cognita sit principium cognitionis ejus, et consequenter nec Verbi ejus. Ita vero se habet æternus Pater respectu Verbi et Spiritus sancti : non enim ab eis accipit cognitionem, nec virtutem, aut quasi speciem ad cognoscendum, nec filiatio, aut processio per sese quasi uniuntur Patri,

ut sint illi ratio cognoscendi personas Filii et Spiritus sancti, ut tales sunt, sed ipse Pater ex vi suæ divinitatis totum hoc habet, et ideo ad ejus cognitionem non comparantur, ut objectum motivum, sed tantum ut terminativum. Ac propterea nullo modo sunt principium Verbi, etiamsi Verbum ex illorum cognitione procedat.

7. *Illatio de paternitate quomodo ad productionem Filii concurrat.* — Ex quo obiter infero, etiam in ipso Patre paternitatem non concurrere, nostro modo intelligendi, per modum objecti motivi, seu speciei intelligibilis ad eam cognitionem, per quam producitur Verbum, etiam ut est ipsiusmet Patris cognitio. Probatur. Quia tota virtus et tota quasi species ad illam cognitionem est sola divinitas ut sic, non ergo Paternitas. Antecedens patet, quia Filius eadem omnino cognitione cognoscit Patrem, qua Pater seipsum et eodem intellectu: ergo eadem quasi specie intelligibili: Filius autem ex vi suæ divinitatis Patrem cognoscit, et idem est de Spiritu sancto. Neque enim fingi aut intelligi potest, quod Paternitas, quæ ab illis realiter distinguitur, illis deserviat per modum speciei intelligibilis. Ratio vero est, quia divinitas eminenter continet perfectiones omnium relationum, ut supra dixi, et ideo per se est sufficiens ratio cognoscendi illas. Denique quia etiam respectu Patris propria relatio seu Paternitas est veluti secundarium objectum respectu cognitionis suæ essentiæ: nam ex comprehensione hujus illam etiam consequenter cognoscit. Quando autem aliquid hoc modo cognoscitur, principium cognoscendi primarium objectum est sufficiens ratio cognoscendi secundarium. Atque ita in præsenti sola divinitas est sufficiens ratio comprehensionis suæ, quæ secundum rationem potest prius intelligi in hoc Deo ut præciso a personis: nam omnis perfectio essentialis in eo præintelligi potest. Et, ut supra dicebam, per illam intellectionem, ut sic, cognoscuntur relationes, quamvis ipsæ relationes nullo modo, etiam secundum rationem sint principia talis cognitionis, sed solum res cognitæ. Quocirca, cum Paternitas possit dupliciter considerari, scilicet, et ut proprietas constituens talem personam, et ut quoddam objectum cognitum: priori modo concurrit aliquo modo ut principium ad productionem Verbi, id est, tanquam conditio necessaria, quæ in tali persona supponi debet: posteriori autem modo non concurrit ut principium, sed solum ut terminus secundario cognitus.

7. *Tertium dubium.*—Tertium dubium est, an Verbum procedat ex cognitione intuitiva personarum. Cujus resolutio respectu Patris clara est: ille enim supponitur existens, et ideo non est dubium, quin respectu illius sit intuitiva cognitio. Idem non difficile intelligi potest respectu Verbi, quia actus, quo producitur, simul terminatur ad illud ut existens, tam in ratione productionis, quam in ratione cognitionis ejus, quod a fortiori etiam patebit ex dicendis. Tota ergo difficultas versatur circa personam Spiritus sancti, quia, cum Verbum producitur, nondum tertia persona intelligitur producta: ergo nec existens: ergo neque ut objectum intuitivæ cognitionis.

8. *Productio Verbi est ex visione intuitiva Spiritus Sancti.*—Atque ita censent aliqui, in eo signo cognitionem Spiritus sancti esse abstractivam. Sed mihi nullo modo probatur, quia cognitio abstractiva, aut in objecto supponit imperfectionem, aut in cognoscente: si enim res cognita talis sit, ut de se abstrahat ab actuali existentia, et possit esse tantum possibilis, tunc poterit quidem abstractive cognosci etiam a perfectissimo intelligente, quomodo Deus habet scientiam abstractivam rerum possibilium. Tunc autem supponitur imperfectio in re cognita, quæ non potest attribui personæ Spiritus sancti: nam essentialiter est actu existens, et tam necessario sicut Pater. Si autem res de se non abstrahit ab actuali existentia, sed illam necessario includit, non potest abstractive cognosci, nisi imperfecte cognoscatur, quia plane non cognoscitur, sicut est et sicut meretur, quod Patri æterno attribui non potest. Nam in quocumque signo perfectissime et comprehensive cognoscit personam Spiritus sancti: ergo cognoscit illam sicut est: ergo cognoscit illam ut necessario existentem actu, ergo intuitive. Confirmatur a posteriori, nam cognitio intuitiva potest esse prior etiam duratione, quam existentia rei cognitæ: habet enim Deus ex æternitate cognitionem intuitivam creaturarum, quia videt illas, prout futuræ sunt, etiamsi nondum existant. Quid ergo mirum, quod possit esse prior origine. Maxime cum supra ostensum sit, prioritatem originis esse cum simultate cognitionis seu rationis. Sic ergo simul intuetur Pater et Verbum et Spiritus sanctus, quamvis in illo signo intueatur Verbum, ut productum a se, Spiritum sanctum autem ut a se et Verbo.

9. Dicunt vero aliqui: esto verum sit, Patrem intuitive cognoscere Spiritum sanctum, tamen in illo signo non cognoscere illum ut

productum, sed ut producendum, neque ut existentem, sed ut futurum. Verumtamen neque hic modus loquendi absolute placet, quia in illo objecto non est propria futuritio, sed necessaria præsentia. Dici tamen potest, a nobis pro illo signo apprehendi instar futuri, quia imperfecte cognoscimus et apprehendimus illa signa, ac si in uno signo esset cognitio, in quo nondum est existentia objecti, quod revera ita non est, quia prioritas originis non est prioritas in quo, sed a quo, et ut sæpe dixi, non excludit facultatem omnimodam in existentia et cognitione. Cum ergo Pater producit Verbum suum ex cognitione ejusdem Verbi, et Spiritus sanctus illos intuitive cognoscit, quia videt illos ut entia simpliciter necessaria, ac proinde ut existentia simul in ipsa æternitate, licet cum habitudine originis, quæ non obstat intuitivæ cognitioni.

10. Quartum ac præcipuum dubium tactum in argumentis superioris capitis erat, an sequatur, Verbum divinum esse imaginem vel sui ipsius, vel Spiritus sanctus. Sed hoc dubium supponit multa dicenda in capite septimo, et ideo postea melius tractabitur. Nunc breviter dicimus, neutrum illorum sequi, quod ibi ostendemus.

CAPUT VI.

UTRUM VERBUM DIVINUM PROCEDAT EX COGNITIONE CREATURARUM POSSIBILIUM.

1. *Prima opinio negans.* — In hoc puncto clarior, quam in præcedenti est sententia Scoti, negantis procedere Verbum divinum ex creaturarum cognitione sive futurarum, sive possibilium. Ita docet Scotus in 1, dist. 2, quæst. 7, et sumitur ex dist. 32, quæst. 1, idem in 2, dist. 1, quæst. 1, et quodlibet, decimo quarto, § *Hic intelligendum* est. Eamdem sententiam sequitur ejus schola, et ex modernis expositoribus divi Thomæ aliqui eam constanter defendunt.

2. *Primum fundamentum.* — Fundamenta afferuntur multa, omnia tamen ad hoc principium revocantur, quod in Patre prius secundum naturam est producere Filium, quam cognoscere creaturas etiam possibiles : ergo fieri non potest, ut Verbum procedat ex cognitione creaturarum, quia non procedit ex aliquo posteriori se. Antecedens probatur primo, quia respectu paternæ cognitionis creaturæ sunt secundarium objectum : cognitio autem prius natura terminatur ad primarium objectum, quam ad secundarium, ergo Pater prius natura cognoscit se, quam creaturas; ergo prius etiam natura producit Verbum, quam cognoscat creaturas. Probatur hæc ultima consequentia, quia illa cognitio sic præcise spectata est simpliciter infinita : ergo fœcundissima, cum supponatur prior origine. Item illa est sufficiens beatitudo Patris, non enim fit beatus cognoscendo creaturas : ergo est etiam sufficiens, ut ex vi illius habeat consortium Verbi, et Filii eadem beatitudine.

3. *Secundum fundamentum.*—Quia vero hæc ratio quoad prioritatem naturæ videtur supponere distinctionem ex natura rei inter divina attributa, et quoad reliqua videtur posse instari in cognitione personarum, ideo augetur aliter difficultas. Quia creaturæ non solum sunt objectum secundarium, sed etiam sunt objectum quasi accidentarium, in quo multum differunt a cognitione personarum. Declaro assumptum primo, quia cognitio creaturarum etiam possibilium, non est necessaria Deo ad consummatam perfectionem suam : nullo enim modo indiget creaturis, etiam ut objectis, ad suam perfectionem, nam hoc esset imperfectio in ipso. Secundo, quia non tanta necessitate creaturæ sunt possibiles, quanta Deus est actu, et quanta Verbum producitur, ergo sunt quasi per accidens respectu Dei, et comprehensionis, quam de se habet. Ex quo ulterius sequitur, cognitionem primarii objecti posse dici priorem natura, quam hujus secundarii, non ob distinctionem a parte rei inter cognitiones, sed ob distinctionem, et independantiam unius ab alio. Hinc enim resultat illa prioritas naturæ, quæ dicitur esse in subsistendi consequentia. Quæ in hunc modum confirmatur explicando argumentum. Nam si per impossibile, creaturæ non essent possibiles, nihilominus Pater esset, et se perfectissime cognosceret, et consequenter Verbum etiam adæquatum produceret, quia in nullo pendet a creaturis : ergo signum est Verbum nunc produci sine ulla quasi dependentia a cognitione creaturarum, quamvis concomitanter illæ cognoscantur.

4. *Secunda opinio affirmans.* — Nihilominus secunda sententia affirmat, Verbum, procedere ex sententia simplicis intelligentiæ creaturarum possibilium. Quam sine dubio tenet D. Thomas, 1 part., quæst. 34, art. 1, ad 3, ubi quoad hoc eodem modo loquitur de processione Verbi ex creaturarum cognitione, et personarum. Idem sumitur ex art. 2 et 3, et ex quæst. 4, de Veritate, art. 5. Tenet Cajeta-

nus, 1 part. supra, et Torres, quæst. 27, art. 3, in fine, et fere alii expositores his locis. Idem sentit Ferrariensis 4, contra Gentes, cap. 13, licet de ordine rationis inter cognitionem creaturarum in Verbo, et productionem Verbi, specialem habeat opinionem, de qua in capite octavo dicam. Tenet etiam Gabriel, in 1, dist. 27, quæst. 3, art. 3, dub. 1. Et sumitur ex aliis theologis ibi, et ubicumque disputant de scientia Dei, ut infra declarabo.

5. *Probatio ex Augustino.*—Atque hæc sententia mihi etiam magis probatur, quam probo primo ex D. Augustino, lib. 15, de Trinit., cap. 13 et 14, ubi inter alia dicit : *Verbum divinum esse de omnibus, quæ sunt in scientia Dei : nam si aliquid minus esset in Verbo, quam in scientia, non esset Verbum adæquatum.* Potest autem hoc testimonium infirmari ex eo, quod nimium probare videtur, quia Augustinus etiam de scientia futurorum loquitur, sed hoc, ut statim declarabo, non obstat, quia satis est, quod Verbum procedat ex scientia, quæ est futurorum, quamvis non procedat illa, ut est futurorum. Ad illud autem prius necesse est, ut procedat ex scientia creaturarum ipsarum, ut possibiles sunt. Hanc etiam sententiam indicavit idem Augustinus, lib. 11 Confessionum, cap. 7, dicens : *Verbum sempiterne dicitur, et eo sempiterne dicuntur omnia.* Sic etiam sentit Anselmus, in Monologio, a cap. 28, usque ad 44, ostendens *Deum unico Verbo sua omnia dicere,* quod dicit esse *perfectissimum, et verissimum respectu omnium creaturarum.* Et in cap. 30, declarat, illud Verbum non requirere futuras creaturas, sed simpliciter repræsentare creaturas.

6. Aliqui tamen interpretantur Anselmum, ut loquatur de creaturis, non prout in se sunt : neque ut cognoscuntur possibiles, sed prout sunt eminenter in Deo, et referunt hoc testimonium pro contraria sententia, quia, ibi capitibus 31 et 32, dicit: *Verbum divinum non esse verbum creaturarum.* Sed revera expositio est contra mentem Anselmi, nam c. 29, ait, *illas creaturas, quæ dicuntur in Verbo esse ad imitationem ejus,* quod non est verum de creaturis, prout eminentes sunt in Deo, sed prout in se sunt, vel esse possunt. Item quia dicere creaturas, prout sunt in Deo, nihil aliud est, quam dicere Deum ipsum ; Anselmus autem dicit illo Verbo non tantum dici Deum, sed etiam creaturas. Denique quando Deus dicitur cognoscere non tantum se, sed etiam creaturas, necessario debet intelligi de creaturis, prout distinguuntur a Deo, Anselmus autem docet eodem modo procedere Verbum repræsentativum creaturarum, sicut creaturæ cognoscuntur a Deo. Quod autem recusat appellare Verbum illud Verbum creaturarum, exponit D. Thomas, dicta q. 4, de Veritate, art. 5, ad 2, ideo esse, quia Verbum illud non est a creaturis, non vero quia non sit de creaturis. Itaque sensus est, non esse Verbum, quod trahat originem a creaturis, quamvis sit Verbum repræsentans illas, ex vi suæ processionis. Vel etiam noluit Anselmus vocare Verbum creaturarum, quia per se primo non procedit ad repræsentandas illas, sed secundario et veluti consecutione quadam. Quod etiam D. Thomas in illo art. 5, vocavit repræsentare illas per accidens, non quia hoc proprie accidat illi Verbo, sed quia non est de primaria ratione ejus, ut explicabimus. Quantum vero spectat ad hanc locutionem, non est inconveniens, vocare illud Verbum creaturarum, sicut scientiam Dei vocamus scientiam creaturarum. Et ita passim loquitur sanctus Augustinus. An vero idem dicendum sit de imagine, dicam postea.

7. *Ratio.*—Ratio communis, ad probandam hanc sententiam, est, quia Verbum divinum procedit ex cognitione comprehensiva divinitatis, sed talis cognitio est etiam comprehensio omnium creaturarum possibilium, ergo procedit ex earum cognitione. Consequentia patet ex dictis, capite præcedente: simili enim illatione conclusimus, Verbum procedere ex cognitione personarum, non tantum materialiter et concomitanter, sed per se et formaliter. Major vero est per se nota : minor autem est communis sententia theologorum dicentium, Deum cognoscere omnia in se ipso tanquam in prima causa, quia comprehendendo se et omnipotentiam suam, necessario comprehendit omnes creaturas. Et ideo e contrario dicunt, creaturam videntem Deum posse quidem videre in eo aliquas creaturas, tanquam in causis, non tamen omnes, quia comprehenderet causam. Quæ constat ex 1 part., q. 12 et 14, et ex theologis in 1, dist. 35 et in 4, dist. 49. Quamvis enim non omnes ita sentiant, tamen graviores et plures id docent, præsertim D. Thomas, et discipuli ejus, et sine dubio quoad principale fundamentum est doctrina Dionysii et Augustini, ut supra tractatu 1, lib. 3, visum est.

8. *Expenditur ratio.*—*Primus modus explicandi scientiam Dei.*—Ut autem vis hujus rationis melius intelligatur, et occurramus responsionibus, simulque fundamenta contrariæ sententiæ diluamus, adverto, tribus modis posse a nobis concipi Deum per scientiam suam et sui,

cognoscere creaturas possibiles. Primo per eumdem omnino actum re et ratione, prout terminatum ad adæquatum objectum suum, tam primarium, quam secundarium. Et in hoc sensu videntur locuti theologi, qui asserunt, Deum comprehendendo se, necessario etiam comprehendere creaturas, quia ille actus ut perfecte terminetur ad primarium objectum formaliter includit, ac necessario postulat extensionem, et quasi terminationem ad secundarium objectum. Et hic modus tribuendi Deo scientiam creaturarum possibilium, est sine dubio valde consentaneus communi doctrinæ, quam supposui ex Dionysio, Augustino, divo Thoma et aliis. Est etiam valde conformis divinæ perfectioni et simplicitati, ad quam spectat cognoscere perfecte omnes effectus in sua causa. Quod tanto simplicius et perfectius sit, quando ex vi unius formalissimi actus re et ratione ejusdem, quo causa comprehenditur, manifestantur omnes effectus in illa eminenter contenti, manifestantur, inquam, non solum quoad ipsam eminentiam (hoc enim non esset cognoscere effectus) sed etiam quoad ipsos effectus participabiles a tali causa.

9. Declarari etiam potest ex cognitione potentiæ, sive objecti in creaturis. Nam cognitio potentiæ, si perfecta sit, et præsertim comprehensiva, necessario debet attingere objectum non alia cognitione re, vel ratione distincta, sed se ipsa formaliter, quia propter connexionem illarum rerum non potest ad unam primario et perfecte terminari, quin transeat ad aliam. Sic ergo Deus comprehendendo sese, comprehendit omnipotentiam suam, et ideo necessario illa comprehensio transit ad creaturas ut possibiles. Potest quidem assignari differentia, quia potentia creata dicit transcendentalem habitudinem ad objectum, a quo speciem sortitur, quod de divina potentia dici non potest. Verumtamen non oportet connexionem inter objectum et potentiam quoad cognosci ex eadem ratione oriri : sed quod in creaturis facit habitudo potentiæ ad objectum, in Deo potest efficere eminentialis continentia effectuum in potentia et essentialis dependentia creaturarum possibilium a creatrice essentia.

10. *Secundus modus declarandi scientiam Dei.*—Sic ergo explicata cognitione creaturarum in Deo, manifestum est ex ratione facta, Verbum, quod producitur, ex comprehensiva cognitione essentiæ, consequenter etiam produci ex simplici intelligentia creaturarum. Neque esse aliquod verum instans naturæ, in quo illa cognitio prius terminetur ad essentiam, quam ad creaturas possibiles. Quia licet essentia sit primarium objectum et ratio cognoscendi creaturas, tamen propter connexionem unico simplici intuitu cognoscuntur et essentia et creaturæ in ipsa. Sicut beatus videns Deum eadem simplici actione et attentione (ut sic rem declarem) videt Deum et res in ipso et simul format verbum ita repræsentans essentiam DEI, ut etiam repræsentet creaturas in ipsa. Et ita facile solvuntur fundamenta contrariæ sententiæ, præter illud, quod est de necessitate creaturarum possibilium, de quo statim dicam.

11. Secundo modo potest intelligi, Deum cognoscere creaturas ex cognitione suæ essentiæ, non tamen eodem actu, seu eadem tendentia intellectus secundum rationem, sed veluti duobus actibus ratione distinctis, quorum unus sit ratio alterius, sicut in nobis ex cogitatione causæ, si perfecta sit, oritur statim cognitio effectus, hac tamen interveniente differentia, quod in nobis actus illi sunt realiter distincti, et unus ab altero vere et realiter causatur et interdum non sine temporis successione (in quo forte ratio discursus consistit) in Deo autem est simplici et eminenti modo, per omnimodam identitatem realem, cum distinctione tamen virtuali, secundum hunc explicandi modum. Et ex hac suppositione et declaratione divinæ essentiæ videtur procedere contraria opinio.

12. Verumtamen sic etiam duplici ratione mihi displicet illa opinio. Primo, quia non approbo hunc modum explicandi scientiam Dei erga creaturas, quia nec virtualem discursum in Deo admitto, sed simplicissimum modum cognoscendi effectus in causa. Deinde quia non video, cur posita scientia illo modo, non sic etiam ponendum Verbum productum ex tota illa, ut utramque rationem includit, ut ita Verbum sit adæquatum divinæ scientiæ, sicut Augustinus, dixit, et perfectio illius Verbi postulat. Et declaratur in hunc modum, quia juxta illam sententiam duplex est in Deo scientia ratione distincta, una sui, et alia creaturarum, et unaquæque illarum dicit perfectionem formalem necessario convenientem DEO, et ratione distinctam ab altera, pertinentemque ad attributa essentialia. Ergo illa scientia secundum utrumque rationem est productiva, seu ratio sufficiens producendi Verbum ergo sicut illa est in re una, et ratione duplex, ita per illam producitur unum Verbum adæquatum in re quod sit Verbum et DEI, et creaturarum secundum distinctionem

rationis. Probatur prior consequentia (reliqua enim clara sunt) quia etiam illa scientia divina, ut est scientia creaturarum est infinita quædam perfectio, et consequenter actus intelligendi infinitus, et ideo necessarius, cum pertineat ad essentialem Dei perfectionem, et de se prius origine conveniens Patri : ergo est fœcundus ad productionem Verbi.

13. Quocirca, licet juxta hunc modum explicandi scientiam Dei intelligi possit scientia illa prius ratione terminata ad essentiam, quam ad creaturas, et consequenter intelligi possit Verbum, ut productum per illam in illo priori terminatam solum ad essentiam : tamen sicut hoc modo non concipitur adæquate tota scientia Dei, ita nec Verbum adæquate productum, et ideo non sequitur in re ipsa non produci ex scientia creaturarum, quia consequenter intelligendum est, in secundo signo rationis, quasi adæquate compleri productionem ejus. Qui modus concipiendi, et loquendi nullam ingerit difficultatem, neque est, quod illud prius, et posterius aliquem decipiat, quia hæc signa, seu instantia rationis non ponunt prioritatem, in qua vere unum sit prius altero, sed solum explicant rationes varias in eadem simplicissima re contentas : et ita facile expediuntur fundamenta contraria. Solum superest explicandum, quomodo scientia creaturarum in Deo tam necessaria sit, sicut ipsum Verbum divinum, quod statim præstabo.

14. *Tertius modus explicandi scientiam Dei.* — Tertio modo potest intelligi scientia creaturarum in Deo, ita ut non sit per cognitionem illarum in essentia Divina tanquam in causa, nec per cognitionem illarum ex cognitione divinitatis tanquam ex cognitione causæ : neque etiam ita, ut hæc duplex scientia sit in DEO duplex perfectio ratione distincta : sed solum per simplicem repræsentationem ipsarum creaturarum, quæ in DEO ultra cognitionem sui nullam realem perfectionem addat : sed solum respectum rationis ad creaturas. Declaratur exemplo scientiæ simplicis intelligentiæ, et visionis : distinguuntur enim in Deo ratione, non vero tanquam perfectiones reales ratione distinctæ, sed solum per respectum rationis, qui nostro modo intelligendi consurgit in illa scientia, quæ erat simplicis intelligentiæ, eo ipso, quod objectum ejus futurum est, et comparato illo respectu jam est scientia visionis, sine ulla additione reali. Ita ergo in præsenti concipere possumus divinam scientiam, ut terminatam ad solam essentiam DEI tanquam ad rem omnino absolutam, et simul etiam ad relationes ad intra, et in hoc solo necessario consistere perfectionem realem ejus, et ad comprehensionem illius objecti non indigere cognitione alicujus rei extra se. Et nihilominus eo ipso, quod creaturæ possibiles sunt, habere illam scientiam vim repræsentandi illas, et consurgere in ipsa respectum rationis ad tale objectum, per quem constituitur in esse scientiæ creaturarum. Unde fit, ut hic respectus minus necessarie, et quasi accidentarie Deo conveniat, ac propterea illa scientia sub ea ratione non sit Verbi divini productiva. Et juxta hunc modum explicandi scientiam divinam circa creaturas possibiles, videntur aliqui moderni auctores defendere priorem sententiam.

15. Mihi autem imprimis difficile videtur illud fundamentum. Primo, quia scientia creaturarum sic explicata non videtur esse perfectissima, qualis Deo attribui debet, quia non est cognitio effectuum in causa, hæc autem est perfectissima. Secundo, quia vix potest intelligi, quod divina scientia post repræsentationem (ut ita dicam) ipsius DEI tanquam objecti intelligibilis, repræsentet vere, et realiter omnes creaturas possibiles, et non propter connexionem cum essentia sua, sed per sese propter perfectionem suam, et tamen quod hoc nihil perfectionis realis dicat in illa scientia, cum ex suo genere scientia cujuscumque objecti scibilis dicat perfectionem simpliciter. Neque in hoc est simile, quod affertur de scientia visionis : nam hæc supponit scientiam simplicis intelligentiæ earumdem omnino rerum, ut possibilium, et ideo mirum non est, quod illæ eædem res eo ipso, quod futuræ sunt, repræsententur per eamdem scientiam immutatam. Hic autem non supponitur scientia ejusdem rei illo modo, neque etiam alterius rei, in qua cognoscantur creaturæ possibiles : et ideo vix potest intelligi illa veluti extensio scientiæ sine perfectione reali secundum rationem distincta. Præsertim, quia in scientia visionis ratione cogimur ad illam dicto modo explicandam, propter immutabilitatem divinæ scientiæ, hic autem nulla est ratio, propter quam hoc asserendum sit, neque id pertinet ad divinam perfectionem. Cur ergo obscuriorem reddemus modum explicandi scientiam illam?

16. *Tam necessario creaturæ repræsentantur in Verbo sicut in scientia Dei.*—Addo vero ulterius, etiam admisso illo modo, nihil esse, cur negemus, Verbum procedere ex scientia creaturarum. Quia etiam illa scientia est sim-

pliciter necessaria non solum in se, sed etiam ut actu repræsentans creaturas, hoc autem solum est produci ex cognitione creaturarum. Consequentia patet ex illo principio, quod hoc Verbum est adæquatum illi scientiæ, ut sæpe dixi ex Augustino, et idem habet Athanasius in epistola de decretis Nicenæ Synodi, et inde probat unitatem illius Verbi, quam rationem nos supra declaravimus. Antecedens vero patet, quia illa scientia Dei necessario repræsentat, quidquid est repræsentabile, sed creaturæ possibiles supponuntur naturaliter repræsentabiles per scientiam, ergo necessario repræsentantur per illam scientiam.

17. Dicetur fortasse, scientiam illam Dei necessario repræsentare creaturas, ut possibiles, sed non tam necessario, ac Pater producit Verbum suum, atque hoc satis esse, ut Verbum non procedat ex illa scientia ut repræsentante creaturas possibiles. Sed contra primo, quia licet daremus hanc inæqualitatem in necessitate, nihilominus cum eadem proportione loquendum esset de Verbo et scientia. Nam Verbum etiam repræsentat creaturas possibiles necessario, ut omnes fatentur, et est per se notum ex illo principio, quod est Verbum adæquatum. Unde hanc repræsentationem habet ex vi suæ processionis, quia ex vi illius totam scientiam Dei habet, secundum absolutum esse illius. Ad quod necessario sequitur repræsentatio creaturarum tanta necessitate, quanta illæ sunt possibiles. Ergo accommodando singula singulis, sicut in scientia distinguuntur illa duo, scilicet esse et repræsentare creaturas, ita et in Verbo distinguenda sunt, ergo verbum quoad esse procedit ex scientia, ut est, et quoad repræsentationem creaturarum ex cognitione illarum.

18. *Tam necessario repræsentantur creaturæ possibiles, sicut Verbum producitur.* — Adhuc etiam ulterius addo, non minus necessario scientiam Dei repræsentare creaturas ut possibiles, quam procedat Verbum a Patre. Probatur, quia illa scientia est prior origine in Patre, non solum secundum se, et absolute spectata, sed etiam ut actu repræsentans creaturas possibiles. Quod ita ostendo: nam creaturæ, ut sint possibiles, non pendent per se a Verbo, ut Verbum est, sed a Deo ut sic, et ab omnipotentia ejus, quæ est prior origine in Patre, ergo etiam possibilitas creaturarum secundum se est, ut ita dicam, origine prior: ergo etiam actualis repræsentatio earum in scientia Patris est prior origine, ergo illa repræsentatio est tam necessaria, ac Verbi emanatio est origine posterior. Quia si illa repræsentatio est simpliciter necessaria, et independens ab emanatione Verbi, et prior illa saltem prioritate originis: nihil obstare potest, quominus sit æque necessaria. Et consequenter ex eadem prioritate concluditur, Verbum produci per illam scientiam ut jam actu repræsentantem creaturas possibiles.

19. *Objectioni occurritur.* — Sed aiunt, ut creaturæ sint possibiles per omnipotentiam Dei, supponi ex parte illarum quamdam possibilitatem objectivam, quæ solet vocari non repugnantia, quæ non est in illis tam necessaria, sicut est Verbi existentia: sed contra, quia vel creaturæ habent hanc qualemcumque possibilitatem ex Deo, seu ex divinis ideis: vel habent quasi ex se sine dependentia a Deo. Priori modo necessariam habent illam possibilitatem quasi ex necessaria denominatione, vel conjunctione cum ideis divinis, et ex hac parte non minus necessario habent illam, quam Verbum existat, et alioqui habent illam, cum prioritate originis respectu Verbi, ut explicavi. Si autem posteriori modo concipiatur illa non repugnantia ex parte creaturarum, plane est tam necessaria in sua negatione, sicut Verbum in suo esse actuali, quia est sine dependentia ab alio in illa nam repugnantia. Tota autem necessitas Dei est necessitas independentiæ, ergo in hoc est æqualitas. Neque hoc est inconveniens, quia non est æqualitas in re positiva, sed in negatione quadam.

20. *Ad fundamenta contrariæ sententiæ.* — Et hinc facile patet responsio ad totum fundamentum contrariorum. Ad illam vero conditionalem, in qua fit magna vis, *si creaturæ non essent possibiles; Verbum nihilominus esset perfectum*, respondet recte Cajetanus, dato antecedenti, non recte inferri, de facto non procedere Verbum ex scientia creaturarum: sicut e contrario dicere quis potest, licet Verbum non produceretur, creaturas esse posse, quia non pendent per se a Verbo, ut talis persona est, quantum est ex parte sua. Et tamen non sequitur, quod de facto non producantur per Verbum, quia licet ex parte creaturarum non esset necessarium Verbum productum, ex parte Dei necessarium est. Ita ergo e contrario dici potest, quamvis ex parte Verbi præcise considerati non sit necessaria possibilitas, vel non repugnantia creaturarum: tamen quia alias per se necessaria est ; ideo illa posita per modum termini relationis, necessarium omnino esse, ut Verbum producatur

ex scientia actu repræsentante ipsas creaturas. Deinde addi potest, posita illa hypothesi impossibili, Verbum fore æque perfectum comparative (ut ita loquar) id est, tam perfectum, quantum esset tunc scientia Dei. Absolute tamen, nec scientia Dei esset tam perfecta, nec Deus ipse, quia non esset omnipotens. Quod si dicas, non supponi impotentiam in illo, sed tolli possibilitatem non repugnantiæ ex parte creaturarum. Respondeo, tam impossibile esse hoc posterius, sicut illud, et non posse tolli illam possibilitatem ex parte creaturarum, quin tollatur a Deo positiva perfectio omnipotentiæ, ac subinde scientiæ, et totius divini esse.

21. *Resolutio quæstionis.*—Conclusio igitur ex dictis, Verbum divinum simpliciter procedere ex cognitione creaturarum, ut possibilium, ac proinde Verbum divinum ex vi suæ processionis dicere, non tantum respectum ad Patrem, sed etiam ad creaturas, et in universum res necessario cognitas a Deo. Quod docuit D. Thomas in illa quæst. 34, et sequuntur omnes ejus discipuli, et sumitur etiam ex Augustino, dicto lib. 7, de Trinitate, a principio, et libro etiam 15. Ratio autem est, quia Verbum per se primo dicit ordinem ad res cognitas tanquam repræsentans eas, cum ergo inter eas comprehendantur creaturæ, ut ostensum est, ad illas dicet similem respectum. Cujus oppositum significat Gabriel, in 1, dist. 27, quæst. 3, art. 3, dub. 1, sed in re non contradicit. Solum enim intendit respectum non esse realem, quod nos fatemur, et est per se clarum. Loquimur ergo de respectu rationis, et de hoc non formaliter, sic enim a ratione fingitur, sed fundamentaliter, quia repræsentatio a nobis non concipitur, nisi per modum respectus.

22. *Respectus in creaturis unde sit in Verbo.*—Sed contra. Ergo hic respectus est proprius Verbi, quia convenit illi ex vi suæ processionis: ergo convenit illi ratione suæ proprietatis personalis, et non ratione essentiæ: nam ea, quæ sunt propria, non conveniunt ex ratione communi, sed ex particulari: consequens autem est falsum, ergo. Propter hoc Aureolus, in 1, dist. 27, ut refert etiam Capreolus ad argumenta contra quintam conclusionem concedit, respectum hunc convenire verbo ratione suæ proprietatis, et non ratione essentiæ. Oppositum autem D. Thomas, d. quæst. 34, art. 3, ad 1, et ibi Cajetanus et alii. Ferrariensis 4, contra Gentes, c. 13. Capreolus supra, atque ibidem etiam Scotus, quæst. 3. Qui dicunt repræsentationem rerum convenire Verbo ratione essentiæ, non ratione filiationis. Et ratio est, quia hæc repræsentatio est intellectualis, unde convenit Verbo ratione ipsius actus intelligendi illi communicati: talis autem actus absolutum quid est, ut supra ostendi. Unde hæc sententia vera est loquendo de propria forma, quæ est ratio repræsentandi. Propter argumentum autem factum addo ex D. Thoma, in 1, dist. 27, quæst. 1, art. 3; aliud esse loqui de ratione formali repræsentandi, aliud de modo habendi illam. Primum convenit Verbo ratione essentiæ, ut recte probatum est. Secundum autem convenit ratione proprietatis. Unde repræsentare intellectualiter creaturas, non est proprium Verbi, sed commune omnibus personis, ut convincit ratio facta, habere autem hanc repræsentationem, ut communicatam ex vi suæ formalis processionis, est proprium Verbi, et ideo in hoc involvitur proprietas ejus. Et ita nulla est repugnantia aut retractatio in D. Thoma, quamvis oppositum Cajetanus dixerit.

CAPUT VII.

AN VERBUM DIVINUM PROCEDAT EX SCIENTIA VISIONIS, VEL ALIQUO MODO CONTINGENTE CREATURARUM.

1. *Prima opinio affirmans.*— Supponimus, Deum ex æternitate cognoscere res futuras secundum reales existentias, quas habituræ sunt, quam cognitionem scientiam visionis theologi appellant, eamque ratione distinguunt a scientia simplicis intelligentiæ. De hac ergo scientia sub hoc conceptu et respectu loquimur, nam dicta in capite superiori solum de simplici intelligentia procedunt, ita enim semper locuti sumus. Nonnulli ergo moderni docent, Verbum procedere ex divina scientia etiam sub hoc respectu spectata, id est, ut attingit creaturas futuras in qualibet differentia temporis secundum existentias earum, et attribuunt D. Thomæ, 1 part., quæst. 34, art. 3, et quæst. 37, art. 2, ad 3, quia his locis absolute docet, Verbum procedere ex cognitione omnium creaturarum, nihil distinguens inter cognitionem simplicem, vel visionis: nec inter creaturas, ut futuras, vel possibiles. Fortius videtur hoc suaderi ex Augustino, lib. 83 quæstionum, quæst. 63, ubi sentit, Verbum dicere respectum ad creaturas, ut faciendas, ponderatque, ideo potius fuisse appellatum a Joanne *Verbum*, quam *rationem*, quia *ratio* non dicit respectum ad res faciendas, sicut *Verbum*.

2. *Fundamentum.*—Atque hinc potest ratio-

ne suaderi hæc sententia. Quia quidquid Verbum divinum habet, ex sua processione habet, sed Verbum divinum habet respectum ad creaturas existentes, non solum, ut fieri possunt, sed etiam ut fiunt, ergo habet totum hoc ex sua processione, ergo non solum procedit ex scientia simplicis intelligentiæ; sed etiam visionis. Ut enim Verbum dicatur procedere ex aliqua scientia ab aliquo respectu, non oportet, quod totum suum esse habeat per illam scientiam, ut spectatam sub illo respectu; sed satis est, ut sub aliquo etiam respectu suo sit per illam cum proportione et accommodando singula singulis. Et confirmatur applicando quamdam rationem, qua supra utebamur pro scientia simplicis intelligentiæ. Dicebamus enim, quod licet scientia creaturarum, ut possibilium non esset in Deo tanquam in causa, nec secundum proprium conceptum, diceret perfectionem, nec esset tam necessaria secundum illum respectum, sicut absoluta scientia Dei in se: nihilominus Verbum procederet ex illa scientia creaturarum, non ut per illam ut sic, haberet esse simpliciter, sed ut haberet repræsentationem creaturarum : ergo idem dicendum cum proportione est de scientia visionis. Nam verbum (ut ita dicam) non tantum est Verbum simplicis intelligentiæ, sed etiam visionis. Atque ita nihil obstabit, quod scientia illa, ut sic, libera sit, quia non est libera quoad suam perfectionem realem; sed solum quoad illam terminationem : et eodem modo et non habet illum respectum contingenter Verbum necessario.

3. *Opinio negans vera.*—Nihilominus simpliciter dicendum est, Verbum divinum non procedere ex scientia creaturarum existentium ut sic, seu ex scientia visionis, aut libera vel contingente, ut talis est. Hoc tam certum existimavit Scotus, locis citatis in præcedenti capite, ut oppositum intulerit tanquam manifestum absurdum, ut probaret suam sententiam ibi tractatam. Cui respondentes Cajetanus et fere alii Thomistæ ibidem citati, hanc etiam sententiam admittunt, et ideo negant illationem Scoti, nam revera est longe diversa ratio, ut statim dicam. Divus autem Thomas licet indistincte locutus fuerit, tamen (si verba ejus expendantur) satis indicat loqui de simplici et necessaria scientia creaturarum,ut possibilium nam dicit, Verbum per illam scientiam procedere, ut expressivum et factivum creaturarum (dicta quæst. 34, art. 3, in corpore, et ad ultimum) esse autem factivum dicit solum respectum ad creaturas ut possibiles: et in alio loco, quæst. 37, comparat in hoc processionem Verbi et amoris : at certum est, Spiritum sanctum non procedere ex amore libero creaturarum, ut infra videbimus, ergo nec Verbum ex scientia libera, qualis est scientia visionis, ut talis est.

4. *Fundamentum.*—Ratione probatur, quia Verbi processio, ut est realis productio, est simpliciter, et omnimodo necessaria, at scientia visionis, ut talis est, non est necessaria, sed ita contingens, ut potuerit non esse in DEO absolute loquendo, ergo non procedit Verbum in re ipsa per illam scientiam, ut talis est. Et declaratur in hunc modum, quia fundamentum illius scientiæ est simpliciter posterius ratione, quam productio Verbi, ergo multo magis ipsa scientia, ergo non potest Verbum produci per illam scientiam. Consequentias, ut claras suppono, et declaro antecedens. Nam fundamentum scientiæ visionis est decretum liberum voluntatis Dei, quo vult, talem rem esse, vel saltem permittit, ut fiat, volendo concurrere ad illius factionem : Hoc autem decretum, ut tale est, non intelligitur esse in Deo, donec et Filius, et Spiritus sanctus sint producti. Tum quia naturalia sunt priora liberis, et ratione, et subsistendi consequentia: processiones autem personarum sunt naturales, et decretum illud est liberum. Tum etiam quia sicut actiones ad extra sunt indivisæ, ita et voluntates, seu decreta libera voluntatis DEI, a quibus exteriores actiones proxime manant. Quapropter loquendo formaliter, et in se, Pater non prius ratione, vel origine habet decretum aliquod liberum ad extra, quam Filius, nec prius vult creare, quam Filius id velit, nec communicat Filio illud decretum ut sic, sed communicat voluntatem, vel etiam volitionem, quæ postquam in omnibus personis necessaria existit terminata ad primarium objectum, ex consensu omnium libere terminatur ad hoc, vel illud objectum secundarium. Ergo illud decretum intelligitur omnino esse post Filii processionem, ergo multo magis scientia visionis, ergo non potest Verbum procedere per scientiam visionis, ut talis est.

5. *Solvitur contrarium fundamentum.* — Unde solvitur facile ratio facta pro contraria sententia, et intelligitur differentia inter scientiam simplicis intelligentiæ et visionis. Concedo enim, Verbum divinum habere respectum repræsentandi, non solum ad creaturas possibiles, sed etiam ad existentes, seu futuras, vel faciendas, quia per Verbum omnia facta sunt,

et in ipso sunt omnium rerum faciendarum ideæ. Dico tamen, non accepisse Verbum respectum hunc per productionem suam immediate, et (ut ita dicam) formaliter, quamvis dici possit accepisse illam fundamentaliter, et quasi materialiter, et ideo non processisse ex illa scientia libera, ut talis est, sed solum, ut scientia est earumdem rerum ut possibilium, quæ sine illa mutatione sua, vel nova perfectione repræsentat etiam res futuras, eo ipso, quod futuræ sunt. Nam (ut supra tetigi) dupliciter potest Verbum accipere aliquid per suam productionem æternam, uno modo immediate, et formaliter, ut accipit, verbi gratia, virtutem spirandi, altero modo in radice, sicut accipit relationem spirationis activæ. Priori modo accipit ex vi suæ processionis scientiam simplicis intelligentiæ creaturarum, ut actu jam terminatam ad illas ut possibiles sunt. Posteriori autem modo recipit scientiam visionis, quia recipit talem scientiam, quæ statim ræpræsentabit creaturas, ut existentes eo ipso, quod futuræ sint, absque ulla nova perfectione, sed solum ex vi illius, quam habet receptam per suam processionem.

6. *Discrimen inter scientiam Visionis, et simplicis intelligentiæ.* — Ratio autem hujus differentiæ est, quia scientia creaturarum possibilium ut sic est prior origine et simpliciter essentialis, et non pendet ex aliquo actu communi ipsi Verbo, et ideo, ut talis est, supponitur in Patre, et communicatur Verbo, et Verbum per illam procedit. At vero scientia visionis nullo modo est prior origine; nec ut talis est, est essentialis, imo pendet (ut ita loquamur) ex decreto libero communi ipsi Verbo, et ideo non potest intelligi Verbum esse ab illa, seu per illam, ut talem, sed potius illam quodam modo esse a Verbo, in quantum ab illo simul cum Patre, et Spiritu sancto est decretum liberum, quo consummatur scientia illa in ratione visionis. Quia vero ex parte scientiæ jam erat positum sufficiens fundamentum hujus respectus, solumque expectabatur terminus: et Verbum ex vi suæ processionis accepit illam scientiam, ideo ex vi illius dicitur accepisse radicaliter etiam scientiam visionis, nam formaliter accepit scientiam illam de se repræsentativam rerum futurarum, si futuræ sint. Et hæc fuit mens D. Thomæ. Nec aliud sensit Augustinus, solum enim dixit, Verbum dicere respectum ad res faciendas, non vero docet, Verbum procedere per illam scientiam ut habentem jam illum respectum. Differentia autem, quam Augustinus constituit inter *Verbum* et *Rationem*, universalis non est, nam et Verbum esse potest de re nunquam futura, et ratio etiam esse potest de re facienda, et ita Athanasius in epistola de decretis Nicenæ synodi indifferenter utitur illis vocibus. Et divus Thomas, 1 p., q. 15, n. 3, significat, in Deo esse rationes rerum tam futurarum, quam earum, quæ nunquam futuræ sunt.

7. *Dubium.—Responsio.*—Atque ex his obiter expeditur dubium, quod hic tractari solet, quidnam sit secundum rationem prius in æterno Patre, producere suum Verbum, an cognoscere res repræsentatas in Verbo. Quod attingens Ferrariensis 4, contra Gentes, cap. 13, respondet, prius Patrem producere Verbum suum, quam cognoscere. Moveturque argumento sumpto ex analogia ad nostrum verbum, quia nos prius producimus verbum, quam per illud cognoscamus. Sed hoc argumentum non urget, quia non oportet servari in hoc proportionem, quia nos producimus Verbum ex indigentia, ut supra dixi, et per illud constituimur formaliter intelligentes. Pater autem æternus intelligit per suam essentiam, et producit Verbum ex fœcunditate scientiæ suæ, non ex indigentia, ut capite ultimo hujus libri amplius explicabimus. Dico ergo, posse esse sermonem, vel de cognitione earum rerum, ex quarum actuali scientia Verbum producitur, ut sunt divinitas, personæ et creaturæ possibiles ut sic, vel de cognitione creaturarum ut existentium. In priori sensu dico, Patrem prius ratione cognoscere tales res, quam producat Verbum, licet in re sint omnino simul. Hoc ultimum constat, quia ibi nec est proprietas durationis, nec causalitas, nec realis ordinis, cum nulla sit distinctio in re inter producere Patris, et cognoscere. Prioritas autem etiam secundum rationem in hoc solum fundatur, quod Pater cognoscendo producit. Unde nostro modo intelligendi, quia cognoscit, producit; et ideo prius etiam cognoscit nostro intelligendi modo. Quod etiam communis modus loquendi declarat, quia dicimus Patrem producere ex cognitione harum, vel illarum rerum, ergo concipimus cognitionem ut ratione priorem. Idque confirmari potest ex his, quæ de *dicere* et *intelligere* diximus, libro primo, capite sexto. At vero loquendo de cognitione libera futurarum rerum, sic dicendum est, prius Patrem producere Verbum suum, quam has res actu cognoscat. Probatur, quia in quacumque persona divina prius est actio naturalis, quam libera, et ita in Patre prius est generare, quam velle creare, ergo prius est producere Verbum,

quam cognoscere creaturas, ut factas, vel faciendas. Item in Patre prior est scientia simplicis intelligentiæ, quam visionis, sed cum scientia naturali, et simplicis intelligentiæ immediate conjungitur, ac necessario Verbi productio, cum scientia autem visionis non ita immediate, sed interveniente libero actu voluntatis, ergo prior est Verbi productio. Denique ex proxime dictis in hoc capite hoc satis constat.

8. *Dubium aliud.*—Occurrit autem hoc loco specialis dubitatio de scientia contingentium conditionatorum, quam multi mediam vocant, et nos eam in DEO esse supponimus, sive hoc, sive illo nomine vocetur. Est ergo dubium an idem dicendum de illa sit, quod de scientia visionis, scilicet, quod Verbum divinum non procedat ex tali scientia creaturarum sic cognitarum, et quod prius ratione, vel origine sit productio Verbi, quam hæc scientia sit in DEO, vel in Patre. Videtur enim esse aliqua dissimilitudo, quia hæc scientia non supponit in DEO decretum liberum, sed solam objecti veritatem, quæ ex decreto DEI actuali, seu in re posito (quod aliqui absolutum vocant) non pendet, sed solum ex futuritione rei sub tali conditione, quæ futuritio non pendet ex præsenti decreto, quod habeat DEUS, est ergo ex hac parte tam naturalis hæc scientia, quam scientia simplicis intelligentiæ. Et alioqui illa futuritio, si vera est, in quocumque signo æternitatis vera est: ergo et scientia, quæ statim resultat secundum habitudinem, vel terminationem, ad tale objectum scibile in eodem signo est; ergo ex illa producitur Verbum.

9. *Resolutio.* — Nihilominus dicendum censeo, Verbum divinum non procedere ex hac scientia, quia simpliciter est contingens; nam licet posito objecto tali, necessario sequatur in DEO hæc scientia, tamen objectum illud simpliciter contingens est, potuissetque aliter se habere, et ideo non potest Verbum divinum ex tali scientia procedere, quia solum procedit ex his, quæ naturalia sunt. Unde consequenter etiam censeo, prius secundum rationem, vel originem esse in Patre, vel a Patre naturalem Verbi productionem, quam quod hanc scientiam conditionatam habeat, ut talis est, id est, ut actu terminatam ad talem veritatem conditionalem contingentem. Quia secundum illum respectum non est necessaria, nec naturalis, et in Patre omnia naturalia sunt priora contingentibus quocumque modo. Unde non refert, quod illa scientia non supponat decretum liberum actuale, et quod in hoc differat a scientia visionis, quia non est hæc ratio adæquata illius ordinis secundum rationem, vel originem, sed contingentia quæcumque sufficit. Quia quidquid est simpliciter necessarium necessitate absoluta, et maxime divina, est prius simpliciter, quam id, quod est quovis modo contingens. Unde in ipsis creaturis objective cognoscendis, prius simpliciter est, esse absolute possibiles quam esse futuras, etiam sub hac, vel illa conditione. Et ita non est verum, in quocumque signo æternitatis præcedere illas veritates conditionatas, nam prius est (ut ita loquar) signum possibilitatis, quam futuritionis conditionatæ. Naturalis autem scientia Dei, et productio ad intra, ac denique quidquid in Deo simpliciter necessarium est, intelligitur, esse in primo gradu necessitatis, atque ante omnem, et qualemcumque contingentiam.

CAPUT VIII.

SIT-NE VERBUM VERA, ET NATURALIS IMAGO PATRIS.

1. *Exponitur sensus.* — *Durandi opinio.* — Duo possumus de hoc Filii attributo inquirere. Unum est, an proprie, et sine metaphora Verbo attribuatur, et hoc explicamus per voces illas, vera, et naturalis. Alterum est, an hoc attributum sit notionale, et ita proprium Verbi, ut non sit commune aliis. Et de hoc puncto nihil hic tractandum proponimus, quia tria sunt, quæ per illam negationem possunt excludi, Pater, Spiritus sanctus, et creaturæ, et de Patre quidem, et creaturis nulla est difficultas, et ideo obiter, ac facile expedietur : de Spiritu sancto vero est quidem difficultas propria illius, quæ in peculiari libro de illo commodius tractabitur. Igitur in quæstione proposita Durandus, in 1, dist. 28, negative respondet, quia propria imago requirit propriam similitudinem , quæ non est in Verbo, cum in illo non sit realatio realis similitudinis ad Patrem, sed potius identitas in natura.

2. *Vera resolutio.* — Dicendum vero est, Verbum esse veram, et naturalem, ac propriissimam imaginem Patris. Ita D. Thomas 1. part., q. 35, ubi Cajetanus et alii; Bonaventura, in 1, dist. 31, 2 p., art. 1, q. 1; Capreolus, dist. 27, q. 2; Henricus quodlibet 4, et q. 2. Et probatur primo, quia Scriptura ita loquitur, et a Patribus cum proprietate intelligitur, et

potest sine inconvenienti ita intelligi, ut ratione statim ostendetur, ergo ita intelligenda est. Major constat ad Colossens. 1 : *Qui est imago Dei invisibilis;* ad Hebræos 1 : *Et figura seu character substantiæ, seu hypostasis ejus.* Minor quoad priorem partem constat ex omnibus Patribus exponentibus hæc loca, et illud etiam Geneseos 1. *Faciamus hominem ad imaginem,* et idem habet Athanasius, sermone 4, contra Arianos, et Epistola de decretis Nicenæ Synodi, Cyrillus, lib. 1, Thesauri, cap. 1, ubi vocat, *incommunicabilem, et increatam Patris imaginem, in qua Pater videtur,* juxta illud : *Qui videt me, videt et Patrem.* Ambrosius vero 1, de Fide, capite 4, exponens de hoc mysterio illud, Sapientiæ 7. *Splendor est lucis æternæ, speculum sine macula, et imago bonitatis illius. Speculum* dicit vocari, *quia in eo videtur Pater, imago, quia in eo est plenitudo virtutis.* Idem docet Hilarius 7, de Trinitate, Augustinus, lib. 7, c. 2, qui etiam videri potest libro de decem chordis, cap. 8, et libro de Incarnatione Verbi (sic ejus est), cap. 10 et 15.

3. *Ratio assertionis.* — Ratione declaratur hæc veritas, nam propria imago est similitudo ab aliquo expressa, sed verbum divinum est hujusmodi, ergo est vera, et propria imago. Minor constat, quia verbum procedit a Patre, et procedit illi similis in natura ex vi suæ processionis. Major autem declaratur late ab Augustino, libro Quæstionum in Deuteronomium, q. 4, et lib. 83 quæstionum, q. 74, et lib., imperfecto Genesis ad litteram, capite ultimo, ubi ait, sine similitudine non posse esse perfectam imaginem, ut per se notum est, similitudinem vero non sufficere, quia licet duo homines sint inter se maxime similes, si unus ab altero non procedit, non est unus imago alterius. Sunt ergo illa duo, scilicet, similitudo, et processio necessaria ad imaginem: quod autem sufficiant, patet etiam ex communi usu. Unde inter homines Filius censetur imago Patris, sicut Genesis 3, dicitur de Adamo *genuisse Seth ad imaginem, et similitudinem suam* : Solum ergo requiritur ad imaginem, quod ab aliquo procedat similis illi. Addit D. Thomas supra, et super ad Colossenses 1, et ad Hebræos 1, necessarium esse, ut similitudo sit in specifica forma, aut in eadem natura, aut in proprio, et quasi expresso signo illius. Quod est certum, tamen in ipsa voce *Similitudinis* satis continetur, quia non censetur absolute simile, quod illam unitatem, vel convenientiam cum altero non habet. Unde vestigium hominis, sicut non est imago, ita nec dici potest simile homini absolute, sed cuidam parti ejus. Et homo non dicitur imago Dei, sed ad imaginem Dei, quia non habet similitudinem quasi specificam cum Deo, nec refert Deum, ut Deus est, sed solum secundum analogam imitationem. Alii addunt, necessarium esse, ut procedat ad repræsentandum : Augustinus vero hoc non addidit, et potest bene, et male intelligi, et ideo necessarium non est, illud addere : nam si processio cum similitudine recte explicetur, ibi sufficienter contineatur illa particula, quatenus verum sensum habere potest.

4. *Explicantur conditiones imaginis.* — Ut ergo tota magis contest, duo illa *similitudo* et *processio* magis explicanda sunt. Similitudo enim duplex intelligi potest. Una est per veram convenientiam, seu unitatem in forma, vel natura. Altera est similitudo tantum repræsentationis absque prædicta unitate. Prior reperitur in imagine naturali, ut est Filius respectu Patris, et aliquo modo in imagine artificiali, saltem quantum ad exteriorem formam, et figuram speciei maxime significativam, ut notavit D. Thomas, dicta q. 35. Posterior similitudo attribui potest Verbo mentis nostræ, quod etiam solet imago objecti appellari, cum quo tamen revera non habet formalem convenientiam in specifica forma, tamen quia repræsentat illud, dicitur imago illius, et idem potest considerari suo modo in phantasia, et visu, atque etiam in specie intelligibili, vel sensibili.

5. *Filius est imago ob naturæ unitatem.* — Dicunt ergo aliqui, Verbum divinum esse imaginem propter similitudinem hujus posterioris rationis, non propter unitatem naturalem, idque propter argumentum Durandi, et ut melius explicent hoc attributum esse proprium Verbi. Sed quamvis verum sit, in Verbo divino esse illud genus repræsentationis, non solum respectu Patris, sed etiam respectu omnium, ex quorum cognitione procedit (ut dicemus) nihilominus verum, atque certum existimo, rationem imaginis primario, et proprie illi convenire, propter eamdem naturam, quam ex vi suæ processionis a Patre accipit. Id enim non obscure significavit Paulus ad Hebræos 1, cum Filium vocavit *Figuram, seu characterem Patris.* Et ibi expositores notarunt, præsertim Ambrosius dicens, *figuram vocavit, quam alibi formam appellat,* ad Philippenses 2, *Qui cum in forma Dei esset, forma enim, et imago unum declarant, scilicet, perso-*

narum æqualitatem. In eodem sensu dixit Lucas 22 : *Solus Christus est plena imago Dei propter expressam in se paternæ claritudinis unitatem.* Idem habet Cyrillus cum Alexandrino Concilio, in Epistola decima, probata in Concilio Ephesino. *Propter eamdem*, inquit, *quam cum illo habet essentiam, et imago, et character, et splendor est gloriæ ejus.* Idem aperte sentit Augustinus, locis citatis : nam illo capite ultimo Geneseos ad litteram imperfecto libro dicit : *Filium esse imaginem propter perfectam similitudinem, habere autem perfectam similitudinem, quia Patris naturam plenissime habet.* Idem dicta q. 74, talem dicit esse hanc imaginem, ut non tantum sit similis, sed etiam æqualis, quod habet ex naturæ unitate. Et dicto lib. de Decem chordis, cap. 8, ait : *Filium esse imaginem, quia hoc est, quod Pater.* Et reliqui Patres, quos retuli, et referam, idem sentiunt.

6. Ratio vero est, quia Filius est imago naturalis tanquam verus Filius, ad naturalem autem imaginem et maxime illam, quæ substantialis est ; et ad filiationem sufficit, maxime necessaria, est similitudo per unitatem naturæ, et hæc per se sufficit. Si vero adjungatur simul repræsentatio intellectualis, erit propter perfectum modum illius processionis, non quia ex præcisa et generali ratione imaginis, ut sic, illud necessarium sit, ut plane constat in imagine hominis respectu Patris sui. Altera vero similitudo, quæ est per solam repræsentationem intellectualem, revera non sufficit ad perfectam et propriissimam imaginem, si alias formalis similitudo non intercedat. Nam propria similitudo fundatur in unitate, seu convenientia formali, ubi ergo non est hæc convenientia, neque est propria similitudo : ergo neque propria imago, quia ut Augustinus dixit, similitudo est de intrinseca ratione imaginis.

7. *Durando satisfit.* — Neque argumentum Durandi contra hoc quidquam refert, quia non agimus de similitudine pro relatione, sed pro fundamento, seu unitate, hujusmodi autem similitudo propriissima, est inter Patrem et Filium, non obstante unitate naturæ, ut in superioribus ostendi, et docent Patres citati. Eo vel maxime, quod sicut illa relatio similitudinis est rationis in Filio, ita et relatio repræsentantis : ergo quoad has relationes par erat ratio. Quocirca illa unitas numerica naturæ, et identitas in illa non solum non minuit proprietatem imaginis, verum potius perficit illam. Quia quanto major est illa unitas, tanto est perfectior convenientia in forma inter procedentem, et principium suum, et hanc vocamus similitudinem, quidquid sit de relatione resultante.

8. *Quæ processio necessaria ad imaginem.* — Circa alterum, scilicet processionem, advertendum est, duobus modis posse imaginem procedere ab eo, cujus est imago. Primo tanquam ab exemplari cognito. Secundo tanquam a principio activo, id est, producente. Prior modus non habet locum in Verbo divino, quia per ipsummet actum cognoscendi, et per primum actum cognitionis paternæ procedit. Neque ille modus est necessarius ad imaginem ut sic, ut patet in imagine naturali hominis, qualis Filius est Patris. Sed specialiter ille modus invenitur in imagine, artificiali, et pertinet ad imperfectionem ejus, quia propria et libera causalitate fit. Unde etiam participari potest ab imagine naturali, quæ per intellectum libere fit, quomodo factus est homo ad imaginem et similitudinem Dei, Deus enim cognoscendo naturam suam intellectualem, voluit participationem illius homini imprimere, et sic fecit illum ad imaginem suam. Non est ergo hic modus procedendi necessarius ad rationem imaginis, sed prior sufficit, et necessarius est, et (seclusa imperfectione causalitatis) ad veram, et propriam imaginem naturalem. Constat autem hunc processionis modum convenire Verbo divino respectu Patris.

9. Addi etiam potest, aliquando imaginem procedere ex re repræsentata tanquam ex objecto, non jam præcognito, sed cognoscendo (ut sic dicam) per talem actum, quod invenitur in imagine nostra intentionali. Sic enim verbum nostrum procedit ab objecto, cujus imago aliquo modo existit. Tamen et illa processio ad genus principii activi in nobis reducitur, et imago illa eo modo, quo repræsentat, naturalis est, nam verbum mentis naturaliter repræsentat, et sit, vel producitur. Cumque Verbum divinum sit proprie verbum, illi etiam potest accommodari hic modus emanationis, semotis imperfectionibus, ut in capite sequenti commodius declarabo.

10. Atque ita obiter data, et exposita est trimembris divisio imaginis in naturalem, artificialem, et intellectualem, et indicatum est etiam, in quibus hæc membra differant, aut conveniant. Quarum notitiam habere oportet, quia in Scriptura Verbum nominatur vocibus significantibus has omnes imagines, ut sunt *Figura, et character, Verbum, et imago, substantiæ.* Ut intelligamus, quidquid perfectius est in omni imagine, reperiri in Verbo sine

imperfectione, atque ita esse propriam, et perfectam imaginem. Nam in formali conceptu imaginis ut sic nulla imperfectio includitur, ut ex dictis patet.

11. Deinde ex dictis facile est intelligere, Patrem æternum nec sui, nec aliarum personarum, nec omnino aliarum rerum posse esse imaginem. Non quidem sui, quia nullo modo a se distinguitur, et ideo nec similis sibi, sicut nec æqualis dici potest : non etiam aliarum personarum, quia licet illis similis sit, et proprie dicatur, non tamen ab illis procedit. Et inde nascitur peculiaris difficultas de Spiritu sancto, quia est similis Patri et Verbo, et ab illis procedit, et ideo quærendum de illo restat, an sit imago et consequenter, an hoc attributum soli Filio conveniat, quod libro undecimo disputavimus. Nunc vero supponimus hanc esse propriam notionem Filii, ac subinde Spiritum sanctum imaginem non esse. Tandem interrogari hic potest, an Filius sit imago Patris tantum, quia Deus est, an etiam, ut Pater est. Ad hoc vero commodius in capite sequenti respondebimus.

CAPUT IX.

SIT-NE FILIUS SOLIUS PATRIS IMAGO.

1. *Ratio dubitandi.* — Ratio dubitandi esse potest, quia Verbum mentis est vera et naturalis imago objectorum omnium, ex quorum cognitione procedit, sed verbum non tantum procedit ex cognitione Patris, sed etiam Spiritus sancti et creaturarum, ut dictum est capite quinto et sexto, ergo non est tantum imago Patris, sed etiam aliorum. Major probatur, quia Verbum habet duas illas conditiones necessarias ad imaginem objecti per illud cogniti. Nam imprimis habet similitudinem, cum repræsentat objectum : deinde habet emanationem, quia ex objecto et potentia nascitur Verbum. Et augetur amplius difficultas respectu Spiritus sancti, quia Filius non tantum est similis illi secundum intellectualem repræsentationem, sed etiam secundum naturalem et perfectam similitudinem substantialem, et alioqui procedit ab illo saltem ut ab objecto cognito, ergo est imago illius.

2. *Resolutio.* — Nihilominus concors sententia theologorum esse videtur, Verbum solum esse imaginem æterni Patris, sub hoc enim respectu hanc proprietatem Verbi declarant, et non sub alio, eodemque modo loquuntur Patres. Ratio vero est, quia verbum non habet illas duas conditiones simul ad rationem imaginis necessarias, præcipue processionem, nisi respectu Patris : ergo illius tantum potest esse et dici imago. Magis autem hoc confirmabitur, et solvetur difficultas tota discurrendo per omnia, ad quæ Verbum potest comparari, et quasi inductione ostendendo, nullius alterius posse esse imaginem.

3. *Verbum non esse imaginem sui.* — Primo ergo certum est, Verbum non esse imaginem sui, quia neque a se procedit, neque sibi est similis, quia nullo modo a se distinguitur. Dices, hinc sequi, Verbum non esse imaginem Patris, quia Deus est ipse Pater, sed qua Pater est, quia quatenus Deus est, non distinguitur a Filio. Consequens autem est falsum, quia Verbum non est simile Patri, ut Pater est, sed ut Deus est, quia similitudo non est attendenda in notionalibus, sed in essentialibus, ut dixit D. Thomas, 1 part., quæst. 35, art. 2. Responderi potest primo : Verbum esse imaginem Patris, ut Pater est, quia eum intellectualiter repræsentat, non solum ut Deum, sed etiam secundum propriam rationem Paternitatis, et procedit a Patre, non solum ut a principio producente, ut quod et propriissime, sed etiam ut ab objecto cognito. Sed hoc non recte dicitur, quia sola repræsentatio intentionalis non sufficit ad perfectam rationem imaginis, qualem in divino Verbo intelligere debemus, nisi transeat in substantialem unitatem. Et ideo Paulus vocavit Verbum *Figuram substantiæ* ad Hebræos 1, ut denotaret consubstantialitatem, sicut ibi D. Thomas adnotavit. Et eamdem consubstantialitatem appellatione absoluta imaginis significatam esse ad Colos. 1, omnes Patres intellexerunt, ut supra retuli. Unde Verbum beatorum, seu visio beatifica, non potest absolute dici imago Dei invisibilis, aut Trinitas, licet intentionaliter illa repræsentet, quia non repræsentat secundum convenientiam naturalem. Unde intentionalis imago revera est imago secundum quid. Et præterea impropriissime dicitur Filius procedere, ut ab objecto cognito, ut in simili statim dicam.

4. *Verbum esse imaginem Patris ut Deus est.* — Dico ergo, Filium esse imaginem Patris, ut Deus est formaliter loquendo, id est, si particula *ut* designat formalem rationem terminandi relationem imaginis, quamvis Paternitas sit conditio necessaria, ut Pater possit esse terminus illius relationis. Cum enim dicimus, Filium esse imaginem Patris, Filium concipimus ut subjectum relatum, Patrem vero ut terminum illius relationis, relatio autem,

quam indicat nomen imaginis, seu per quam nos imaginem explicamus, non est alia, quam relatio similitudinis : connotat vero ex parte imaginis, quod talis relatio, seu fundamentum ejus sit acceptum per dimanationem a termino similitudinis. Unde ex parte ipsius subjecti talis relationis (ut sic dicam) fundamentum formale, ac proximum, seu ratio fundandi talem relationem, est natura ipsa, seu forma : conditio autem necessaria est modus habendi formam illam per processionem ab alio, qui terminus est talis relationis. Sic ergo etiam ex parte termini formalis ratio terminandi illam relationem imaginis, est eadem natura seu forma, quia illa est ratio fundandi similitudinem, conditio autem necessaria est modus habendi illam formam per modum principii alterius, qui imago vocatur. Hoc ergo modo dicimus, Verbum esse imaginem Patris, ut Deus est, formaliter, licet in eo requirat conditionem Paternitatis, quæ necessaria est, ut possit esse principium Verbi, et consequenter ut possit esse terminus relationis imaginis.

5. *Discrimen inter imaginem et similitudinem.* — Et hinc facile solvitur objectio facta, nam licet Filius idem sit cum Patre in Deitate, nihilominus Pater habet illam Deitatem sub conditione, et modo necessario in termino illius relationis, quam dicit imago. Filius autem non habet illam conditionem necessariam ad terminum ejusdem relationis, saltem respectu sui, et ideo non potest dici imago sui, licet dicatur imago Patris. Unde etiam obiter intelligitur, quomodo licet relatio similitudinis sit æquiparantiæ, seu ejusdem rationis in Filio et Patre, nam ad invicem dicitur unus alteri similis, nihilominus relatio imaginis sit disquiparantiæ, quia in Filio est imaginis, non vero in Patre, sed imaginati, seu repræsentati cum tamen relatio imaginis juxta ea, quæ diximus, non alia, quam similitudinis esse videatur. Ratio enim esse videtur, quia imago non dicit relationem similitudinis absolute, sed ut fundatam in forma accepta ab exemplari. Vel certe imago involvit duas relationes, similis et procedentis in tali similitudine, et ex utraque simul conficit unam denominationem, quæ propterea non potest esse eadem in utroque extremo. In illo autem quasi aggregato relationum similitudo attenditur ut formale, processio ut conditio requisita, illa tamen sufficit, ut denominatio varietur in utroque extremo.

6. *Imago non dicit in Filio novum proprietatem.* — Præterea hinc etiam obiter intelligitur, quomodo licet nomen imaginis sit proprium Filii, et involvat relationem ad eum, cujus est imago, nihilominus inde non multiplicentur personales proprietates Filii, etiamsi nomen imaginis synonymum non sit, nec cum nomine Filii, nec cum nomine Verbi. Ratio autem est, quia duplicem respectum importat imago. Unus vero, qui est similitudinis, non est realis, sed rationis, et ideo non pertinet ad proprietates, maxime cum ille respectus communis sit omnibus personis. Alter autem est respectus realis, scilicet, procedentis et hic non est alius, nisi filiatio, et ideo nec ex hoc capite multiplicantur proprietates. Ex conjunctione autem illorum respectuum sumitur quædam denominatio, quæ sufficit ad proprium et speciale nomen notionale imaginis, non vero ad novam proprietatem, vel notionem in abstracto multiplicandam. Unde facile etiam constat differentia inter nomen *Imaginis* et *Filii*, eamdem enim rem significant, et eosdem respectus involvunt, sed *Filius*, formalius importat relationem procedentis, *Imago* formalius relationem similis. Item nomen *Imaginis*, communius est, non enim requirit ex vi suæ significationis relationem Filii, sed procedentis, et ex hoc capite etiam non dicit specialem proprietatem, quia ex vi sua non dicit specificam relationem realem, sed genericam. Et hoc etiam titulo differt vox *imago* a nomine *Verbi*, ex parte relationis procedentis, quia non dicit relationem specificam processionis per intellectum sicut dicit *Verbum*. Ex parte vero relationis similitudinis *imago* magis declarat similitudinem naturalem, quam *Verbum*, quod intentionalem magis indicat.

7. *Verbum non est imago Deitatis.* — Ulterius sequitur ex dictis, Verbum non esse imaginem Deitatis : nec hujus Dei ut concepti præcise et abstracti a tribus personis. Patet, quia nec procedit realiter ab illo, quia nec Deitas generat, neque hic Deus, ut supra ostensum est, unde nullum respectum realem dicit Verbum divinum ad Deitatem suam, vel ad hunc Deum ut sic. Ac proinde nec est ei similis, cum similitudo requirat distinctionem realem, saltem inter extrema, quæ dicuntur similia. Objici vero potest, nam ad Colos. 1, dicitur CHRISTUS, *Imago Dei invisibilis*, et ad Hebr. 1, dicitur, *Imago substantiæ Dei*, id est, essentiæ. Respondeo ad prius testimonium, ibi esse sermonem de Patre. Præmittit enim Paulus, in principio : *Gratia vobis et pax a Deo Patre*, et de illo sermonem prosequitur. In Epistola vero ad Hebræos ita Paulus incipit : *Multifariam, multisque modis olim Deus lo-*

quens Patribus in prophetis, novissime locutus est nobis in Filio. Ubi plane loqui videtur de Deo Patre, solet enim per quamdam appropriationem nomen Dei simpliciter prolati pro Patre accipi. Quod maxime observare licet in multis orationibus Ecclesiæ, quibus prius ad Deum omnipotentem orat et postea subdit : *Per Dominum nostrum Jesum Christum Filium tuum.* Quod relativum, Patrem referat, necesse est. Sic ergo cum Paulo de eodem Filio subdit : *Qui cum sit splendor gloriæ et figura substantiæ ejus*, illud relativum, *ejus* ad Deum Patrem refertur. Cum autem dicitur *figura substantiæ*, vel nomen *substantiæ*, non significat essentiam, seu personam, seu hypostasim, ut græce habetur, vel non significat terminum relationis imaginis, sed perfectionem illius figuræ, ita, ut sumatur in vi adjectivi *figura substantiæ*, id est, *substantialis*, vel appositive, *figura substantiæ*, id est *quæ est substantia ejus.* Denique licet interdum in his locutionibus nomen Dei simpliciter sumatur , cum Christus dicitur *Imago DEI*, quod probabile est in dictis testimoniis, præsertim ad Colos. 1, nihilominus ex vi vocis relativæ *Imago* restringitur ad supponendum pro persona Patris, sicut cum Verbum dicitur *Deus de Deo*, particula *De* facit, ut in uno extremo *Deus* supponat tantum pro Patre, sicut in altero supponit tantum pro Filio.

8. *Verbum non esse imaginem Spiritus sancti.* — Major aliqua difficultas est de persona Spiritus sancti, nam et realiter a Filio distinguitur, et illi perfecte similis est, et ex ejus cognitione Filius procedit, eumque repræsentat, quatenus est Verbum adæquatum divinæ intellectionis. Nihilominus dicendum est, Filium non esse imaginem Spiritus sancti. Ratio est, quia non procedit realiter ab illo, quod est de ratione imaginis, ut supra ostensum est. Quod autem ita non procedat, patet, quia Spiritus sanctus nulla ratione dici, aut cogitari potest principium Filii. Nec satis est, quod Filius procedat a Patre, ut cognoscente se et Spiritum sanctum. Primo quia supra est ostensum, non semper rem cognitam esse principium cognitionis, vel termini, per cognitionem producti, sed tunc solum, quando intelligens ab objecto cognito habet aliquo modo principium cognoscendi, seu speciem intelligibilem, vel id, quod sortitur vicem ejus. At Pater æternus, dum producit Verbum repræsentativum Spiritus sancti, non habet ab Spiritu sancto ullo modo virtutem producendi tale Verbum, nec Spiritus sanctus ad illam cognitionem sui concurrit (ut sic dicam) ut principium, seu objectum motivum, sed ut purus terminus. Hic autem modus non est satis, ut Verbum dicatur aliquo modo procedere ab Spiritu sancto, nam præpositio *ab* dicit habitudinem principii, unde potius dicendum esset procedere ad Spiritum sanctum, utique repræsentandum, quamvis neque hic modus loquendi usurpandus est, quia non est usitatus. Accedit, quod Verbum divinum ex vi suæ processionis non procedit ad repræsentandum Spiritum sanctum, nisi secundario et quasi per consecutionem quamdam ex vi cognitionis divinitatis : unde sola divinitas ut sic, est principium quo, et quasi species intelligibilis, per quam Pater producit tale Verbum. Quando autem aliquid sic cognoscitur secundario ex vi alterius, et per speciem alterius, non potest dici verbum repræsentans illud secundarium objectum, procedere ab illo, ut est per se notum. Unde nec Pater ipse dici potest principium Verbi ratione Paternitatis, etiamsi per ipsum Verbum secundum suam etiam Paternitatem repræsentetur, quia etiam Paternitas est secundarium objectum, et cognoscitur ex vi essentiæ. Et ideo supra dicebamus, Filium non esse imaginem Patris quoad Paternitatem, etiamsi procedat ex cognitione Patris ut sic, seu Paternitatis : ergo non potest dici imago Spiritus sancti.

9. *Filium non esse imaginem creaturarum.*— Tandem a fortiori concluditur non esse Filium imaginem creaturarum. Tum, quia ab illis non procedit, ut eisdem rationibus a fortiori convincitur. Tum quia non habet cum illis similitudinem perfectam et consubstantialem, quam imago, quæ intra Deum est, importat. Tum denique, quia potius creaturæ ab illo Verbo procedunt secundum peculiarem quamdam appropriationem, quatenus in se continet ex vi processionis suæ ideas omnium creaturarum, quæ sunt quasi exemplaria, ad quorum imitationem producuntur creaturæ. Illæ autem ideæ non sunt propriæ imagines creaturarum, quia non sunt ab illis sumptæ, sed per se sunt connaturales divinitati, quæ ex se habet esse principium creaturarum. Nec etiam, ut sunt in verbo, sunt imagines idearum, prout sunt in essentia, quia sunt omnino idem, sicut essentia secundum se, et prout communicata Filio, est una et eadem. Nihil ergo relinquitur, cujus Filius possit esse imago, præter Patrem, est ergo solius Patris imago.

10. *Objectio.* — Dices. Divinitas ipsa vocatur ab Augustino imago creaturarum de Fide ad Petilium, cap. 1, cur ergo non poterit etiam Verbum creaturarum imago vocari. Item Ver-

bum æternum dici potest Verbum creaturarum, nam per illud factæ sunt omnes creaturæ, et omnia portat Verbo virtutis suæ.

11. *Responsio.* — Ad priorem partem respondet D. Thomas, dicta quæst. 35, art. 5, ad 1, ibi Augustinum late et minus rigorose sumpsisse nomen imaginis pro exemplari. Sed forte Augustinus, si attente legatur, non vocat divinitatem imaginem hominis, vel alicujus creaturæ, sed ipsum hominem dicit esse ad imaginem divinitatis. Itaque illud *ad imaginem* non significat exemplar ex parte Dei, ad cujus imitationem factus est homo, estque quasi terminus relationis illius qualiscumque imaginis impressæ ipsi homini, sed potius significat illammet imaginem, quæ est in homine, quæ non dicitur simpliciter imago, sed quasi imago, seu ad imaginem, quia imperfecta est sicut cum dicitur factus homo ad similitudinem Dei, non significatur similitudo, quæ est in Deo, sed quam participat ipse homo. Qualiscumque tamen sit illa imago, quæ est in homine, una tantum est totius Trinitatis, ut colligit Augustinus ex verbis illis : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* propter pronomen illud plurale *nostram* Et idem subinfert, unam esse deitatem trium personarum, in qua illæ æquales sunt: non quia ipsa divinitas imago sit, sed quia non possunt tres personæ una imagine repræsentari, nisi unam haberent naturam.

12. Ad alteram partem respondeo, cum Verbum dicitur alicujus, ambiguam esse locutionem, nam potest dici Verbum alicujus, quia ab illo dictum, seu prolatum est, vel quia illud repræsentat, et circa illud versatur, ut in materia, circa quam. Priori sensu non potest Verbum divinum dici, nisi Patris tantum, ut constat. Posteriori autem modo dici poterit esse personarum omnium, et creaturarum. Tamen quia ambigua est locutio, non est ita loquendum sine declaratione, ne detur occasio erroris. Præsertim, quia prior sensus videtur magis usitatus, et proprius. Cum enim dicimus, *hoc Verbum* vel *testimonium est Augustini,* non significamus in illo, aliquid dici de Augustino, sed esse scriptum, vel probatum ab Augustino. Quando vero significare volumus habitudinem objecti seu materiæ, circa quam, potius dicimus, Verbum esse de tali re. In nomine autem imaginis utrumque significari videtur per modum unius, dicitur enim imago alicujus, quæ illum repræsentat tanquam eum, a quo processit, et ideo non est eadem omnino ratio.

CAPUT X.

AN VERBUM SIT SAPIENTIA PATRIS, QUA PATER IPSE SAPIENS EST.

1. *Verbum quo sensu dicatur sapientia Patris.* — Quod attinet ad priorem partem communis locutio sanctorum Patrum est, Verbum esse sapientiam Patris. Ita loquitur Athanasius, oratione contra Gregales Sabellii, Nazianzenus, oratione 1, Apologetica, circa finem, et oratione 33, circa finem, Ambrosius 1, de Fide, cap. 2, Augustinus 7, de Trinitate, a principio, Anselmus, in Monologio, cap. 46. Et habet fundamentum in Paulo 1, ad Cor. 1. Ubi CHRISTUM vocat *Dei virtutem, et Dei sapientiam.* Duobus autem modis potest vox, *sapientia,* sumi in illa locutione. Primo pro sapientia essentiali, et ita videtur sumere Anselmus, loco citato. Nam quia eadem est sapientia Patris et Filii, et Filius est illa Sapientia : ideo dici potest esse sapientia Patris. Advertit autem Anselmus, magis dici Filium sapientiam Patris quam e converso, quia Filius habet illam sapientiam a Patre, et non e contrario. Hic vero loquendi modus non est adeo usitatus, quia et est minus proprius, et æquivocationem potest pati : sicut absolute non dicimus, Verbum esse Deitatem Patris, quamvis sit Deitas, quæ est Pater, vel quam accipit a Patre. Posito vero illo sensu, ut vera sit propositio, ita explicanda est, Filius est sapientia Patris, quia est illa sapientia , quæ est Pater , et illam habet a Patre.

2. Altero vero modo sumitur nomen *Sapientia* personaliter pro sapientia genita : quæ significatio est etiam usitata, ut Augustinus notat, et in libris sapientiæ sæpe in hac significatione sumitur. Tamen quia vox ipsa in rigore est absoluta et communis, solumque appropriatur Filio, quia ex vi processionis suæ formaliter recipit sapientiam a Patre, ideo, ut sit proprium nomen Filii, semper vel addendum est aliquid, quo id significetur, vel ex circumstantia sermonis constare debet, ut notavit Gabriel, in 1, dist. 32, ut cum dicitur sapientia genita, vel sapientia de sapientia, ut Augustinus loquitur. In hac ergo significatione dicitur proprie Verbum sapientia Patris. Est autem ulterius advertendum, per illum genitivum *Patris,* duplicem habitudinem significari posse, scilicet causæ formalis vel originis, sic non verbum hominis dici potest sapientia ejus, quia et ab illo procedit, et illum consti-

tuit formaliter actu sapientem. Respectu ergo Patris significatur solum habitudo originis, non formæ: unde recte dixit Athanasius supra: *Sapientia Patris est Filius, non ut in homine, ubi per sapientiam est sapiens, sed ex sapiente sapientia illa ortum habet.* Et ratio est clara, quia qui est talis per aliquam formam, aliquid ab illa recipit: Pater autem nullo modo recipit sapientiam a Filio, sed potius illam ipsi communicat.

3. *An Pater sit sapiens sapientia genita.* — Hinc definienda est illa quæstio an Pater dici possit sapiens sapientia genita. Nam hoc aliquando affirmavit Augustinus, lib. 83 quæst., q. 23. Nihilominus dicendum est, locutionem illam in rigore falsam esse, quam propterea idem Augustinus retractavit 1, Retract., cap. 26, et lib. 6, de Trin., cap. 1 et 2, lib. 7, cap. 1 et 3, et lib. 15, cap. 7, et consentiunt scholastici in 2, dist. 32, et D. Thomas, quæst. 1, Capreolus, quæst. 1, art. 2. Ratio est clara, quia per illam locutionem in rigore significatur causalitas formalis, vel modus ejus, sapientiæ genitæ ad constituendum Patrem sapientem: hoc autem falsum est, ut diximus. Et quamvis extendere velimus etiam improprio modo locutionem illam, ad significandum alium causalitatis modum, semper erit falsa locutio, quia in nullo genere Pater est sapiens aut a *sapientia genita,* aut per *sapientiam genitam:* per has non duas particulas tantum explicare possimus quamcumque habitudinem illa locutione significatam.

4. *Objectio.* — Superest vero objectio: nam Pater est sapiens intelligendo: sed intelligit Verbo suo, ergo sapit, seu est sapiens Verbo suo: at Verbum est sapientia genita, ergo est sapiens sapientia genita. Probatur minor, reliqua enim clara sunt ex Augustino 15, de Trinitate, dicente cap. 14: *Novit omnia Pater in seipso, novit in Filio, sed in seipso tanquam seipsum, in Filio tanquam Verbum suum.* Perinde autem esse videtur dicere, Patrem cognoscere omnia Verbo aut in Verbo. Et confirmatur: nam Pater est etiam sapiens dicendo, nam in summo Spiritu idem est dicere, quod sapere, ut dixit Anselmus, in Monol., cap. 34, sed Pater dicit omnia Verbo suo, ergo sapit omnia Verbo suo. Tandem confirmatur, quia Filius est sapiens sapientia genita: et Pater non est sapiens alia sapientia, ergo.

5. *An Pater intelligat Verbo.* — Circa argumentum quidam existimant posse admitti illam locutionem, *Pater intelligit Verbo,* quia non constituunt differentiam inter hæc duo, *intelligere Verbo,* vel *in Verbo.* At profecto illa locutio falsa est, ut recte notarunt Scotus et Gabriel supra. Quia nulla habitudo ibi significari potest, nisi formalis, quæ falso attribuitur Verbo divino respectu Patris, ut convincit argumentum factum. Unde in hoc differt a verbo humano, ut ex Athanasio notavimus. Per illam autem locutionem *intelligit in Verbo,* significatur tantum habitudo objecti, quomodo etiam dicuntur Beati videre res in Verbo, et ideo dixit Augustinus, *Patrem intelligere in Verbo suo,* quia revera est objectum intellectionis paternæ, in quo speciali modo omnia repræsentantur.

6. *Refellitur.* — Circa hanc autem locutionem adverto ulterius, quamvis approprietur Verbo propter specialem modum processionis suæ, non tamen esse ita propriam, quin etiam possit Pater *omnia cognoscere in Spiritu sancto,* sicut dicitur etiam *omnia cognoscere in se ipso.* Et eadem ratione, separando cognitionem a productione non est proprium Patris cognoscere omnia in Verbo divino, sed ipsum Verbum etiam in se omnia cognoscit, et Spiritus sanctus similiter. Quorum omnium ratio est, quia repræsentatio omnium intelligibilium convenit Verbo ratione essentiæ: et ideo sicut essentia est in omnibus personis, ita etiam illa repræsentatio. Solum est discrimen, quod in Verbo est ratione suæ processionis formaliter: in Patre autem est sine processione: in Spiritu sancto vero non est ex vi formalis processionis, sed per aliquam communicationem. Quod autem omnia cognoscantur in Verbo, non est propter modum habendi repræsentationem illam, sed propter ipsam repræsentationem, et ideo in qualibet persona omnia cognoscuntur. Nam idem omnino est intelligere Patris et aliarum personarum: idem ergo objectum habet in omnibus: quidquid ergo una cognoscit in alia, cognoscit etiam altera, et e converso. Quod etiam ex re ipsa patet: nam cognoscere unam personam in alia non potest esse aliud, quam cognoscere unam ex vi cognitionis alterius, vel propter identitatem essentiæ, vel propter connexionem relativam, sed hoc totum æque cognoscit Pater in Spiritu sancto sicut in Filio, et singulæ personæ in cæteris: ergo hæc omnia communia sunt, solumque hæc intervenit differentia, quod connexio correlativa formalior est inter Patrem, verbi gratia, et Filium, quam inter Patrem et Spiritum sanctum, sed hoc ipsum ita cognoscit Spiritus sanctus in Filio, sicut Pater.

7. *Objectio.* — *Reponsio.* — Dices, hæc omnia

vera esse de intellectione et repræsentatione essentiali, non autem de notionali, quia Verbum notionaliter soli Patri repræsentat, ergo et e converso solus Pater per notionalem intellectionem intelligit in Verbo suo quodam speciali modo, quo non intelligit in Spiritu sancto. Respondeo, objectionem procedere ex falsa apprehensione, ac si intellectio notionalis diceret proprium actum intelligendi convenientem Patri et non aliis personis, quod falsum esse supra libro primo ostendi, et in præsenti patet. Quia alias Pater haberet aliquam sapientiam, quam non habet Filius, quia omnis intellectio divina sapientia est. Præter quam quod nec intelligi neque explicari potest, quis modus sit ille, quo Pater intelligit, et non Filius. Non ergo differunt in modo intelligendi, sed in modo habendi intellectionem, quia Pater a se, Filius a Patre : et intelligere notionaliter nihil aliud addit, nisi habere illud intelligere a se : et ideo posse producere intelligendo. Idem cum eadem proportione dicendum est de repræsentatione Verbi, unde repræsentare notionaliter, non est repræsentare soli Patri, sed est repræsentare a solo Patre, at repræsentatio illa a Patre accepta omnibus innotescere potest, qui habuerint virtutem intelligendi illam. Quod plane sentit Cyrillus Alexandrinus 1, Thesauri, cap. 1, cum dixit, *Patrem in Verbo tanquam in imagine repræsentari :* et ideo dixisse Verbum : *Qui videt me, videt et Patrem,* quod non de solo Patre, sed de omnibus dixit : illud enim relativum *Qui*, universale est et indifferens. Quam sententiam habet etiam Ambrosius, l. 5, Exameron, et 1 de Fide, cap. 4, Bernardus, serm. 8, in Cant., et Rupertus 2, de Trinitat., cap. 2.

8. *Variæ locutiones explicantur. — Solvitur prima confirmatio.* — Circa primam confirmationem breviter advertendum est, tres esse voces, quibus significamus actum intelligendi paternum, vel processionem, quæ per illum est, scilicet *generare*, *intelligere*, *dicere*. Inter quas hæc est differentia, quod verbum *generandi* solum dicit habitudinem ad terminum productum, non autem ad objectum : unde fit, ut nec reflecti possit supra ipsum generantem, nec construi cum termino in causa significante modum causalitatis, sed purum terminum, et ideo non dicimus, *Pater generat se*, nec, *generat Verbo*, sed tantum, *generat Verbum*. Vox autem *Intelligendi*, non dicit habitudinem ad terminum productum, ut recte dixit divus Thomas, q. 34, art. 1, sed dicit tantum actum formalem intelligentis cum habitudine ad objectum, et ideo potest reflecti supra ipsum Patrem, *intelligit enim se*. Potest etiam conjungi cum *Filio* in casu etiam significante objectum, nam etiam *Pater intelligit Filium*. Non tamen potest cum illo construi in casu significante causalitatem, quia deberet significare causalitatem formalem, seu originem : neutro autem modo *Pater intelligit Verbo :* quidquid sit de creaturis. Verbum autem *dicere*, respectum ad terminum productum dicit, et ideo propriissime dicimus *Patrem dicere Verbum suum.* Tamen hæc vox non sistit in solo termino producto : nam dicit illum, quatenus est repræsentativus, et ideo etiam construitur cum rebus dictis in casu significante objectum, vel quasi objectum, et ideo reflectitur supra ipsum dicentem, ut *Pater dicit se,* quia in Verbo suo repræsentatur et eadem ratione, *dicit Verbum suum,* non tantum ut rem productam, sed etiam ut rem dictam. Ac denique construitur cum ipso termino etiam in casu significante causalitatem : nam *Pater dicit Verbo*, quia tunc non significatur aliqua causalitas formalis Verbi circa Patrem, sed sola repræsentatio et habitudo signi, quæ est in Verbo ad res dictas. Ad confirmationem ergo neganda est consequentia, nam licet *intelligere* et *dicere* in re sint idem, ratione tamen et modo significandi differunt.

9. *Ad secundam confirmationem.* — In secunda confirmatione petitur, quid sentiendum sit de his locutionibus, *Filius est sapiens, sapientia gentia*, vel, *Pater ingenita*. De quibus multa apud D. Thomam, Capreolum, Durandum, Gabriel, et alios in 1, dist. 32. Ego breviter censeo, priorem locutionem in proprio et formali sensu esse falsam, nam Filius est sapiens sapientia essentiali, quæ genita non est : sicut non potest dici, *Filius est Deus, Deitate genita,* sed potius, *ingenita,* sumendo illam vocem negative. Nam si sumatur privitate, etiam dici non potest, *Sapiens sapientia ingenita,* quia in rigore significatur habitudo formalis, et illo modo sapientia ingenita est Pater, Filius autem non est sapiens per Patrem formaliter, sed a Patre. Quia vero ipse Filius est sua essentia, et e converso sapientia essentialis est ipse Filius, ideo materialiter dici potest Filius esse sapiens sapientia, quæ est sapientia genita, quomodo etiam dici posset sapiens sapientia, quæ est sapientia ingenita, melius est tamen vitare has locutiones propter ambiguitatem et improprietatem. Et eadem proportione sentiendum est de Patre, est enim sapiens sapientia ingenita negative, id est sua essentia, non tamen pro-

prie privative, nisi materialiter et identice, ut in Filio satis explicatum est. Ad confirmationem ergo dico satis hinc constare, quomodo Pater et Filius eadem sapientia sapiens sit.

10. *Alia nomina secundæ personæ.* — Tandem ex his, quæ de quatuor nominibus secundæ personæ diximus, facile est, omnia nomina, quæ in Scriptura Christo Domino attribuuntur, interpretari. Quædam enim sunt propria, ut *Verbum, Filius;* alia metaphorica, ut *vapor, speculum, candor,* Sap. 7, *figura, splendor,* ad Hebr. 1, et similia, quæ ad propria revocanda sunt, ut constat. Rursus propria quædam sunt personalia, ut *Imago, Verbum :* quædam essentialia, ut *Deus :* et ex his, quædam appropriantur Verbo, ut *Sapientia* modo explicato, ad quam revocatur *Veritas* et similia. Denique tam metaphorica, quam propria, quædam tribuuntur Christo ut Deo, sicut ea, quæ diximus : alia Christo ut homini, ut esse hominem, Pastorem, Caput et alia, quæ in libro de Incarnatione explicata sunt, et de illis videri possunt, quæ nomine Augustini dicuntur, in libro de Incarnatione Verbi, a capite 10, ad 15, in tom. 4, et quæ notat Hilarius, libro de Unitate Patris et Filii, in fine.

FINIS LIBRI NONI DE TRINITATE.

INDEX CAPITUM LIBRI DECIMI

DE TRINITATE.

LIBER DECIMUS.

DE

SPIRATORE SEU PRINCIPIO

SPIRITUS SANCTI.

Priusquam de tertia persona Trinitatis dicamus, operæ pretium est de illius principio dicere, quod Spirator appellatur. Nam licet correlativum Spiritus sancti sit, et ex hac parte videatur esse simul cognitione cum illo, tamen quatenus habet suam prioritatem originis, et in se est aliquid subsistens, suam propriam considerationem habet, quæ et pertinet quodammodo ad consummatam de Patre et Filio tractationem, quia esse Spiratorem est tanquam proprietas communis illis, et parabit viam ad cognitionem Spiritus sancti, quam in sequenti libro trademus. Hic vero supponimus, necessarium esse dari aliquod principium tertiæ personæ, quia oportet, illam esse productam, aliter enim multiplicari non posset. Sicut autem illam personam Spiritum sanctum vocamus, ita principium ejus appellamus Spiratorem. Circa quod nomen præmittere oportet, posse denominationem illam sumi, vel ab origine activa, vel a relatione Spirantis, seu producentis per voluntatem: in hac enim processione ut theologi notarunt, ob penuriam nominum, eadem voce originem et relationem nominamus. Quæ duo licet in re non distinguantur, tamen ratione distincta sunt, juxta dicta superius libro quinto et sexto. Quæ distinctio quantum ad modum nostrum concipiendi multum refert. Is autem, qui tam ab origine, quam a relatione denominatur, idem est, et de illo præsertim agimus in hoc libro; nam illæ proprietates in abstracto explicatæ sunt in dicto libro quinto et sexto, hic autem magis etiam declarabitur earum ratio.

CAPUT I.

NON SOLUM PATREM, SED ETIAM FILIUM ESSE SPIRATOREM, SEU SPIRITUS SANCTI PRINCIPIUM.

1. *Punctum controversiæ.* — Quod Pater sit Spiritus sancti principium, adeo est certum, ut nec hæretici, qui Trinitatem confitentur, id negent. Quia Scriptura expresse dicit, Spiritum sanctum procedere a Patre, id enim disertis verbis asseruit Christus, Joan. 14: *Spiritus, qui a Patre procedit*, et supra ostensum est Patrem esse fontem totius Deitatis. De processione igitur a Filio est controversia, quæ solum cum Græcis versatur: nam in Ecclesia Latina etiam fuit semper indubitata hæc veritas, quod Spiritus sanctus a Filio procedat, ut in Concilio Lugdunensi sub Gregorio X, definitum est, et habetur in capite unico, de summa Trinitate, in 6, et in Concilio Lateranensi sub Innocentio III, in capite *Firmiter*, et late in Concilio Florentino per totum. Et ex antiquis Conciliis, in Toletano 13, in Confessione Fidei, et in aliis, quæ infra indicabo. In Patribus etiam Latinis passim occurrit hæc veritas, præsertim videri potest Leo papa, epist. 91, alias 93, c. 1, et Hormisdas papa, epist. 1, cap. 2, Augustinus 5, de Trinitate, cap. 11, et lib. 15, cap. 10, 15 et sequentibus, Hilarius, lib. 2, de Trinitate, Prosper, lib. 1, de Vita contemplativa, cap. 18, et alios statim commemorabo.

2. *Sententia Græcorum.*—Ab hac tamen veritate dissenserunt Græci, et primus, apud quem legitur contrarius error, est Theodoretus in contradictione, anathemat. 9. Cyrillus, ubi dicit: *Si Spiritum sanctum ex Filio, aut per Filium essentiam habere dicas, tanquam impium aspernabimus, credimus enim Filio dicenti, Spiritus, qui ex Patre procedit.* Et hunc errorem secuti sunt eo tempore Nestoriani, quibus tunc Theodoretus favit, ut colligitur ex Concilio Ephesino, tom. 2, cap. 31, et ex 5 Synodo, collatione 4, in fine. Tunc autem de hoc errore ex professo tractatum non est, imo nulla de illo postea fuit mentio usque ad tempora Theophylacti ante quingenos et quadraginta annos. Qui

hunc etiam docuit super Joannem 3, et expresse reprehendit Latinos, tamen sine schismate, vel aperta hæresi. Postea vero a tempore Leonis IX, pontificis, ortum est apertum Schisma, et propter hunc articulum, inter alios, Ecclesia Græca a Latina divisa est, negata obedientia summo pontifici. Potest autem tota controversia ad quatuor puncta reduci, de Scriptura, de Conciliis Græcis, de Patribus Græcis, et de Additione ad Symbolum: quæ breviter expediam.

3. *Argumentum Græcorum ex Scriptura.*— Circa primum Græci contendunt, esse contra Scripturam, dicere, Spiritum sanctum procedere a Filio, potestque argumentum confici ex verbis Cyrilli Hierosolymitani, catechesi 16, ubi sic ait: *Dicamus de Spiritu sancto ea tantum, quæ scripta sunt: si quid autem scriptum non est, curiose non scrutemur. Ipse Spiritus sanctus elocutus est Scripturas, ipse de se ipso dixit, quantum voluit, aut quantum fuimus capaces: quæ ergo ille non dixit, nos non audiamus.* At Joannes, decimo quarto, tantum dictum est, *Spiritus, qui a Patre procedit,* ergo virtute excluditur processio a Filio.

4. *Veritas Catholica ex Scriptura.*— Nihilominus dicendum est, processionem Spiritus sancti a Filio in Scriptura sufficienter contineri. Et imprimis argumentum factum in hac materia nullius momenti est, primo, quia ibi non additur dictio exclusiva. Ut autem notavit Augustinus 3, contra Maximinum, c. 14. Christus specialiter tribuit Patri productionem Spiritus sancti, quia est auctor, seu principium, in quo, et a quo est virtus spirandi. Sicut a Dionysio, cap. 2, de divinis nominibus dicitur, *fons divinitatis.* Secundo addit Anselmus, in libro de Processione Spiritus sancti, non excludi Filium, quia in his, quæ non repugnant filiationi, quidquid attribuitur Patri, intelligitur attributum Filio. Quam responsionem prius dedit Cyrillus Theodoreto in defensione noni anathematismi dicens: *procedit a Patre Spiritus sanctus secundum Salvatoris vocem, sed non est alienus a Filio, omnia enim habet cum Patre, et hoc ipse docuit.*

5. Secundo colligitur assertio ex Joann. 14, 15 et 16, quatuor modis. Primo quia Christus de Spiritu sancto dixit: *De meo accipiet et annuntiabit vobis.* Una enim persona divina non accipit ab alia, nisi procedendo, Spiritus sanctus autem accipit a Filio, ut ipse dixit, ergo. Ponitur autem de futuro verbum *accipiet*, propter significandum futurum effectum. Æterna enim processio omnia tempora comprehendit, sicut ibidem dixit: *Quæcumque audiet, loquetur.* Atque ita exposuerunt illa verba, non solum Latini, Augustinus ibi, Hilarius 8, de Trinitate, Ambrosius, lib. 2, de Spiritu sancto, cap. 12, et lib. 5, de Fide, cap. 6; sed etiam Græci, Didymus, lib. 2, de Spiritu sancto, Nazianzenus, orat. 49, in fine, Cyrillus supra. Nec repugnat Chrysostomus in Joannem: quamvis alias etiam expositiones habeat.

6. Deinde hoc confirmant verba, quæ Christus Dominus subjungit: *Omnia quæ habet Pater, mea sunt: propterea dixi, quia de meo accipiet.* Quibus verbis et præcedentium verborum datam expositionem confirmat, et novam probationem nobis præbet. Nam, ut supra exposuimus ex Concilio Florentino et ex Damasceno, libro 3, c. 9 et 14, et Augustino, lib. 5, de Trinit., c. 14. Filius habet omnia, quæ Pater, excepta sola paternitate, seu, quod idem est, omnia quæ non repugnant filiationi, hujusmodi autem est spirare, seu spiratio activa, ut per se constat, et ex discursu eorum, quæ dicimus, clarius patebit. Ergo.

7. Præterea Christus vocat illis locis Spiritum sanctum, *Spiritum veritatis,* quod ita exposuit Cyrillus, libro decimo in Joann., cap. ult., et epist. 10: *Pollicetur Spiritum veritatis, id est suum: nam ipse veritas est, non est enim Spiritus alienus a substantia Filii, sed ex eo naturaliter procedit.* Clarius autem ad Romanos, octavo, vocatur Spiritus sanctus, *Spiritus Christi,* et Act. 16, vocatur *Spiritus Jesu,* et Galat. 4: *Misit Deus in corda nostra Spiritum Filii sui.* Quibus locis manifeste sermo est, non solum de donis, sed etiam de ipsa persona Spiritus sancti, quæ nobis datur et in nobis operatur. Non potest autem una persona dici alterius, nisi propter processionem, quidquid Theophylactus supra tergiversetur, nulla etiam alia habitudo excogitari potest. Quarto promittit Christus Dominus ibi, se missurum Spiritum sanctum, *Quem ego,* inquit, *mittam vobis a Patre.* Persona autem non mittitur, nisi ab ea, a qua procedit, ut infra ostendemus. Et idem argumentum sumunt Patres ex eo, quod Christus Dominus, Joannis 21, Spiritum sanctum dedit, dicens: *Accipite Spiritum sanctum.*

8. *Argumentum Græcorum ex Conciliis.* — Circa secundum punctum de Conciliis. Græci etiam contendunt, in Concilio Constantinopolitano 1, suam sententiam esse traditam, et consequenter fuisse receptam in sequentibus synodis generalibus, præsertim usque ad sextam. Sed hic etiam in eodem modo argumentandi deficiunt, nam in Concilio Constantino-

politano 1, traditum quidem est, Spiritum sanctum procedere a Patre, quod etiam in sequentibus synodis est receptum, nunquam tamen negatum est, procedere etiam a Filio. Neque in illis hoc est declaratum, quia hæc causa tunc non agebatur, et ad confutandas hæreses, quæ tunc fuerant ortæ, sufficiens visum est illo modo loqui, quo Scriptura loquitur. Addunt præterea graves auctores, virtute hoc esse traditum in Concilio Ephesino, et sequentibus. Nam Concilium Alexandrinum cum Cyrillo, Epistola decima, verbis satis expressis hanc docuit veritatem : nam inter alia, cum de Filio loqueretur, dicit *Ab eo emittitur Spiritus*, et secundum aliam translationem, quæ habetur in quinta synoda, actione sexta, dicitur, *Ab eo effunditur*. In Concilio autem Ephesino, tomo primo, capite decimo-quarto, dicitur *Ab eo procedit*, juxta versionem Peltani et ita etiam legit Gratianus, in capite penultimo, de Consecratione, distinctione quinta. Illa autem epistola approbata est, et recepta in Concilio Ephesino, ut constat ex 2 tom., cap. 3 et 5, et postea in quinta synodo, actione 6, et in 6 synodo, actione 17. Et eamdem approbationem in sui defensionem attulit idem Cyrillus, in libro Apologetico ad Theodosium, qui etiam refertur in quinto tomo Concilii Ephesini, capite secundo. Ac denique in Concilio Chalcedonensi, actione prima, profitentur Patres, se credere juxta duas Epistolas Cyrilli approbatas in Concilio Ephesino, quarum una est illa decima.

9. *Veritas ex Conciliis ostenditur.*—Hæc tamen omnia, licet gravissima sint, non existimo fuisse sufficientia illo tempore, ut certam fidei definitionem continere censerentur, neque ut possimus tanquam hæreticos damnare eos, qui temporibus illis contrarium dixerunt. Primo, quia verba illa non sunt tam clara et expressa, quantum ad fidei definitionem necessarium est. Secundo quia in illis Conciliis (quod maxime in definitionibus Conciliorum attendendum est) non agebatur per se de hoc puncto, sed de Incarnationis mysterio, et in doctrina ad illud pertinente, contra Nestorium approbatur Epistola Cyrilli, et Concilii Alexandrini. Tertio, quia idem Cyrillus respondens Theodoreto non damnat ejus sententiam quoad hanc partem ut hæreticam, sed simpliciter respondet ad testimonium Scripturæ ab illo citatum. In Conciliis ergo Græcis hæc veritas primum videtur definita in septima synodo Nicena 2, in Fidei confessione, postea vero confirmata est in aliis Conciliis supra citatis, Lugdunensi, Lateranensi et Florentino in quibus Græci convenerunt et consenserunt. Et tempore Anselmi fertur, aliud simile Concilium fuisse congregatum, in quo etiam fuerunt Græci convicti, ut ex ipso Anselmo colligitur, libro de Processione Spiritus sancti. Omitto alia Concilia antiqua, quæ in historiis referuntur, quia sunt minus certa : posteriora vero concilia latina referre non est necesse, quia notissima sunt.

10. *Argumentum Græcorum ex suis Patribus.* — Tertium punctum propositum est de sanctis Patribus Græcis, in quibus moderni schismatici magnam vim faciebant, ut intelligi potest ex prolixa disputatione habita in Concilio Florentino, et ex Basarione, in libro pro Unione, qui habetur post Concilium Florentinum. Quibus locis aperte ostenditur, falso Græcos imposuisse hanc sententiam Patribus suis. Quod prius etiam fuerat traditum in dicto Concilio Lugdunensi, ubi dicitur hunc esse communem sensum Patrum Latinorum et Græcorum. Præterea hi moderni Græci non negant, se in hoc dissentire a Patribus Latinis, in quo a suis antiquis Græcis multum discordant, nam in Concilio Chalcedonensi, et 5 et 7 Synodo cum magna veneratione Latinorum sententias susceperunt.

11. *Veritas catholica ex Patribus Græcis.*— Deinde quod ad Patres Græcos attinet, possumus illos in tres classes distribuere. Quidam præcesserunt Concilium Ephesinum, alii adfuerunt illi, alii denique subsecuti sunt. De primis certum est, omnes vel asseruisse hanc veritatem, vel in sinuasse, et nullum dixisse contrarium. Hoc patet primo ex Athanasio in suo Symbolo dicente : *Filius a Patre solo est, Spiritus sanctus a Patre et Filio.* De cujus Symboli auctoritate videri potest Genebrardus, l. 3, de Trinitate, et Bellarminus, l. 2, de Christo, cap. 25, nobis sufficiat antiquissima traditio, et universalis Ecclesiæ acceptatio. Idem sentit Athanasius, Epist. 1 et 2, ad Serapionem episcopum. Expresse id etiam docuit Dydimus, l. 2, de Spiritu sancto (habetur inter opera Hieronymi), ubi exponens verba Christi, de Spiritu sancto dicentis : *Quæcumque audiet, loquetur*, inquit, *non loquitur a semetipso Spiritus sanctus, quia inseparabiliter est a me et a Patris voluntate.* Cyrillus etiam Hierosolymitanus, catechesi 16 : *Pater*, inquit, *dedit Filio, Filius autem tradidit Spiritui sancto. Jesus enim est, qui dixit, omnia mihi tradita sunt a Patre meo, et de Spiritu sancto idem dicit, ille me glorificabit, quia de meo accipiet.* Idem significat, ca-

techesi 17, licet minus clare. Quarto, Basilius, lib. 3, contra Eunomium, dicit: *Spiritum sanctum esse dignitate secundum a Filio, cum ab ipso esse habeat, imo et pendeat.* Sic dicit ipse: moderanda autem est vox pendeat, quæ pro origine tantum posita est. Et l. 5, *Spiritum sanctum* vocat *Verbum et imaginem Filii,* ut significet processionem ab illo, de quo libro sequenti dicetur. Quinto, Nazianzenus, oratione 2, dicit, *Filium accepisse omnia, quæ Pater habet, excepta sola causalitate sua,* id est, ejusdem Filii processione, sic enim intelligendus est. Alia etiam loca adduci solent, quæ favent quidem, licet non sint clara. Sexto, expresse id tradit Chrysostomus, homil. 1 et 2, de Symbolo, in 5 tomo. Septimo, Epiphanius, hæres. 69, et in Anchorato. De quo videri potest Concilium Florentinum, sess. 18. Octavo, adjungi potest Philo, quem ipse Epiphanius per revelationem Episcopum ordinavit. Ille enim in libro enarrationum in Cantica, circa principium, in t. 1 Bibliothecæ: *Pater,* inquit, *per Filium creat,* etc. *Una cum divino illo Spiritu, qui ab ipso et a Filio procedit.* Denique addi possunt Gregorius Thaumaturgus, et Gregorius Nyssenus referens ejus vitam, quatenus dicunt, *Spiritum sanctum esse imaginem Filii:* nam imago processionem includit, ut supra dictum est.

12. In secundo ordine pono solum Cyrillum Alexandrinum qui resistit Theodoreto, qui oppositum dicere primus omnium ausus est, et ideo Cyrillus multis in locis hanc veritatem repetit et confirmat. Ut in Epist. 10 citata, et in defensione noni anathematismi, et in alia ejus declaratione, quæ habetur tom. 5, Concilii Ephesini , cap. 1: *Spiritus sanctus,* inquit, *ex ipso est,* scilicet Christo. Idem in expositione Symboli Niceni, 2 tom., Concilii Ephesini, c. ult., et lib. 1, de Fide ad Reginas, et etiam lib. 2 et alio libro, de Fide ad Theodosium, quæ omnia habentur in eodem Concilio, t. 1, c. 4, 5 et 6. Idem sæpius lib. 20 et 11, in Joannem, explicando loca Scripturæ, quæ supra adduxi.

13. Post illud vero Concilium pauci fuerunt sancti Græci graves, qui de hoc mysterio scripserint, præter Damascenum, qui nobis aliquod negotium facit, nam lib. 1, de Fide, c. 11, ita concludit *ex Filio Spiritum sanctum non dicimus.* Propter quæ verba D. Thomas, quæst. 10, de Potentia, art. 4, ad ultimum, fatetur, Damascenum descendisse in sententiam Theodoreti. Sed hoc profecto nimium est, nam Theodoretus non solum negavit, Spiritum sanctum procedere a Filio, sed etiam procedere a Patre per Filium, qui est modus loquendi frequentior Græcorum, ut in sequentibus explicabo. At vero Damascenus, in eodem libro, cap. 10, plane docet, *Spiritum sanctum ex Patre procedere, et per Filium, omni creaturæ impertiri.* Et cap. 9, dixerat: *Omnia, quæ habet Pater, habet Filius, hoc solo excepto, quod ingenitus non est.* Et cap. 11, vocat Spiritum sanctum *Spiritum Filii,* et addit, *sicut ex sole procedunt radius et splendor; ita a Patre procedere Filium et Spiritum sanctum,* et Spiritum sanctum comparat splendori, quia per radium procedit, et cap. 18, vocat Spiritum sanctum *imaginem Filii,* in quo etiam processionem denotat. In illis ergo verbis non existimo, rem ipsam negare voluisse, sed phrasim græcam retinuisse, et ideo fortasse non dixit, non *est*, sed, *non dicimus,* quia juxta vim Græcæ linguæ illa particula *ex* indicat denominationem ab aliquo tanquam a primo fonte et principio, in quo sensu dicitur Spiritus sanctus esse ex solo Patre, quia a Filio non est, nisi ut habente virtutem a Patre. Quod notavit Bessarion pro aliis Patribus Græcis in citato libro, et ex scholasticis ita intellexit Damascenum Thomas de Argentina, in 1, dist. 11, quæst. 1, art. 1. Neque refert, quod in 7 Synodo græca, jam illa locutio recepta est, tum quia aliqui existimant, in illa etiam synodo græce non haberi, nisi *per Filium,* tum maxime quia Damascenus fuit antiquior illa Synodo, nam in ipsa citatur.

14. Præterea in hoc ordine numerari possunt Anastasius Synaita (cujus fit mentio honorifica in sexta synodo) qui lib. 1, de Rectis fidei dogmatibus bene de hoc mysterio sentit. Item Tarasius, in Epistola, quæ refertur in septima synodo, actione 3. Denique Sophronius in Epistola relata in sexta synodo, action., 11, licet in principio solum dicat, Spiritum sanctum a Patre procedere, postea indicat etiam ad Filium habere relationem, dum ait: *Nunquam Filium Patri defuisse, nec Spiritum sanctum Filio.* Solus ergo Theophylactus inter auctores Græcos aperte se in hoc opposuit Ecclesiæ Latinæ, sed illius auctoritas in hoc nullius momenti est, excusatur autem a pertinacia hæresis, quia ante exortum schisma scripsit. Citari etiam solet Euthimius (qui multo est modernior), Joan. 14, sed ille non negat Spiritum sanctum procedere a Filio, sed solum tacet, et loquitur more Græcorum, et ideo nolo illi errorem imponere.

15. *De particula Filioque symbolo addita.* — Circa punctum quartum supponendum est, in Concilio Nicæno nihil aliud in Symbolo po-

situm fuisse, nisi, *Credo in Spiritum sanctum,* Concilium autem Constantinopolitanum primo addidisse : *Ex Patre procedentem,* postea vero adjunctam esse illam particulam *Filioque.* De qua valde conqueruntur Græci, quia putant repugnare non solum illi Concilio, sed etiam Ephesino, tom. 2, cap. 33, et tom. 5, cap. 6, in Epistola Cyrilli ad Joannem Antiochenum, et Concilio Chalcedonensi, act. 5, in secunda fidei definitione, nam anathemate feriunt eos, qui ausi fuerint aliam fidem componere.

16. Respondent vero aliqui, negando suppositionem. Dicunt enim in prima formatione illius Symboli positam esse illam particulam, *Filioque,* in eodem Concilio Constantinopolitano. Ita sensit Loaysa in Scholio ad Concilium 3 Toletanum et monetur, quia in illo Concilio refertur illud symbolum cum illa additione; additque : *Idem sumo ex quodam symbolo Hieronymi, et ex Cassiodoro, lib. 9, tripartitæ, cap.* 16.

17. *Magister sententiarum.*— Sed hoc difficile creditu est, quia in nullo codice antiquo illius Constantinopolitani Concilii hoc habetur: et in quatuor synodis generalibus sequentibus refertur illud symbolum sine illa particula. Et in eodem Concilio Toletano 3, nunquam hactenus posita fuit, usque ad illam editionem, factam prædicti Archiepiscopi diligentia, qui dicit in quodam antiquo codice illam invenisse. Sed non videtur hoc sufficiens motivum : facile enim potuit ab aliquo Scriptore privatim addi. Præsertim, quia Concilium Florentinum non admisisset hanc Græcorum querelam, illique respondisset, nisi id verum esse credidisset. Magister etiam sententiarum, in 1, dist. 11, refert, Leonem III pontificem (qui fuit post Concilium 3 Toletanum) in lamina argentea scripsisse illud symbolum, prout in prima Synodo editum erat sine illa particula, in memoriam antiquitatis. Neque in illo loco Tripartitæ fit ulla mentio illius particulæ; Symbolum autem quod ex Hieronymo refertur, non est illius, sed Damaso tribuitur in nono tomo operum Hieronymi et adhuc incertum est, cujus auctoris sit. Et præterea illud non est symbolum Constantinopolitanum, sed est quædam alia professio fidei, quam aliquis privatus condidit.

18. Respondeo ergo breviter, nihil esse quod Græci de illa additione conquerantur. Nam vel reprehendunt doctrinam, quæ per illam proponitur, et hanc ostendimus esse certam fidem, aut solum ritum reprehendunt, et in hoc etiam imprudenter agunt. Primo, quia alias oportet, pretiam reprehendant secundum Concilium, eo quod addiderit illam particulam *Ex Patre procedentem,* quam non posuerat primum Concilium; quod illis recte objecit Hugo Ætherianus, libro 3, contra Græcos, cap. 16, in 9 tomo Bibliothecæ. Deinde quia summus pontifex, cum sit supremus pastor, habet potestatem ea proponendi in symbolo, quæ omnibus credenda sunt: inter hæc autem numeratur ab Athanasio in suo symbolo processio Spiritus sancti a Filio, et idem habet Concilium Florentinum ; unde quoad hunc ritum non potuerunt priora Concilia legem ponere posterioribus, et multo minus pontifici, neque in hoc sensu locuta sunt, sed de alia fide, id est, contraria, vel diversa. Denique quod in uno tempore omittitur, quia necessarium tunc non est, in alio expedit fieri, propter necessitatem exortam. Et hac ratione dixit Basilius, epist. 60. Patres secundæ synodi addidisse aliquid symbolo Concilii Niceni, quia error Macedonii postea exortus est, sic ergo, quia omissio illius particulæ incipiebat esse occasio falsi sensus, et erroris, merito postea addita est. Quando vero primum addita fuerit non constat: certum autem est, certe antiquissimam. Nam in Concilio Toletano octavo habebatur in symbolo, et dicitur, jam multo ante fuisse consuetudinem in Hispania, ut cum illa additione decantaretur symbolum publice in Ecclesiis. Item in septima synodo habetur, et aliqui dicunt fuisse additam in Concilio Romano, sub Damaso, de quo in Tripart., lib. 9, capit. 14, sed ibi nihil dicitur, et res, ut dixi, incerta est. Supererat dicendum de ratione, qua possit hæc veritas probari, dicetur autem melius in sequentibus capitibus.

CAPUT II.

AN EX REALI DISTINCTIONE INTER FILIUM, ET SPIRITUM SANCTUM RECTE CONCLUDATUR PROCESSIO UNIUS AB ALIO.

1. Hæc est una ex potentissimis rationibus, qua nostri theologi contra Græcos utuntur, nam licet sit velut, a posteriori tamen procedit a principio non solum in se certo secundum fidem, sed etiam a Græcis concesso, qui veram Trinitatem personarum confitentur, quæ sine distinctione reali non est. Ergo si recte ostendimus, non posse consistere distinctionem inter quascumque duas personas, sine processione unius ab alia, recte etiam concludemus, Filium producere Spiritum sanctum, cum per se notum

sit, non produci ab alio. Propter hanc ergo causam graviores theologi solliciti fuerunt de illa quæstione hypothetica: *Si Spiritus sanctus non procederet a Filio, an distingueretur ab illo?* Quia licet ex hypothesi impossibili procedat, tamen virtute continet cathegoricam quæstionem, an adæquata radix illius distinctionis sit processio ita, ut sine illa subsistere non potuerit. Utrumque igitur simul tractandum est.

2. *Prima opinio.* — Prima ergo sententia absolute affirmat, Spiritum sanctum, et Filium, fore distinctas personas, etiam si una ab altera non procederet, et consequenter negat, ex distinctione personali sufficienter colligi processionem, ex vi rationis. Hæc fuit opinio Henrici quodl. 5, quæst. 9, quam secutus est Scotus, in 1, dist. 12, quæst. 2, ubi etiam citari solent Gregorius et Gabriel, sed illi aliis modis opinantur, ut infra dicam. Fundamentum hujus sententiæ est, quia Filiatio, et processio ex propriis, et intrinsecis rationibus, tales relationes sunt, ut secum necessario afferant realem distinctionem: sed si Spiritus sanctus procederet a Patre, et non a Filio, in Filio maneret vera filiatio, et in Spiritu sancto vera processio, hoc enim est, quod in hypothesi supponitur, alias vana est quæstio: ergo, etc. Major videtur imprimis esse expressa sententia Anselmi, libro de Processione Spiritus sancti, cap. 1, et sequentibus, ubi inter alia dicit: *Quia Filius existit de Deo nascendo, Spiritus sanctus procedendo, ipsa diversitate nativitatis, et processionis referuntur ad invicem, ut alii ab invicem.* Ubi non dicit distingui propter relationem originis, sed potius referri inter se relatione distinctionis, propter diversas origines, quas habent independenter ab hoc, quod unus ab alio procedat, nec ne.

3. *Prima ratio.*—Unde probatur secundo ratione, ab Anselmo insinuata, quia processio Filii ex intrinseca ratione est generatio, processio Spiritus sanctus non est generatio: ergo ex propriis, et ex intrinsecis rationibus postulant terminos realiter distinctos, quia non potest unus, et idem terminus generari, et non generari. Sed has rationes retinerent illæ processiones, etiamsi Spiritus sanctus non procederet a Filio, ergo etiam tunc termini essent realiter distincti.

4. *Secunda ratio.* — Tertio, quia nunc de facto Spiritus sancti distinguuntur a Filio per suam relationem processionis, nihil enim aliud habet, per quod distingui possit, et similiter Filius distinguitur ab Spiritu sancto per suam filiationem, ut supra libro septimo ostensum est. Sed licet Spiritus sanctus non procederet a Filio, Filius haberet filiationem, et Spiritus sanctus processionem: ergo haberent easdem proprietates distinguentes, ergo æque, ac nunc distinguerentur. Confirmatur, quia impossibile est, res, quæ distinguuntur realiter per se ipsas, in eamdem rem omnino simplicem coalescere, sed filiatio, et processio se ipsis distinguuntur realiter, ergo quacumque hypothesi data, impossibile est, quod maneant quin retineant distinctionem.

5. *Tertia ratio.* — Quarto argumentor ex Scoto quia nihil repugnat, ab eodem simplici principio prodire terminos, et processiones realiter distinctas: ergo quamvis solus Pater esset simplex principium ad intra, possent ab illo procedere distinctæ personæ, quia haberent eumdem intellectum, et voluntatem, et in modis operandi, seu producendi per has facultates esset idem fundamentum distinguendi productiones substantiales ad intra, quæ consequenter requirunt terminos distinctos, quia non potest idem terminus bis substantialiter produci, et maxime per productiones diversarum rationum.

6. *Secunda opinio.*—Contrariam sententiam docuit D. Thomas, quæst. 36, art. 2 (ubi Cajetanus et alii), idem 4, contra Gentes, cap. 29 (ubi Ferrariensis). Item quæst. 10, de Potentia, art. 4. Et hanc sententiam sequuntur frequenter scholastici, in 1, d. 11, Bonaventura, quæst. 2, art. 1, Durandus, quæst. 2, Ægidius, art. 3, Hervæus, et Capreolus, quæst. 1, Marsilius, quæst. 15, Aureolus, quæst. 2, art. 1. Idem sentiunt Gabriel et Gregorius. Sed procedunt alia ratione longe diversa, destruendo hypothesim. Nam Gabriel ait: Si Spiritus sanctus non procederet a Filio, non esse futurum Filium, quia aufertur ab ipso spiratio activa, quæ idem est cum Filiatione, et ideo consequenter tolleretur filiatio. Sed hoc licet in re ostendat, esse impossibile, Filium non esse spiratorem, tamen per locum intrinsecum non infert, bene, data illa hypothesi non posse esse filiationem ut sic. Quia filiatio secundum se est prior spiratione activa, et modo nostro concipiendi formali ratione ab ea distincta: ergo formaliter non involvitur contradictio in hoc, quod filiatio maneat in tali persona sine spiratione. Gregorius vero et contrario dicit, in eo casu Spiritum sanctum non fuisse futurum a Patre, quia per se est a Filio, et ideo si ab eo non esset, a neutro esset. Quod quidem aliquo modo habet veritatem, ut statim ex-

plicabimus: tamen simpliciter non satisfacit quæstioni: nam ut infra dicam, amor, seu Spiritus sanctus, ut sic, id est, quatenus terminus processionis per voluntatem, non postulat necessario duas personas, a quibus procedat. Denique hi auctores non respondent quæstioni, quæ de facto necessaria est, an processio per se sit necessaria ad distinctionem, sed supponunt potius unam illarum personarum producere aliam, et inde inferunt, non posse ambas manere, sine tali processione.

7. *Fundamentum.*—Ratio præcipua pro hac sententia sumi solet ex illo principio : *In divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio,* sed in prædicto casu non esset talis oppositio inter Spiritum sanctum et Filium, ergo nec distinctio, vel (aliter subsumendo), sed sine origine non stat oppositio, ergo nec distinctio. Major præcipue probari solet auctoritate Anselmi, libro de Processione Spiritus sancti, cap. 3, sed ut objecimus, Anselmus potius videtur favere contrariæ sententiæ, et relationes disparatas, significat habere inter se oppositionem sufficientem ad distinctionem. Unde Scoti defensores fatentur, Filium et Spiritum sanctum relationibus distingui, non vero quatenus relative oppositæ sunt, sed quatenus sunt ita disparatæ, ut in unam coalescere non possint, sic enim verum est illud Boetii : *Sola relatio multiplicat Trinitatem.* Unde Damascenus, lib. 1, cap. 10, et lib. 3, cap. 1, tres solas relationes, Paternitatem, Filiationem et Processionem numerat, ut sufficientes ad distinctionem personarum.

8. *Quomodo sola relatio distinguat in Deo.* — Nihilominus principium illud intellectum etiam de relationibus aliquo modo relative oppositis, habet magnum fundamentum in sanctis Patribus. Nam Gregorius Nyssenus, orationes *Tres Deos dicere non oportere*, circa finem, aperte dicit, personas non distingui, nisi quia una procedit ab alia. Quod est frequens apud Augustinum, lib. 2, de Trinit., cap. 11, lib. 5, fere per totum, idemque significatur sæpe in Concilio Florentino cujus verba, et alia testimonia adduxi supra libro quarto ubi principium illud tanquam omnino verum statui. Adhuc vero non videtur hinc sufficienter probari, quod intendimus. Tum quia responderi potest, ita quidem esse de facto, scilicet distinctionem non esse, nisi ubi est processio, non tamen quia formaliter sint idem, nec quia una sit ratio alterius, sed solum quia fides docet ita esse conjunctas. Tum maxime, quia illo modo non possumus ex distinctione colligere originem per viam rationis, prout intendimus contra Græcos, sed solum ex auctoritate, quam fortasse Græci non admitterent, cum in Scriptura expresse non habeantur.

9. Propter quod multi Thomistæ addunt rationem hanc ad probandum illud principium, quia relatio non distinguit realiter, nisi a suo correlativo, cui opponitur, ergo filiatio ut sic non distinguitur realiter a processione : ergo nunc de facto distinguitur ab illa per spirationem activam, ergo si Spiritus sanctus non procederet a Filio, non distingueretur, quia auferretur a filio forma distinguens ipsum. Hæc vero ratio impugnata est a nobis ex professo, supra libro septimo, ubi probavimus, relationem ut sic, posse distingui realiter ex vi sua ab alia disparata, etiamsi non sint correlationes. Unde si in divinis specialiter hoc non potest inveniri, non ex communi ratione relationis, sed aliunde probandum est. Et præterea supra ostendi, de facto personam Filii distingui per suam filiationem ab Spiritu sancto.

10. *Explicatur secunda sententia.*—Ut ergo verum sensum, et fundamentum hujus posterioris sententiæ, quam veram judico, declarem, præmittendum censeo, si Spiritus sanctus non procederet a Filio, per locum intrinsecum sequi, personam Spiritus sancti non fuisse futuram hac numero, quæ nunc est, et consequenter nec Filium fuisse futurum eumdem numero, ac denique, quacumque hypothesi facta, impossibile esse, ut hæ duæ personæ intelligantur esse in rerum natura, eædem omnino, quæ nunc sunt, et non distingui realiter. Probo singulas partes. Primam quidem, quia hæc numero relatio processionis, quæ nunc est, per se respicit tanquam adæquatum terminum Patrem, et Filium, ut infra etiam ostendemus, ergo non potest hæc numero relatio esse vel intelligi existens in rerum natura, quin respiciat utramque personam, tanquam adæquatum terminum suum : nam habitudo simplicissimæ relationis non potest tolli, vel minui, manente eadem numero relatione. Hoc etiam recte probat ratio a Gregorio insinuata, quia hæc numero processio per se est a Patre et Filio ita, ut utraque relatio sit necessaria conditio ex parte principii hujus personæ Spiritus sancti ut a nobis etiam ostendetur, sed si Spiritus sanctus non procederet a Filio, jam filiatio non esset conditio necessaria, ergo nec processio terminaretur ad eamdem numero personam, ad quam nunc terminatur, ergo nec esse eadem numero possessio.

11. Et hinc facile probatur secunda pars : quia hæc filiatio, quæ nunc constituit hanc numero secundam personam, est sufficiens ratio terminandi habitudinem processionis ad ipsam, ut supra etiam, libro septimo, ostensum est, sed posita illa hypothesi, filiatio non esset talis, ergo non esset eadem numero. Simile argumentum est, quia filiatio hæc talis est, ut voluntas divina illi conjuncta ut sic, fœcunda sit et habeat rationem spirativæ virtutis, seu conditionem requisitam in principio quod, ad spirandum : sed posita illa hypothesi, non esset filiatio talis, ergo non esset eadem numero. Unde tandem concluditur tertia pars, nam illa hypothesis intrinsece, ac formaliter tollit habitudinem inter processionem et filiationem, quæ inter relationem et terminum formalem intercedit. At hæc habitudo est de intrinseco et formali conceptu harum numero relationum, ut explicatum est, ergo illa hypothesis per locum intrinsecum necessario destruit has relationes, ita ut non possint esse eædem numero.

12. Ex quibus intelligitur, propositam quæstionem hypotheticam : *Si Spiritus sanctus non procederet a Filio, an distingueretur ab illo?* non posse stricte et limitate intelligi de his personis numero, quæ nunc sunt, sic enim hypothesis manifestam involvit contradictionem, ex qua utrumque inferri potest. Essent enim tales personæ necessario distinctæ, quia supponuntur esse eædem numero, quæ nunc sunt, quas sine dubio repugnat in eamdem simplicem coalescere : et non essent distinctæ : quia supponuntur non habere originem inter se, quam nunc habent. Et hoc ipsum destruit identitatem earum, ut dixi. Quare censeo, nec D. Thomam, neque alios auctores secundæ sententiæ in hoc sensu fuisse locutos. Quin potius (ut hoc obiter advertam) idem dicendum esset respectu Patris, si comparatione illius quæstio similis proponeretur in eodem sensu. Nam etiam involvit intrinsecam repugnantiam, quod hæc persona Spiritus sancti a Patre immediate non procedat, et ideo posita illa hypothesi non posset servari distinctio, quia non posset talis persona esse, et nihilominus supponeretur distincta, si supponeretur esse. Proprius ergo sensus illius quæstionis esse debet, an loquendo præcise et abstracte nostro modo concipiendi de processione Verbi, et amoris, sive in his personis, sive in quacumque quæ a nobis concipi, aut fingi possit, tunc distingueretur amor procedens a Verbo, si ab illo non procederet, sed a Patre tantum. Et hic sensus solus est utilis et accommodatus intentioni nostræ. Nam prior sensus supponit talem processionem unius personæ ab alia, et inde infert reliqua, quæ diximus : nos autem volumus ex distinctione inferre processionem.

13. *Secunda sententia probatur.* — In hoc ergo sensu veram intelligo sententiam divi Thomæ, ut dixi. Ratio est, quia tunc nulla esset repugnantia, vel oppositio inter verbum et amorem, quo minus ipsa re identificari possent : ergo non distinguerentur in re. Consequentia probatur, quia in Deo omnia habent summam unitatem et simplicitatem, quæ illorum rationibus et proprietatibus non repugnant : pertinet enim hoc ad divinam perfectionem, ut in omnibus aliis attributis et perfectionibus Dei videre licet. Antecedens autem patet. Primo, quia intellectus et voluntas in Deo sunt idem realiter omnino, cujus identitatis ratio non potest esse alia, nisi quia licet nostro modo intelligendi videantur habere diversas rationes formales, tamen quia oppositionem non includunt, nec repugnantiam habent in reali identitate, ideo ad simplicitatem Dei pertinet, ut illam habeant. Et eadem ratione actus intelligendi et amandi est omnino unus secundum rem. Ergo quantum est ex solis conditionibus intellectus et voluntatis, terminus etiam productus per actum intelligendi et amandi esset idem secundum rem, neque in hoc haberent repugnantiam, si non haberent oppositionem et originem. Sicut ergo tunc esset una tantum persona prius origine intelligens et amans, eadem omnino virtute et eodem actu secundum rem, quia unite, ac formaliter esset cognitio et dilectio, ita unum realem terminum adæquatum produceret, qui simul esset Verbum et amor. Nec major ratio distinctionis cogitari tunc posset inter relationem producti verbi et amoris, quam inter relationem producentis per cognitionem et per amorem. Quia sicut relationes passivæ videntur habere rationes formales diversas, ita etiam activæ. Sicut ergo hæ nunc non distinguuntur, quia sola illa distinctio formalis non repugnat identitati reali, nisi interveniat oppositio originis, ita etiam tunc dicendum esset de illis.

14. Secundo, declaratur in hunc modum, quia vel Verbum procedit prius origine a Patre, quam Spiritus sanctus, vel solum prius ratione sine aliquo ordine naturæ. Si primum dicatur, hoc ipso necessario dicitur, Spiritum sanctum procedere a Filio, quia prioritas originis nihil aliud est, nisi unum esse ab alio : non potest ergo Verbum procedere prius ori-

gine, quin sit principium Spiritus sancti. Et deinde est optima ratio, quia opera Trinitatis necessario sunt indivisa, ubicumque ordo originis non repugnat, at vero si Filius prius origine procedit a Patre, quam Spiritus sanctus jam non repugnat ejus origini, quod ab illo simul cum Patre sit secunda processio, ergo necessario ita est. Si autem altera pars eligatur, prout revera, data illa hypothesi, asserenda esset, tunc eadem ratione sequitur, inter Verbum et amorem non fuisse tunc futuram nisi distinctionem rationis, quia non est major ratio de distinctione, quam de ordine, vel proprietate, ad quod applicari potest totus discursus jam factus.

15. *Quomodo ex distinctione origo ostendatur.* — Atque hinc tandem intelligitur, quomodo ex distinctione reali inter Spiritum sanctum, et Filium optime concludatur emanatio ab illo. Quia sola ratio verbi et amoris producti non potest inferre hanc distinctionem, nisi inter illa duo interveniat origo : atque ita verum est illud principium : *In divinis omnia esse unum, ubi non obviat relationis, vel originis oppositio.* Quod non sola auctoritate, sed etiam ratione et discursu facto mihi videtur sufficienter probari. Et ad illud existimo reducenda esse, quæ tractat Anselmus, libro de Processione Spiritus sancti, cap. 3, et sequentibus, ubi ex unitate et simplicitate divinitatis probare conatur, non posse esse duas personas in Trinitate distinctas, quin aliqua earum ab altera procedat. Unde cum manifestum sit Filium non procedere a Spiritu sancto, inde concludit, necessarium esse, ut Spiritus sanctus procedat a Filio. Et idem videntur mihi intendere Patres Latini in Concilio Florentino, sessione ultima, cum dicunt : *Qui negant Spiritum sanctum procedere a Filio, necessario dividere substantiam Dei, et virtute asserere, non totam illam, sed portionem ejus communicari Filio a Patre.* Quia si tota communicaretur, etiam virtus spirandi communicaretur, cum hæc non repugnet origini Filii, si Filius vere supponatur distinctus a Spiritu sancto. Unde etiam obiter sumi potest ratio ad confirmandam dictam resolutionem, et sententiam D. Thomæ; nam si Spiritus sanctus non procederet a Filio, ideo esset, quia repugnaret Filio virtus spirandi : non posset autem repugnare, nisi quia in se haberet simul cum filiatione processionem passivam spirationi activæ oppositam : ergo in eo casu necessario essent idem Verbum et amor.

16. *Satisfit fundamentis.—Prima opinio.*— Tandem ex his facile est argumenta prioris sententiæ dissolvere, si contra sensum a nobis definitum fiant, recte enim probant, quod primo loco supponimus, de his personis Filii et Spiritus sancti in particulari : contra nostram vero resolutionem nihil urgent. Anselmi enim sensus, si recte expendatur, revera est idem omnino cum his, quæ diximus. Prius enim supponit, ex concessione Græcorum, personas Filii, et Spiritus sancti esse distinctas, et ita statuit, illas non posse esse, quin distinctæ sint. Deinde vero ex professo probat, non potuisse esse distinctas, nisi cum emanatione unius ab alia. Prima etiam ratio admitti potest, si verbum et amor supponantur, talia esse, qualia nunc sunt : præcise autem loquendo de relationibus formalibus termini cognitionis, ut sic, negamus, includere distinctionem realem, nisi aliunde adjungatur processio inter illa. Idem respondetur ad secundum, nam filiatio nunc distinguit, quia est formalis ratio terminandi habitudinem processionis, tunc autem non ita esset, quia non esset origo. Ad tertium dicimus, tunc non fuisse futuras duas productiones substantiales, sed unam secundum rem et duplicem secundum rationem; nam licet extra Deum multiplicari possint processiones sine ordine realis originis ipsarum inter se, non tamen intra Deum, propter divinam simplicitatem.

CAPUT III.

AN PATER ET FILIUS IMMEDIATE, ET ÆQUE PRINCIPALITER PRODUCANT SPIRITUM SANCTUM IN RE IPSA.

1. *Sensus quæstionis.* — In hoc capite incipimus explicare modum, quo Pater et Filius spirant, atque ita paulatim intelligetur ratio a priori, qua potest ex principiis fidei ostendi processio Spiritus sancti a Filio. Ut autem titulus quæstionis intelligatur, supponenda est illa vulgaris distinctio theologorum et Philosophorum, quia dupliciter potest causa esse immediata, scilicet, vel immediatione virtutis, vel immediatione suppositi. Hic enim solum inquirimus de immediatione suppositi, solumque oportet de Patre rem explicare, nam de Filio nulla potest esse difficultas, supposita veritate fidei, in primo capite demonstrata.

2. Nam si Filius producit Spiritum sanctum, necesse est, ut in se habeat virtutem producendi illum, nam sine virtute operari, seu producere non potest. Præsertim cum non pro-

ducat, ut instrumentum, sed ut principalis spirator, ut mox dicemus. Et ita necesse est, ut producat immediate immediatione virtutis, cum in se habeat virtutem, quæ immediate attingit terminum productionis. Rursus, cum inter Filium et Spiritum sanctum non intercedat alia persona, sed proxime (ut sic dicam) inter se conjungantur, necesse est, ut Filius etiam producat immediate immediatione suppositi, quia non datur aliud suppositum, quo mediante producat. Pater enim non potest esse tale medium, tum quia est prior origine, quam Filius, tum etiam quia nihil a Filio recipit, ut ea ratione dici possit Filius per illum producere, Filius ergo immediate producit Spiritum sanctum, tam immediatione virtutis, quam suppositi.

3. Rursus de Patre certum est etiam producere Spiritum sanctum immediate, saltem immediatione virtutis, quia contulit Filio virtutem spirandi, quæ immediate attingit productionem Spiritus sancti. Quanquam, si virtus illa spirandi præcise consideretur, prout est in Filio, et supponeretur, Spiritum sanctum immediate prodire a Filio, ut a principio quod, et non a Patre, nisi ut a dante Filio virtutem Spirandi : Pater non posset dici immediate producere Spiritum sanctum, nisi per accidens eo modo, quo Avus est causa nepotis in humanis, hac solum existente differentia, quod ille ordo inter divinas personas esset magis intrinsecus, magisque necessarius. Hoc ergo solum nunc videndum superest, an Pater isto tantum modo producat Spiritum sanctum, vel etiam immediate immediatione suppositi, atque adeo omnino per se etiam immediatione virtutis.

4. *Ratio dubitandi.* — Ratio dubitandi imprimis sumitur ex illa locutione Patrum Græcorum : *Spiritus sanctus procedit a Patre per Filium,* quam habent multi ex citatis, in 1 cap., et alios refert Bessarion., in dicto libro, cap. 6, et specialiter videri potest Cyrillus, lib. 11, in Joannem, cap. 1, et Athanasius, in Redargutione hypocrisis Meletii, circa finem. Sensus enim illius locutionis solum esse posse videtur, Patrem dare Filio virtutem producendi Spiritum sanctum, ipsum autem Filium immediate producere, atque ita Patrem producere mediate tantum per Filium. Et ob eam causam videtur dixisse Damascenus, lib. 1, de Fide, cap. 18 : *Spiritum sanctum per Filium conjungi Patri.* Difficilius Gregorius Nyssenus, Oratione : *Quod tres Deos dicere non oporteat,* dicit, *Filium continenter et sine medio ex prima persona esse : Spiritum sanctum vero per id, quod immediate et ex continenti est.* Unde concludit : *Tres personas distingui ut causam ex causa, et ex eo, quod ex causa est.* Addi etiam hic potest, quo ad distinctionem realem Patris a Spiritu sancto non est necessaria immediata emanatio, sed sufficit mediata per Filium. Item hæc sufficit ad verificandas omnes locutiones Scripturæ sicut omnes homines dicuntur procedere ab Adamo, licet non omnes immediate procedant, nec est alia ratio, quæ cogat ad hanc immediatam productionem asserendam, ergo.

5. *Vera resolutio.* — Nihilominus dicendum est, Spiritum sanctum immediate procedere a Patre et Filio. Quæ est veritas fidei : et quia posterior pars est per se nota, ut dixi his suppositis, quæ in primo capite dicta sunt. Prior probatur sufficienter ex illis verbis Christi : *Spiritus, qui a Patre procedit,* nam hæc absoluta locutio significat processionem per se, quæ est immediata, et non tantum per accidens, qualis esset, si tantum esset mediata, sicut est processio nepotis ab avo. Hoc etiam tanquam manifestum supponunt omnes Patres. Imo æterno Patri peculiariter attribuunt, quod proprie et principaliter producat. Ac denique Concilium Lugdunense et Florentinum hoc sensu definiunt : *Patrem et Filium esse unum principium,* quod una spiratione producit Spiritum sanctum. Et omnia, quæ de Filio adducta sunt capite primo, hoc a fortiori probant, quia omnia, quæ eorum relationibus non repugnant, sunt illis communia.

6. *Ratio assertionis.* — Ratione declaratur, quia Filius non potuit habere virtutem spirandi, nisi a Patre, quia nihil habet, quod a Patre non receperit. Pater autem non potuisset dare Filio spirandi virtutem, nisi illam in se prius origine haberet, tum quia nemo dat, quod non habet, tum etiam, quia illa virtus non est, nisi essentia et voluntas, conditio autem requisita non minus est in Patre, quam in Filio. Quia ad illam conditionem non est necessaria filiatio præcise, quia filiatio est : quæ enim ratio hujus necessitatis potest assignari ? Sed ad summum erit, quatenus est relatio antevertens origine productionem Spiritus sancti, ut infra etiam ostendam, hanc vero conditionem non minus, imo quodammodo magis habet Paternitas, quam filiatio : habuit Pater ergo virtutem spirandi prius origine, quam illam communicaret Filio. At Pater dando Filio virtutem producendi Spiritum sanctum non se illa privavit, sed in se etiam

retinuit, quia retinuit essentiam, voluntatem et Paternitatem, ergo quidquid Filius per illam virtutem producit, Pater etiam necessario et immediate producit. Sicut quia Spiritus sanctus ita habet virtutem creandi a Patre et Filio, ut in ipsis etiam maneat, quidquid Spiritus sanctus immediate creat, immediate etiam Pater et Filius creant.

7. *Corollarium.* — Atque hinc obiter colligitur ratio a priori, ob quam necesse est, Filium per se producere Spiritum sanctum, atque adeo utramque personam immediate illum producere et esse spiratorem. Quia Filius recipit a Patre totam essentiam et voluntatem ejus, et recipit illam adhuc fœcundam, quia recipit illam per productionem intellectus, quæ de se est prior productione per voluntatem, ergo Filius per voluntatem fœcundam necessario spirat simul cum Patre. Patet consequentia, quia illa est productio mere naturalis. Unde impossibile est, quod sit a voluntate divina, quin sit ab omni persona, in qua talis voluntas adhuc fœcunda invenitur, id est priusquam per illam aliquid ad intra emanasse intelligatur. Adde, quod etiam in actibus liberis impossibile est, postquam illa voluntas intelligitur esse in tribus personis, aliquid velle unam, quod non velit alia propter indivisibilem voluntatem, et actum volendi, ergo multo magis id erit necessarium in naturali productione per illum actum, quoad eas personas, in quibus talis voluntas invenitur ante talem productionem. Denique sicut de Filiatione supra dicebamus, non esse conditionem necessariam ad spirandum ex eo præcise, quod filiatio est, eodem modo dicere possumus de Paternitate, non esse talem conditionem ex eo præcise, quia Paternitas est, sed solum quia est relatio non producta per spirationem : nam hoc est satis, ut voluntas, seu essentia illi conjuncta sit principium spirandi actualiter : nam hoc sufficit, ut illa sit fœcunda, et quod relatio sit omnino improducta, vel per aliam productionem habita, ad virtutem spirandi impertinens est. Hæc ergo ratio probat optime a priori, productionem debere esse necessario ab utraque persona. Probat autem necessitatem ex parte ipsarum personarum : an vero sit etiam id necessarium ex parte termini, vel productionis, dicemus in sequentibus.

8. *Pater et Filius æque per se producunt.*— Tandem eodem discursu concluditur, Patrem et Filium æque per se, ac principaliter producere Spiritum sanctum. Probatur, quia uterque producit per virtutem, quam in se habet, quæ in utroque est æqualis, imo eadem omnino. Uterque etiam producit proxime et immediate, nec in hoc potest esse inæqualitas. Ergo uterque æque per se et immediate producit, sicut omnes tres personæ æque per se, et immediate creant, quia licet virtus creandi sit in eis cum ordine originis, tamen creatio supponit jam illum ordinem, quasi terminatum (ut sic dicam) id est, virtutem creandi jam existentem in omnibus personis, et ideo creatio æque per se, ac principaliter, atque adeo æque primo (quantum ad ipsum pertinet) est ab omnibus : ita vero se habent duæ primæ personæ quoad virtutem spirandi et spirationem ipsam, ut declaratum est. Et ideo dixi *per se,* nam habet hoc speciale Pater, quod præbet Filio virtutem spirandi, sed hoc est quasi providens ad productionem sequentem, et ideo non tollit, quominus Filius æque per se producat. Neque aliud voluerunt Patres Græci, ut jam dicam.

9. *Ad rationem dubitandi.* — Ad rationem ergo dubitandi respondetur, ex illa locutione Patrum Græcorum solum colligendum esse, Patrem veluti duobus modis producere Spiritum sanctum, scilicet, immediate, quatenus ipsemet habet virtutem et voluntatem, per quam amat, cum prioritate originis et amando producit Spiritum sanctum. Et quodammodo mediate, quatenus Filio communicat eamdem virtutem et voluntatem, qua ipse etiam Filius amando producit simul cum Patre. Utuntur autem Græci illo modo loquendi, ut declarent, totam hanc virtutem et processionem reduci ad Patrem, ut ad primum principium et fontem, juxta modum loquendi Dionysii, cap. 1, de divinis Nominibus. Sic Chrysostomus, homil. 4, in Joan., circa verba illa : *Omnia per ipsum facta sunt,* dixit illam particulam solum significare Verbum non esse ingenitum, sed a Patre virtutem creandi accepisse, etiamsi in opere creationis nihilominus habeat verbum, quam Pater. Ita ergo in præsenti locuti sunt Patres Græci.

10. *Quomodo Pater dicatur principaliter producere.*—Et ad hoc idem significandum dicit aliquando Augustinus : *Spiritum sanctum principaliter procedere a Patre,* ut 15, de Trinitate, cap. 17. Quam locutionem aliqui scholastici extendunt dicentes, Spiritum sanctum principalius procedere a Patre, quam a Filio, ut Bonaventura, Scotus et Durandus, in 1, dist. 11, omnes, quæst. 2, Gabriel, q, 3, Marsilius, in 1, q. 15, art. 2. Sed locutionem comparativam vitandam censeo, quia potest inæqualitatem

indicare. Ac propterea D. Thomas, dicta q. 36, art. 2, non admittit illum modum loquendi, sed explicat illud *principaliter*, id est, *a se, Filius vero a Patre.* Atque eodem modo explicandum putavit Torres ibi, quod nomine Hieronymi in expositione symboli ad Cyrillum (quæ est Epist. 18, in tom. 9,) dicitur : *Spiritum sanctum proprie procedere a Patre,* tamen paulo inferius in eadem Epistola dicitur : *Spiritum sanctum proprie et vere de Patre, Filioque procedere.* Ad confirmationem respondetur, imprimis parum referre, quod productio immediata non fuerit Patri necessaria ad distinctionem realem ab Spiritu sancto, nam per se necessaria est ex vi naturæ, et modo subsistendi talis personæ. Deinde dicitur, neque fuisse possibilem aliam personam Spiritus sancti præter eam, quæ nunc est, neque hanc potuisse esse sine immediata emanatione ab omnibus prioribus personis, et præsertim a prima, et ex hac parte fuisse necessariam illam immediatam productionem Patris ad distinctionem a tertia persona, vel potius ad multiplicationem trium personarum. Alia vero, quia in illa confirmatione tanguntur, satis ex dictis expedita sunt.

11. *An Spiritus sanctus sit eodem modo a Filio, quo a Patre.*—Tandem hinc solvenda est quæstio, quam attigit Rusticus Cardinalis in disputatione contra Acephalos, tom. 4, Bibliothecæ, in qua dicit non satis sibi esse perspectum, an Spiritus sanctus eodem modo procedat a Filio, quo a Patre. Refert autem, quosdam dixisse, non procedere eodem modo, et ibi in margine citatur D. Thomas, quæst. 10, de Potentia, art. 4, ad 5, sed ibi solum ait D. Thomas Spiritum sanctum non procedere a Filio eo modo, quo Filius a Patre, quia non per generationem, quod longe diversum est. Unde mihi absolute videtur dicendum, eodem modo procedere Spiritum sanctum a Patre et Filio, quia immediate, per se, ac per modum amoris. Quamvis virtus producendi non eodem modo sit in Filio, quo in Patre. Sicut omnes tres personæ eodem modo creant, licet virtus creandi non eodem modo sit in ipsis quantum ad modum originis.

CAPUT IV.

AN ETIAM SECUNDUM RATIONEM PATER, ET FILIUS IMMEDIATE PRODUCANT SPIRITUM SANCTUM.

1. *Prima opinio.* — Hanc quæstionem moveo propter quamdam opinionem Ochami, et Gabrielis, in 1, distin. 12, quam aliqui moderni multis argumentis suadere conantur. Aiunt enim, dari quoddam constitutum, immediate subsistens, et constans ex essentia, et relatione spirationis activæ, quod est prius origine, quam persona Spiritus sancti, et immediatum principium ejus. Est autem realiter commune Patri, et Filio per identitatem cum illis, cum distinctione rationis, et ideo Pater, et Filius producunt Spiritum sanctum, quatenus sunt hoc constitutum. Unde fit, ut secundum rationem mediate producant Spiritum sanctum. Sicut tres personæ creant, quia sunt hic Deus, qui immediate creat.

2. *Fundamenta.* — Fundamentum hujus sententiæ est, quia Pater, et Filius sunt unum principium Spiritus sancti, ergo sunt unus spirator, ergo datur unus spirator communis Patri, et Filio, quia nisi detur unum quid singulare, et individuum, pro quo hic spirator supponat, non apparet, quomodo Pater et Filius possint esse unus numero spirator. Ergo immediate, ac per se primo hic spirator producit Spiritum sanctum, Pater autem, et Filius solum quatenus sunt ille spirator communis. Secundo, quia Spiratio activa est una communis Patri, et Filio, ergo etiam hic spirator est unum constitutum commune Patri, et Filio, ergo secundum rationem illud est immediatum principium Spiritus sancti, non Pater, et Filius, quatenus tales sunt. Antecedens supra probatum est. Consequentia vero multis modis probatur. Primo quia abstractum, et concretum in Deo sunt idem. Secundo quia spiratio illa subsistens est, tum quia includit essentiam, tum etiam, quia omnis proprietas in Deo existens, est subsistens. Tertio a simili, et a paritate rationis, quia omnes aliæ relationes divinæ habent sua concreta adæquata, quæ constituunt, et cum quibus convertuntur. Et alia similia argumenta multiplicantur, quæ destructo fundamento istorum facile per se ruunt.

3. *Vera sententia.* — Hanc sententiam ego falsam existimo, et contra S. Thomam, 1. p. q. 36, art. 3 et 4, clarius q. 40, art. 4, quibus in locis aliqui etiam ex modernis Thomistis illam impugnant, et Gregorius, in 1, d. 12, qui maxime objicit, quia si daretur constitutum illud ex spiratione activa, et essentia immediate, illud esset persona, et daretur quaternitas in Deo. Hoc tamen non est efficax argumentum, ut constat ex dictis a nobis supra de hoc Deo essentialiter subsistente, nam eadem proportione philosophantur Gabriel, et alii

auctores in præsenti. Illud enim constitutum non ponitur incommunicabile, sed commune Patri, et Filio, et ideo negatur esse persona, nec ponitur in re distinctum ab ipsis : et ideo non auget numerum rerum, nec subsistentiam, nec quaternitatem in Deo efficit.

4. *Fundamentum.* — *Evasio.* — Ratio ergo esse debet, quia spiratio activa ut sic, seu ut dicitur esse quarta relatio, non unitur immediate essentiæ, ut essentia est, sed Patri, et Filio, quos secundum ordinem rationis supponit spirantes, ergo non potest Spiritus sanctus immediate procedere ab aliquo constituto ex illa spiratione, et essentia. Consequentia evidens est. Antecedens autem probatur primo, ex differentia, quam divus Thomas, dicta quæst. 40, art. 4, constituit inter Paternitatem, et spirationem activam, quod Paternitas, ut proprietas, constituens personam generantem, supponitur generationi, spiratio autem sub nulla ratione supponitur ad productionem Spiritus sancti, quia non est necessaria ad personam constituendam, quæ est principium Spiritus sancti. Et ratio differentiæ clara est, quia ante Paternitatem, non supponitur aliquod constitutum, quod possit esse principium productionis ad intra, ad spirationem autem activam jam supponitur. Sed instant, quia persona illa, ut constituta Paternitatis proprietate supponitur ut principium sufficiens productionis per intellectum, non vero, ut principium productivum per voluntatem : ergo supponi etiam debet constitutum per spirationem activam.

5. *Refellitur*, *et ratio roboratur.* — Sed contra hoc objicio (et est potissima ratio, quæ in hac materia me movet) quia idem est sufficiens, et immediatum principium productionis per voluntatem, quod est principium productionis per intellectum, ergo sicut Pater, ut constitutus sua proprietate personali immediate generat, ita etiam immediate spirat, et e converso, sicut non potest dari constitutum commune immediate producens per intellectum, ita nec per voluntatem. Consequentia clara est. Antecedens patet, quia amor procedit ex cognitione, unde idem est amans, qui est intelligens, ergo idem etiam immediate producit amando, qui producit intelligendo. Quæ ratio in Patre convincit. Potest autem instari in Filio, quia ille non producit intelligendo. Verumtamen etiam ad Filium est cum proportione applicanda. Quia licet ille non sit principium productionis per intellectum, quia per illam accipit esse, tamen supponitur persona intelligens ante productionem per voluntatem, ergo jam constitutus sua proprietate, sicut immediate amat cum Patre, ita etiam immediate producit quidquid per illum amorem naturaliter produci potest. Patet consequentia, quia jam habet voluntatem, et amorem cum prioritate originis ad processionem voluntatis : ergo habet cum tota fœcunditate, et cum omnibus requisitis ad illam productionem. Non igitur constitutum aliquod commune, sed Pater, et Filius immediate spirant.

6. *Ad fundamentum contrarium.* — De primo fundamento contrariæ sententiæ dicam in capitibus sequentibus, nunc negatur consequentia : nam ad unitatem spiratoris non est necessarium illud constitutum, quod etiam facile constare potest ex dictis supra de unitate trium personarum in relatione hujus Dei. Alia item ratio multa petit, quæ in superioribus tractata sunt, et ideo breviter adverto, hoc nomen, *Spirator,* dupliciter sumi posse, primo, prout est concretum originis tantum, sicut genitor : secundo, ut est formale relativum, sicut Pater : hic ergo non accipitur posteriori modo, et ideo argumenta, quæ sumuntur a relatione spirationis activæ, non faciunt ad rem præsentem. Sumitur ergo priori modo, quatenus ab ipsa virtute, et actu spirandi denominatur, sic autem spirator non habet aliam subsistentiam notionalem præter personales subsistentias Patris, et Filii : nam illæ sunt veluti conditio sufficiens ad talem productionem, cujus formale principium est voluntas. Hinc vero consequenter infertur, etiam relationem spirationis activæ non habere propriam, et peculiarem subsistentiam relativam, quia nostro modo intelligendi advenit personis subsistentibus incommunicabiliter, et illis quasi adhæret, solumque propter summam identitatem est substantialis relatio.

7. *Objectio.* — Sed objicitur, quia sicut intelligere essentiale convenit prius ratione divinæ essentiæ, quam relativæ proprietates, ita etiam diligere essentiale est eodem modo prius, quam relationes, sed ad divinam naturam, ut habentem intelligere essentiale, consequitur immediate relatio Paternitatis, per quam completur principium quod generandi ad intra, et ipsa etiam divinitas completur quodammodo in ratione principii quo ejusdem generationis : ergo etiam ad eamdem naturam divinam, ut essentialiter amantem consequitur immediate aliqua proprietas, vel quasi forma complens principium quod spirandi, et suo e-

tiam modo voluntas divina completur in ratione principii quo spirandi. Hæc autem forma non est, nisi relatio spirationis, neque alia intelligi potest; ergo sicut principium generandi completur immediate ex divinitate, et relatione principii in illo genere processionis, ita principium spirandi immediate quasi constituitur ex eadem divinitate, et relatione principii in illa specie. Ergo hoc constitutum est immediatum principium spirandi et Spirator : Pater autem, et Filius in tantum spirant, in quantum sunt unus ille, et communis Spirator.

8. *Responsio.* — Respondeo primo, totam hujus objectionis fabricam niti falso fundamento, quia supra ostendi, ex divinitate nullam relationem peculiarem resultare ratione actus intelligendi, ut est veluti quidam actus ultimus, qui a nobis concipitur per modum operationis immanentis, quia ex tali actu non resultat personalitas aliqua, sed natura sic intelligens essentialiter, supponitur subsistens etiam essentialiter. Quod autem talis natura ex se absolute subsistens habeat etiam aliquam subsistentiam incommunicabilem ex illa immediate quasi resultantem, non est propter actum intelligendi, vel amandi, sed ex se id habet, quia est natura substantialis infinita et fœcundissima, ac realiter communicabilis. Unde ad formam argumenti respondetur, negando minorem in sensu, in quo assumitur. Addo præterea, etiamsi in bono sensu concedatur totus prior discursus, vel syllogismus : falsam esse secundam minorem subsumptam, et ideo nihil referri. Nego igitur illam relationem, quæ consequitur immediate ad divinitatem, ut essentialiter diligentem, esse spirationem activam : nam hæc solum consequitur ad ipsam actualem spirationem, sed esse eamdemmet Paternitatem, quæ Patrem constituit, non solum in ratione principii quod generandi, sed etiam spirandi. Non dico constituere ipsum in ratione jam spirantis, quasi actualiter, neque habere rationem formæ referentis illum ad Spiritum sanctum, sed solum complere principium, quod spirare potest et esse conditionem sufficientem, ut divinitas illi conjuncta sit principium quo, non solum generandi, sed etiam spirandi. Cum ordine tamen connaturali, cum quo tale principium necessario exit in actum generandi, prius ratione, quam in actum spirandi.

9. Ex quo ordine sequitur duplex differentia intra illam proprietatem, ut complet principium generandi, vel spirandi. Una est, quia principium generandi ita constituit, ut non admittat consortem (ut sic dicam) in illa ratione principii, quia illa est prima origo, et illa prima persona non admittit aliam æque primam in origine, id est, quæ sit ante omnem originem. Ut vero complet principium spirandi admittit consortem, quia illa prima persona sic constituta, generando dat genito et voluntatem suam, et aliam relationem, quæ potest etiam complere principium quod spirandi et esse sufficiens conditio, ut divinitatis sit principium quo. Et ita licet proprietas prima constituat principium quod spirandi, non tamen sola, quia etiam secunda proprietas hoc potest complere, quatenus cum prima convenit in hoc, quod est ante originem per voluntatem. Altera differentia est, quod illa prima proprietas non solum constituit personam primam in ratione subsistentis sufficientis ad generandum, sed etiam refert illam ad genitum, quia ille est primarius terminus ejus, quamvis autem constituat eamdem personam in ratione subsistentis sufficientis ad spirandum, non tamen refert illam personam ad terminum processionis secundæ, per se ipsam formaliter, ut Paternitas est, sed per novum respectum ratione distinctum, qui intelligitur resultare in tali persona ex productione Spiritus sancti. Sicut etiam Filiatio constituendam secundam personam sufficienter ad subsistendum incommunicabiliter, et ad operandum, et ad spirandum refert quidem illam ad Patrem, non tamen ad Spiritum sanctum, sed refertur ad illum per relationem quasi resultatem ex processione quæ eadem omnino est cum spiratione Patris, ut supra visum est. Nulla est ergo unica relatio, quæ constituat personam spirantem, vel spiratorem communem subsistentem relative, sed sola est relatio referens Patrem et Filium ad Spiritum sanctum, quos supponit immediate producentes eumdem.

CAPUT V.

SIT-NE IN PATRE ET FILIO UNA ET EADEM SPIRANDI VIRTUS.

1. *Sensus quæstionis exponitur.* — Unum ex præcipuis argumentis, quod Græci adversus Latinos semper objecerunt, est, quia si Spiritus sanctus a Filio et Patre procederet, duo haberet principia, quod et divinæ simplicitati, et personarum consubstantialitati repugnare videtur. Ut ergo Ecclesia Romana illis responderet, ac satisfaceret, docuit tam in Concilio

Lugdunensi, in capite unico de Summa Trinitate in 6, quam in Concilio Florentino, sessione 24, Spiritum sanctum procedere a Patre, et Filio tanquam ab uno principio. Quod dogma in hoc capite a nobis explicandum est. Tria etiam puncta postulat. Primum, an in Patre et Filio sit una, et eadem virtus spirandi, et quomodo necessaria sit. Secundum, quomodo dualitas personarum concurrat, vel necessaria sit ad Spiritus sancti productionem. Tertium, an cum hoc stet vera unitas spiratoris, seu principii Spiritus sancti.

2. *Dubitandi ratio.* — Circa primum igitur ratio dubitandi est, quia vel est sermo de unitate reali, seu numerica, vel solum de unitate rationis : hoc posterius dici non potest, alioqui Pater, et Filius non essent reipsa unum principium, sed plura. Primum autem non videtur possibile, quia virtus spirandi est quid notionale : nihil autem notionale unum, et idem secundum rem est commune Patri, et Filio, ergo. Major clara est, quia illa virtus non est communis omnibus personis. Minor autem videtur affirmari a Basilio, Epist. 43, dicente : *Filius nullam prorsus notionum communicationem secundum proprietatem suam, tam cum Patre, quam cum Spiritu habet.* Ratione etiam ostenditur, quia licet relatio spirationis activæ communis sit Patri, et Filio, tamen illa est consequens actum spirandi, et consequenter supponit virtutem spirativam : ergo hæc virtus non includit illam relationem : ergo ratione illius non est virtus spirandi communis secundum rem Patri, et Filio, ergo solum potest esse communis secundum rationem quantum ad illud notionale, quod includit.

3. *Resolutio.* — Nihilominus dicendum est, in Patre, et Filio unam tantum esse virtutem spirandi, eamdem numero, et utrique realiter communem. Est res certa, et in ea conveniunt omnes theologi referendi capite sexto et septimo, quia necessario sequitur ex prædicto dogmate tradito in dictis Conciliis. Nam si Pater, et Filius cum distinctione personali haberent etiam virtutes spirandi realiter distinctas, nihil superesset, propter quod dici possent unum principium vere, ac in re ipsa, prout dicta Concilia loquuntur. Item aut virtutes illæ essent partiales, aut totales. Primum dici non potest, alias quælibet earum imperfecta esset, et neutra persona esset simpliciter principium Spiritus sancti, sed ex utraque quasi per collectionem quamquam coalesceret integrum principium Spiritus sancti. At hæc sunt plane absurda, quæ Græci inferebant, et Concilia propter illa vitanda definiunt, utramque personam esse unum principium. Si vero dicatur secundum, scilicet, illas virtutes esse totales, aperte sequitur duas personas esse duos spiratores substantive, quia ad multiplicationem substantivi nihil amplius requiritur, quam quod personæ, et formæ multiplicentur. Præterea ex unitate actus, seu originis, et termini adæquati recte etiam colligitur una virtus tali actui proportionata, et adæquata. Denique ratio a priori est, quia hæc virtus non est aliud, quam voluntas, seu amor Patris, et Filii, ut in libro primo et secundo dictum est, constat autem ex dictis in libro quarto voluntatem, et dilectionem esse eamdem numero in Patre, et Filio, ergo et virtus spirandi est una. Quæ rationes non solum probant, hanc virtutem in re esse unam, sed etiam ostendunt, talem unitatem hujus virtutis per se, et ex intrinseca ratione talis productionis esse necessariam, tum propter unitatem simplicissimam actus, et termini ejus, tum etiam quia intrinsece requirit infinitatem simpliciter, et ideo illa virtus multiplicabilis non est.

4. *Ad rationem dubitandi. — Aliquorum responsio.* — Ad difficultatem autem in principio positam, quod attinet ad testimonium Basilii, jam dictum est, illum loqui de notionibus convenientibus personis secundum proprietates personales, ut constat ex illo verbo *secundum proprietatem suam.* Quod vero pertinet ad rationem, aliqui convicti illo argumento dicunt, spirationem activam, licet videatur consequi originem, quatenus exercet officium referendi, tamen secundum se, et prout est proprietas quædam, antecedere originem, et complere virtutem spirandi quantum ad id notionale, quod includit. Quia alias virtus illa, quantum ad id totum, quod includit, non esset realiter communis. Item quia sine illa non potest intelligi notionalis amor per quem Spiritus sanctus producitur.

5. *Rejicitur.* — Hæc vero sententia est manifeste contra D. Thomam, quæst. 40, art. 4, et repugnat his, quæ diximus capite præcedenti. Unde et ex illis etiam impugnari potest, ob quam illa relatio constituens principium producendi, necessaria sit ad virtutem spirandi, et hoc non, quia non complet formaliter virtutem amandi, et quia in libro primo ostensum est, amorem notionalem non includere formaliter relationem, quod etiam de virtute productiva ad intra ostendimus libro septimo. Vel est necessaria solum ut conditio requisita, et hoc etiam dici non potest, quia nec neces-

saria est ad constituendam personam Patris, vel Filii, supponuntur enim constitutæ suis proprietatibus, neque etiam ut se mutuo amant, nam ad hoc sufficit infinita voluntas, in qua subsistunt, nec denique ut se amando producant, nam ad hoc etiam satis est, ut in eadem voluntate personaliter subsistant absque origine per eamdem voluntatem, nam quidquid ultra requiritur, sine causa, vel ratione dicitur.

6. *Vera responsio.* — Dico ergo, virtutem spirandi de formali dicere absolutum, scilicet, voluntatem, vel amorem. (Quod absolutum est per se, ac formale principium quo, talis productionis) connotare autem relationem personalem tanquam conditionem necessariam in principio quod, productivo Spiritus sancti. Hæc ergo conditio non est una, et eadem secundum rem in Patre, et in Filio, quia in Patre est Paternitas, et in Filio Filiatio, utraque enim sufficit ad complendam virtutem spirandi, ut in superioribus fuse explicatum est, videlicet, quatenus inter se conveniunt in hoc, quod utraque est absque productione per voluntatem: hoc enim satis est, ut quælibet illarum personarum possit esse principium per voluntatem producens, imo unum ex altero necessario sequitur. Neque inde fit, ut virtus spirandi non sit una, et eadem realiter in utraque persona, quia virtus non dicit conditionem suppositi, sed formam, quæ est principium producendi, ut si unamet albedo esset in duobus subjectis, vel superficiebus unicum esset formale principium, et una virtus disgregandi visum in utraque superficie, licet haberet duplicem extensionem, quæ est conditio necessaria ad disgregandum visum.

CAPUT VI.

AN PATER, ET FILIUS SPIRENT UT DUÆ PERSONÆ AD SPIRANDUM PER SE REQUISITÆ.

1. *Prima opinio.—Fundamentum.* — Multi theologi sentiunt, Spiritum sanctum procedere a Patre, et Filio, ut unum sunt, et pluralitatem illam personarum, licet ex parte naturæ divinæ sit per se, tamen productionem Spiritus sancti esse quasi per accidens personarum Trinitas. Ita sentit Scotus, in 1, distinctione duodecima, quæstione prima, articulo primo et secundo, et Durandus, distinctione undecima, quæstione tertia, licet in modo explicandi aliquo modo differant. Fundamentum est, quia tota virtus spirandi perfectissima est in qualibet persona, neque in duabus simul perfectior est, quam in singulis, ergo ad spirandum accidentarium illi est, quod sit in duabus personis: quia virtus æque perfecta, æque operari potest, sive sit in uno, sive in multis suppositis. Et confirmatur primo, nam ob hanc causam ad creandum non requiruntur per se plura supposita, quia virtus creandi æque perfecta est in singulis. Unde confirmatur secundo, nam si per impossibile Pater non produceret per intellectum et haberet voluntatem fœcundam, sicut nunc habet, posset producere amorem, qui esset Spiritus sanctus, ergo quod nunc non solus, sed cum Filio producat Spiritum sanctum non ideo est, quia per se requiritur concomitantia alterius personæ ad illam productionem, sed quia alias ex fœcunditate intellectus divini necessario supponitur simul cum Patre alia persona. Tandem confirmat Scotus, quia si propter aliquid essent necessariæ duæ personæ, maxime quia Spiritus sanctus procedit, ut nexus et mutuus amor Patris et Filii, juxta Augustinum 6, de Trinitat., cap. 5, at hoc non refert, quia illa locutio solum addit denominationem rationis, quæ nullam perfectionem addit, nec potest esse necessaria conditio ad spirandum. Unde sine illa posset integre et perfecte produci Spiritus sanctus.

2. *Secunda opinio.*—Contrariam sententiam tenent communiter discipuli D. Thomæ, quam bene tractat Cajetanus 1, p., quæst. 33, art. 4, ubi etiam Torres, et alii, Ferrariensis 4, contra Gentes, cap. 25, Capreolus, in 1, dist. 12, quæst. 1, concl. 4, et idem sentit Marsilius, in 1, quæst. 15, art. 3, Henricus, 1 part., Summæ, art. 54, quæst. 6. Favet D. Thomas, in 1, dist. 11, quæst, 1, art. 2 et 4, ad 2. Nam in hoc ponit aliquod discrimen inter emanationem Spiritus sancti a duabus personis, et creaturarum a tribus. Et 1 part., quæst. 36, art. 4, ad 1, dicit: *Spiritum sanctum procedere a Patre, et Filio, quatenus plures personæ sunt*, indicans illam pluralitatem aliquo modo per se requiri ad talem productionem.

3. *Prima ratio.* — Hæc sententia suaderi potest, quia productio amoris per se supponit productionem per intellectum et amor ipse per se procedit, et ab intelligente, et a Verbo concepto, ergo cum Spiritus sanctus procedat ut amor, ejus processio per se supponit processionem Verbi, et ipse Spiritus sanctus per se procedit a Patre et Verbo, ut distincti sunt. Hæc vero ratio non convincit. Recte enim respondet Scotus ad priorem partem, licet amor sup-

ponat per se intelligentiam : tamen quod amor fœcundus, seu productivus supponat etiam intelligentiam fœcundam, non est per se, seu consequens per locum intrinsecum, ut aiunt. Nam si per impossibile fingamus voluntatem esse magis fœcundam quam intellectum, ut posset dari productio per voluntatem, satis esset supponere intelligentiam, quamvis sterilem (ut ita loquar) et tunc productio amoris esset ab uno et non a duobus. Unde quod dicebatur de productione amoris a Verbo, tunc non habet locum, quia non esset proprium verbum productum, sed conceptus essentialis, et ideo non est formaliter dictum, quia amor, vel productio amoris per se non supponit dicere, sed intelligere, quod per se loquendo esse potest in eo, qui non producit verbum. Et præterea, in nobis juxta veriorem sententiam, verbum non est principium activum et productivum amoris, et in Trinitate divinum Verbum non est principium Spiritus sancti ex eo præcise, quod est Verbum productum, sed ex eo, quod est Verbum intelligens et consequenter est simul cum Patre amans.

4. *Secunda ratio.* — Sed additur secunda ratio, quia hoc ipsum est de intrinseca ratione et notione Spiritus sancti, scilicet, quod procedat a duabus personis invicem se amantibus. Tum quia est amor, non utcumque, sed ut nexus duorum, ut ex Augustino referebam et tradit etiam D. Thomas, 1 part., quæst. 37, art. 1, et dicemus inferius. Tum etiam, quia Spiritus sanctus est amor perfectus, pertinet autem ad perfectionem amoris, ut sit per modum amicitiæ, et concordiæ inter plures, ut late prosequitur Richardus de sancto Victore, lib. 3, de Trinit., cap. 7, et sequentibus. Verumtamen hæc ratio convincit quidem de facto, Spiritum sanctum procedere a duabus personis : quia de facto est nexus duorum, non vero probat, hoc per se convenire Spiritui sancto ex vi suæ proprietatis personalis. Quando enim Augustinus dicit Spiritum sanctum esse nexum, non dicit, denominationem hanc illi convenire sub illa formalitate, seu perseitate, sed solum de facto ita esse. Neque etiam hoc formaliter pertinet ad rationem, vel perfectionem amoris, amor enim Patris quatenus diligit se ipsum, non minus perfectus est, quam sit amor Patris et Filii, quatenus se mutuo diligunt, ergo si esse posset Pater prima persona se ipsam diligens, absque Filio, non minus esset productiva per amorem, quantum est ex perfectione amoris.

5. *Prima assertio.* — Ego breviter in hac re sentio, aliud esse loqui formaliter, ac præcise de productione amoris, vel Spiritus sancti, ut sic, aliud vero de productione hujus tertiæ personæ in individuo, quatenus per hanc proprietatem personalem constituitur ex vi suæ processionis. Primo ergo assero ad productionem amoris, vel Spiritus sancti per se non esse necessariam pluralitatem personarum. Hoc videntur mihi convincere tam rationes factæ pro opinione Scoti, quam ex his, quæ dicta sunt circa rationes secundæ opinionis. Hoc etiam videntur mihi supponere sanctus Thomas, Scotus et omnes, qui interrogant, si Spiritus sanctus non procederet a Filio, an distingueretur ab illo ; supponunt enim in tali hypothesi processionem a solo Patre mente conceptam, ac subinde quod sit ab una tantum persona. Denique ex creaturis possumus argumentum sumere : nam in eis est processio amoris et verbi, et utraque est ab una persona tantum, propterea, quod verbum productum a creatura imperfectum est, neque est persona amans, nec intelligens, quod ergo in Deo processio amoris sit a duabus personis, non est formaliter, ac præcise ex perfectione amoris, sed ex eo, quod verbum productum est perfectum, ac personaliter subsistens et eadem voluntate cum Patre amans.

6. *Secunda assertio.*—Secundo nihilominus assero ad productionem Spiritus sancti in hac numero personali proprietate quam nunc habet, conditionem necessariam fuisse, ut virtus spirandi prius ratione, seu origine in duabus personis Patris, et Filii personaliter subsisteret. Probatur ex principiis positis, quia Spiritus sanctus prout nunc procedit, ex vi suæ proprietatis dicit habitudinem relativam ad Patrem, et ad Filium, ergo per se respicit, et requirit utramque personam ad suam productionem. Antecedens constat ex supra dictis, quia Spiritus sanctus non procedit immediate ab aliquo subsistenti communi Patri, et Filio, sed ab ipso Patre, et Filio, ut constitutis propriis relationibus. Et ideo recte dicit Cajetanus, loco proxime citato, Spiritum sanctum procedere a Patre, et Filio, quatenus Pater, et Filius sunt, ita hoc intelligendo, ut illa particula, *quatenus*, reduplicet conditionem necessariam ad spirandum. Consequentia autem utraque probatur, quia terminus relationis passivæ originis est illud ipsum quod est principium talis processionis, quatenus proxime constituitur aptum ad talem productionem. Item quia relatio per se recipit suum terminum adæquatum, neque secundum hanc habitudinem

potest illi convenire aliquid per accidens, cum formalis ejus ratio, et veluti quidditativa in tali habitudine consistat. Ergo idemmet terminus adæquatus talis relationis est per se principium ejus, sicut est per se terminus ejus. Unde sicut non potest esse talis relatio sine reali termino, ita etiam nec sine tali principio.

7. Hoc tandem potest ex creaturis declarari, in quibus res absoluta procedens ab aliqua causa, tanquam terminus actionis ejus intelligi potest, non procedere ab alia, quin possit ab alia procedere, tamen ipsamet actio, quia formaliter constituitur per habitudinem ad talem causam, non potest eadem numero ab alia causa fluere. Sic ergo in Deo, quia persona procedens non constituitur proprietate absoluta, sed ipsamet relatione ad suum principium, ideo ab illis personis per se procedit, quas per se etiam relative respicit : ergo Spiritus sanctus, sicut sua proprietate immediate respicit Patrem, et Filium, quatenus tales sunt, ita ab illis per se procedit. Et in hoc est apertum discrimen inter processionem Spiritus sancti a duabus personis, et creaturarum a tribus, nam ad producendum Spiritum sanctum, non satis est hic Deus subsistens, sed necessaria conditio est, ut per proprietatem personalem incommunicabiliter subsistat, et ideo terminus processionis Spiritus sancti immediatus est persona ipsa, vel personæ a quibus immediate procedit, et idem est principium per se ejus. Ad producendam autem creaturam, per se sufficit hic Deus subsistens essentialiter, qui per suam essentiam distinguitur a creaturis, unde ad illum, ut sic per se terminatur relatio creaturæ, et ideo ad illam non ita per se requiritur personarum Trinitas.

8. Una vero superest objectio, quam recte attigit Cajetanus. Nam sequi videtur, nec Patrem, nec Filium sigillatim esse principium perfectum et totale Spiritus sancti, prout est talis persona, sed solum Patrem et Filium simul. Consequens videtur inconveniens, nam derogat perfectioni singularum personarum, et dicendum esset, unamquamque illarum per se tantum esse principium partiale, quod dici non potest. Respondeo, nonnullos theologos et inter eos D. Thomam, ut statim referam, ita loqui, ut dicant, principium Spiritus sancti esse Patrem et Filium simul, et non licere alteram eorum determinate designare per *principium Spiritus sancti.* Sed, quidquid sit de hoc modo loquendi (de quo statim) veritas in re ipsa est, totam virtutem spirandi esse in utraque persona simul et in singulis, et hoc satis esse, ut quælibet earum per se sit Spirator, et principium Spiritus sancti perfectum et integrum, quia hæc perfectio maxime sumitur ex virtute, et formali principio producendi, et quia relatio Spiritus sancti, tota respicit singulas personas, et utramque simul.

9. Nihilominus tamen verum etiam est, quod Cajetanus dixit, conditionem requisitam ad hanc productionem Spiritus sancti, prout in re est, non esse in singulis personis, sed in utraque simul, quia, ut ostendimus, utraque persona necessaria est ad talem productionem. Et declaratur in hunc modum : nam Spiritus sanctus per suam indivisibilem relationem respicit Patrem et Filium, et quamvis ab utroque habeat relationem illam, tamen non posset per illam respicere Filium, nisi ab illo procederet, etiamsi procederet a Patre, neque e converso, ergo, ut illa relatio habeat integram, et adæquatam suam habitudinem, necessaria conditio ex parte principii producentis est duplex relatio, quæ constituat adæquatum terminum illius relationis. Neque hoc est ullum inconveniens, quia hæc conditio non addit perfectionem simpliciter, quia in ipsa essentia eminenter non contineatur, sicut non est conveniens, quod hic Deus, ut sic, non possit generare, sed conditio necessaria sit prima proprietas personalis.

CAPUT VII.

AN PATER ET FILIUS SINT UNUS SPIRATOR, UNUMQUE SPIRITUS SANCTI PRINCIPIUM.

1. *Variæ opiniones.* — In hoc puncto, quod in hac materia unum ex præcipuis est, temere profecto loquuntur nonnulli scholastici. Nam Durandus, in 1, dist. 29, quæst. 2, et Gregorius, dist. 12, quæst. 1, dicunt, in rigore Patrem, et Filium non esse unum principium, sed potius duo, licet propter periculum aliter Patres loquantur ad declarandam unitatem virtutis, quæ est in utraque persona, et unitatem termini et productionis : *Et ideo* (inquit Durandus) *non absolute dicunt Concilia esse unum principium, sed Spiritum sanctum procedere ab illis, tanquam ab uno principio.* Gabriel vero et Ochamus, et alii dicunt posse vocari unum, et duo principia, diversis respectibus.

2. *Vera resolutio.*—Dicendum vero est, Patrem et Filium proprie, ac simpliciter esse unum Spiritus sancti principium et non plura.

Ita D. Thomas, dicta quæst. 36, art. 4, et Bonaventura, Richardus, et fere alii, dist. 12, ubi etiam consentit Scotus. Nam licet dicat quæstionem esse de modo loquendi, non tamen excludit, quin sit fundata in re ipsa, nec putat esse parvi momenti, cum ex verbis inordinarie prolatis incurratur hæresis, et ideo ita loquendum sit de mysteriis fidei, sicut Concilia loquuntur. Hæc autem sine dubio est mens Concilii Lugdunensis et Florentini, quæ citavi, et illa particula, *tanquam*, non diminuit, sed explicat veritatem rei, sicut est illa Joannis 1 : *Quasi unigeniti a Patre*. Alias Concilia dicta nec satis explicassent fidem, nec Græcis satisfecissent. Et ob eamdem causam non tantum definiunt, esse unum principium, sed etiam negant esse duo. Et eodem modo loquitur Augustinus 5, de Trinitate, cap. 13 et 14, Hilarius, lib. 4, de Trinitate, Anselmus, libro de Processione Spiritus sancti, cap. 10. Ratio est supra late tractata, disputando de unitate personarum in Deitate, ubi ostendimus ad unitatem substantivi sufficere unitatem formæ, etiamsi supposita immediata multiplicentur, hic autem principium Spiritus sancti substantivum quid est, et ostendimus, formam, seu virtutem ejus esse unam, ergo principium est unum, licet illa virtus sit in pluribus suppositis.

3. *Patrem et Filium esse unum spiratorem.* —Unde fit, idem dicendum esse de uno Spiratore, licet D. Thomas, in 1, dist. 11, aliter de illo locutus fuerit, in quam partem etiam inclinat Durandus supra, q. 3, quia de nomine Spiratoris tanquam de adjectivo judicant. Tamen D. Thomas sententiam retractavit in 1 p., quæst. 36, art. 4, ad 7. Et merito, quia juxta communem usum nomen *spirator*, substantivum est, unde cum de formali unam dicat formam, ab alia sumit unitatem. Nec refert, quod illa forma sit actus spirandi, nam etiam creator dicit de formali actum creandi, et tamen tres personæ sunt unus creator. Secus vero est de nomine *spirantis*, nam hæc significat adjective, et ideo Pater et Filius recte dici possunt duo spirantes. Quomodo exponendus est Hilarius cum 2 lib. de Trinitate, dixit: *Patrem et Filium esse auctores Spiritus sancti*, ut divus Thomas supra notavit.

4. *Dubium. — Prima responsio rejicitur.*— Una tamen superest interrogatio seu objectio vulgaris, pro quo supponat, vel quid designari possit sub illo *uno principio*, vel *spiratore*, qui de Patre et Filio prædicatur, quia nihil videtur designari posse. Nam sive Patrem, sive Filium designes, falsa erit locutio, quia neutra persona potest de utraque simul prædicari. Propter hoc multi putant necessarium esse dari subsistentem communem in activa spiratione, qui sit hic spirator et unum principium, quod de Patre et Filio prædicetur. Ita sentiunt Gabriel et alii citati capite quarto. Sed ibi ostensum est, illam sententiam esse falsam. Quod autem non sit necessaria ad veritatem illius locutionis explicandam, supra libro quarto declaratum est, et patebit ex dicendis.

5. *Secunda et tertia responsiones.—Secunda et tertia contradictiones.*—Alii ergo respondent, prædicatum illud habere vim termini collectivi, et ideo supponere pro Patre et Filio simul. Quod videtur docere D. Thomas, dicta q. 36, art. 4, ad argumenta. Et fere in idem redit, quod Cajetanus ibi, et Capreolus, in 1, distinctiones septima et duodecima, quæstione prima, dicunt, prædicatum illud supponere confuse et immobiliter, ratione illius particulæ, *et*, positæ ex parte subjecti, sicut dialectici dicunt de hac propositione, *Parisiis et Romæ venditur piper*. Sed prior responsio difficilis est, quia sequitur, Patrem solum vel Filium solum non posse dici spiratorem vel principium Spiritus sancti, quia terminus collectivus non potest de singulis personis prædicari. Consequens autem falsum est, ut constat. Posterior etiam responsio in termino singulari locum non habet, Pater autem et Filius sunt hic spirator seu unum principium singulare, imo idem principium, ergo aliquid sub illo termino posito ex parte prædicati designare licebit. Item de Patre et Filio sigillatim prædicatur *Spirator*, ergo tunc nulla est suppositio confusa vel immobilis: at idem spirator est, qui de Patre et Filio simul, et de quolibet eorum sigillatim prædicatur, ergo idem sub illo termino designari licebit.

6. *Vera responsio.*— Dico ergo, *Spiratorem*, immediate ac determinate supponere pro subsistente in hac virtute spirandi, ita ut ex parte virtutis dicat singularitatem: ex parte vero subsistentiæ, communiter et confuse dicat subsistens in illa virtute cum conditione sufficienti ad spirandum. Et ideo potest de Patre et Filio tam simul quam sigillatim prædicari, quamvis de Patre et Filio simul nulla persona determinate, ut talis est, possit prædicari. Quod non obstat, quia *Spirator*, ut sic, vel *principium Spiritus sancti* neutram personam hoc modo significat, sed abstracte ex parte suppositi, id est, personam habentem talem virtutem seu spirationem. Nisi fortasse *Spirator* sumatur pro illo principio, quod includit non solum to-

tam virtutem, sed etiam omnem conditionem adæquate necessariam in principio Spiritus sancti, sic enim procederet quod D. Thomas dixit, supponere tunc pro Patre et Filio simul, propter ea, quæ in capite præcedenti dicta sunt.

7. *An Pater et Filius sint duo principia.* — Alia objectio fieri potest. Quia si Pater et Filius sunt unum principium propter unam virtutem, Pater erit duo principia, scilicet Filii et Spiritus sancti, propter duplicem virtutem et processionem. Aliqui respondent, non dici duo principia, ne distinctio realis significari videatur, secundum rationem vero dici posse, sicut sunt duæ virtutes. D. Thomas autem, 1 part., quæst. 36, art. 4, negat simpliciter, Patrem esse duo principia. Et idem absolute negant tam Latini quam Græci in Concilio Florentino, sessione ultima, et ita mihi sentiendum et loquendum videtur. Unde neganda est illatio, quia licet ad unitatem substantivi sufficiat unitas formæ, ad pluralitatem non sufficit pluralitas, nisi etiam multiplicentur supposita. Quia quoties numerantur concreta in plurali, etiam supposita numerantur, ut ex communi modo loquendi constat. Et ratio est, quia unio talium formarum in uno supposito sufficit ad unitatem, in communi denominatione sumpta a talibus formis, sicut est unus artifex, qui plures artes habet, de qua relatius supra, et in materia de Incarnatione dictum est.

8. *Objectioni occurritur.*—Dices, ergo saltem Pater, ut est principium Filii, et Filius, ut est principium Spiritus sancti, erunt duo principia, quia et sunt duo supposita, et per virtutes producendi formaliter diversas producunt, et ita ibi et suppositum, et forma multiplicantur, quod satis est ad pluralitatem substantivi. Consequens autem non admittit Anselmus, libro de Processione Spiritus sancti, cap. 10: *Nec tamen* (ait) *duo confitemur principia, unum Patrem ad Filium, alterum Patrem, et Filium ad Spiritum sanctum. Sicut non credimus alium Deum, de quo est Filius, et alium Deum Patrem, et Filium de quo est Spiritus sanctus, quamvis de eodem Deo, sive de eodem principio suo quisque modo sit.* Respondeo, illa non posse dici duo principia actu in re ipsa, tamen virtute esse duo, et ita ratione etiam posse considerari et distingui, ut duo. Probo simul hæc omnia ex illa regula, quod substantiva non multiplicantur, nisi multiplicatis suppositis et formis: supponoque *Principium* substantivum esse, ut est per se clarum. In præsenti ergo licet in re multiplicentur supposita Patris et Filii, tamen virtus generandi et spirandi in re non sunt plures, quia in re non distinguuntur actualiter, nec Filius ut spirator distinguitur in re a Patre, ut Pater est, quia est idem spirator cum illo, et spiratio non distinguitur in re a Paternitate, unde Pater ut Pater non distinguitur in re a Filio ut spiratore, quia non opponitur illi ut sic, et in divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio. Ergo Pater et Filius in re non sunt duo principia etiam respectu distinctorum terminorum. Ex his vero eisdemque principiis constat esse duo virtute, et secundum rationem, nam ex parte suppositorum est major distinctio, quam necessaria sit ad hanc pluralitatem, et ex parte formæ vel virtutis est saltem pluralitas virtualis et rationis.

9. *Replica.* — *Responsio.* — Instabis, hoc satis esse, ut absolute dicantur duo principia. Nam, supposita distinctione suppositorum, in cæteris videtur esse eadem ratio de concretis, quæ est de abstractis : sed Paternitas et spiratio dicuntur simpliciter duæ relationes, quamvis in re solum virtute et per rationem distinguantur, ergo similiter concreta illarum relationum etiam substantive sumpta, multiplicabuntur simpliciter, saltem respectu distinctarum personarum, Patris et Filii. Respondeo, instantiam hanc solum esse de modo loquendi, de quo dicimus receptum esse illum modum loquendi in abstractis relationum, non vero in concretis, et ideo non esse simpliciter usurpandum sine declaratione. Addo præterea, nomen principii (sicut nomen causæ) uno modo non dicere de formali relationem secundum esse, sed virtutem agendi, seu principium quo producendi, et hoc esse absolutum in divinis personis quoad formale, et ideo licet connotet relationem, sequi conditionem termini absoluti, qui non multiplicatur simpliciter, nisi multiplicata in re forma absoluta. Et hic videtur usus illius vocis *Principium*, cum Patri et Filio attribuitur. Et ita Anselmus ex unitate formæ absolute probat unitatem principii. Quod si *Principium* sumatur, ut formaliter denominatur a relatione, fortasse in bono sensu possent dici duo principia sicut duo relata. Tamen propter ambiguitatem et periculum cavenda est talis locutio sine illo addito, quod sunt duo secundum rationem quoad relationem.

10. Atque hinc tandem intelligitur, supervacaneam esse quæstionem huc remissam, an principium dicatur univoce, de Patre et Filio in divinis. Quia ubi non est pluralitas sub communi termino, neque analogia, neque univocatio proprie locum habet, sed unitas, eo ta-

men modo, quo sunt plura secundum rationem univoce sunt principium, ut ex dictis satis constat, et de Persona, et Relatione dictum est supra.

FINIS LIBRI DECIMI DE TRINITATE.

INDEX CAPITUM LIBRI UNDECIMI

DE TRINITATE.

LIBER UNDECIMUS.

DE TERTIA TRINITATIS PERSONA

QUÆ SPIRITUS SANCTUS NOMINATUR.

TRIA sunt nomina, quibus solet tertia persona Trinitatis in Scriptura significari, ejusque proprietas nobis declarari, scilicet, nomen *Spiritus sancti, Amoris* et *Doni*, sub quibus de illa tractavit D. Thomas, 1 part., quæst. 36, 37 et 38. Nam per nomen *Spiritus sancti* indicatur relatio ad suum principium, per nomen *amoris* modus processionis, per nomen *Doni*, quædam relatio ad creaturam. Quocirca de primo et secundo nomine pauca a nobis dicenda, supersunt, quia propria Spiritus sancti relatio simul cum relatione spirationis et cum his, quæ de spiratore diximus, fere explicata est, quia correlativa ut sic, sunt simul cognitione et cum de relationibus divinis ageremus, terminum, fundamentum, et rationem fundandi hujus relationis declaravimus. De modo item processionis hujus personæ in primo libro aliquid attigimus. Tamen, quia hæc processio minus nota nobis est, ut D. Thomas, dicta quæst. 36, art. 1, notavit, curabimus hic amplius illam declarare. Utemurque duobus illis modis, quibus obscuriora Dei investigare solemus, scilicet, vel per connotationem aliquam, seu comparationem ab alia, præcipue ad processionem Verbi, vel per negationes aliquas, quæ in Spiritu sancto etiam per comparationem ad Filium considerari possunt. De-

nique de respectu peculiari hujus personæ ad creaturas nihil hactenus tractatum est, nec videtur facilis ad explicandum talis respectus, et ideo hoc etiam præcipue nobis superest ad inquirendum de hac persona.

CAPUT I.

AN TERTIA TRINITATIS PERSONA RATIONE SUÆ PROCESSIONIS RECTE, AC PROPRIE SPIRITUS, ET AMOR APPELLETUR, ET EX QUARUM RERUM AMORE PROCEDAT.

1. Tertiam hanc personam per voluntatem, atque adeo per modum amoris procedere, supra libro primo, contra Durandum ostensum est, quia processionem et terminum ejus instar illius, quam in nostra voluntate utcumque experimur, nominamus et apprehendimus. Unde quia etiam in nobis ipsis processio hæc obscurior est, pauciora habemus nomina, quibus illam significemus, quam in processione intellectus, sed vere unica voce amoris, vel dilectionis, totam illam significamus. Hinc ergo factum est, ut ad significandam tertiam Trinitatis personam, ejusque relationem quædam nomina, alias communia, vel essentialia accommodata sint, et quasi de novo imposita ad illam significandam.

2. *De nomine Spiritus sancti.*—Primo ergo vocatur *Spiritus sanctus*, estque nomen ejus maxime proprium. Videturque ab ipso Christo impositum, unde illo usus est Matthæus, ultimo. *Baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti,* ubi tacite declaravit multa alia, quæ de Spiritu dixerat, præsertim in sermone cænæ, de hac divina persona esse intelligenda. Quam etiam Joannes 1, Canonica, cap. 5, hac voce personaliter appellavit, dicens : *Tres sunt, qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum et Spiritus sanctus.* Rationem vero nominis hujus ex modo processionis per voluntatem suminus cum sanctis Patribus. Nam vox *Spiritus,* solet motionem quamdam, vel impulsum significare, seu rem subtilissimam, quæ facile huc, illucque agitur et impellitur, ac penetrat, sicque solemus ventum spiritum appellare, et inde vox *Spiritus,* ad substantias incorporeas significandas, inde translata est. Aliunde vero id, quod per dilectionem procedit, tanquam impulsum quemdam concipimus, imo sæpe ita illam nominamus, sicut enim rem procedentem per intellectum verbum vocamus, ita illam, quæ per voluntatem amantem procedit, impulsum, seu impetum appellamus. Unde etiam dicimus, voluntatem per amorem ferri in rem amatam, et in eam transformari, eique uniri, quasi per subtilissimam amoris penetrationem. Hinc ergo tertia persona a Deo procedens, spiritus merito appellatur, quia per modum amoris, et impulsus procedit, simulque illa voce significatum est, esse amorem substantialem, summeque incorpoream et immaterialem. Quoniam vero ille amor purissimus et mundissimus est, ideo addita est vox *Sanctus,* quæ excellentiam illius processionis declarat, simulque indicat, personam esse sanctam per essentiam, quia ex dilectione summa summi Spiritus procedit.

3. Unde intelligitur (quod notavit D. Thomas supra, ex Augustino 5, de Trinitate, cap. 11, et lib. 15, cap. 19, et sumitur etiam ex Basilio, lib. 5, contra Eunomium) voces illas secundum se respectas essentiales esse, et communes, nam et Deus Spiritus purus, et sanctus est, et Pater, et Filius similiter. Tamen ut sic per illam vocem *Spiritus*, non significatur relatio. Applicatum ergo est nomen *Spiritus sancti,* ut personale est, ad significandam relationem, procedentis per modum impulsus. Vel etiam (ut notavit Augustinus) applicata est vox communis Patri, et Filio, ad significandam personam, quæ per mutuum, et communem amorem Patris, et Filii procedit. Atque hinc etiam relationem ipsam, novo nomine ex Spiritu abstracto *spirationem* vocamus, vel (quia hæc vox magis videtur actionem significare) vocamus generali nomine *processionem,* vel nomine complexo *passivam spirationem.* Denique adnotavit divus Thomas nomina *Spiritus* et *sanctus*, et vocem complexam ex illis essentialia esse, et communia Patri, et Filio : nomen autem *Spiritus sanctus* sumptum in vi unius vocis incomplexæ esse proprium tertiæ personæ. Non quidem, quod illa vox incomplexa non potuerit etiam esse communis, si rem tantum spiritualem, et sanctam significaret, nihil enim obstabat, quominus potuisset sic imponi, sed quod vel nunquam ita legatur imposita, aut usurpata, vel quod ex usu Ecclesiæ (ita enim divus Thomas loquitur) ita fuerit accommodata. Et fortasse hoc significavit Augustinus, libro, 11, de Civitate, capite 10, cum dixit: *Spiritus Patris, et Filii, Spiritus sanctus propria quadam notione hujus nominis in sacris litteris nuncupatur.*

4. *De nomine amoris.* — Circa nomen *Amoris* non habemus tam expressa Scripturæ loca, in quibus tertia hæc persona relative, ac personaliter, seu propria quadam notione amor,

vel dilectio appellatur. Nam licet 1, Joan. 4, dicatur : *Dilectio ex Deo est,* et divus Augustinus, libro 15, de Trinitate, capite 17, per dilectionem ex Deo Spiritum sanctum intelligat, tamen non inde sufficienter colligitur, nomen amoris esse proprium Spiritus sancti. Sicut licet Filius dicatur *Deus de Deo,* non sequitur nomen Dei esse proprium Filii, sed solum per particulam *De* trahi supponendum pro Filio, ita ergo particula *ex* potuisset trahere nomen dilectionis (si per illud nomen dilectio significaretur Deus, eo modo quo ibidem dicitur *Deus charitas est*) ad supponendum pro Spiritu sancto. Addo non esse necessarium, vocem illam intelligere de dilectione per essentiam, sed de creata, ita ut particula *ex* non dicat dimanationem ad intra, sed extra, ut exponunt idem Augustinus, lib. 1, de Gratia Christi, cap. 21, et Concilium Milevitanum, Canon. 4. Ut inde probant, dilectionem nostram, qua justificamur, et salvamur, ex Dei gratia manare, ac proinde itam dictum esse, *Dilectio ex Deo est,* sicut alibi a Paulo dictum est, *charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis.* Et contextus ipse Joannis hoc magis postulat. Dixerat enim fideles, et qui recte ambulant, *ex Deo esse,* et subdit : *Charissimi diligamus nos invicem, quia charitas ex Deo est,* loquitur ergo de charitate, quam Deus nobis infundit, ut nos invicem diligamus.

5. Nihilominus ex usu sanctorum Patrum, ac Theologorum, Spiritus sanctus secundum propriam, et peculiarem notionem suam Amor appellatur, non solum per appropriationem nominis essentialis, sed etiam per peculiarem illius vocis significationem, et impositionem. Ita ut vox illa jam sit multiplex, seu æquivoca, et uno modo essentialis sit, alio personalis ut docuit D. Thomas, dicta quæst. 37, art. 1, et significavit Augustinus, libro decimo quinto, de Trinitate, capite decimo septimo, et sequentibus. Habetque hoc fundamentum, tam in modo processionis Spiritus sancti, quam in voce *Amor.* In processione, quia sicut Filius recipit a Patre ea omnia, quæ formaliter pertinent ad intellectum, ut esse Verbum, sapientiam, etc., ita Spiritus sanctus recipit ea, quæ pertinent ad voluntatem, ut esse charitatem, et amorem. In voce autem, quia omnis amor extra Deum productus est, et vox amoris non solum significat actionem, quæ intervenit in amando, sed etiam terminum per illam actionem productum. Imo vox amoris maxime videtur terminum ipsum significare, qui nos constituit formaliter amantes, et formaliter voluntatem inclinat, et impellit in rem amatam. Nam actio, qua ille terminus producitur, magis esset dicenda amatio, quam amor, sed quia prior vox usitata non est, dicitur etiam amor, vel dilectio. Merito ergo vox hæc imposita etiam est ad significandum amorem intra Deum productum, qui solus Spiritus sanctus est. Verum est, per nomen amoris etiam in creaturis non significare formaliter relationem producti, sed qualitatem ipsam, quæ producitur, in quo differt vox, *Amor,* a nomine, *Verbum,* et ideo potest amor in Deo dici essentialiter, sicut intelligere. Nihilominus tamen, quia potest amor esse productus etiam in Deo, ideo potuit illa vox accommodari ad significandum illum amorem secundum eam proprietatem, et ita factum est, ideoque sub illa significatione nomen illud personale est Spiritus sancti.

6. Addit D. Thomas, in illo articulo 1, tertiam significationem illius vocis *amor* in divinis, quia non solum significat actum essentialem amandi, nec solum personam productam per voluntatem, sed etiam actum notionalem, per quem producitur illa persona. Hic enim actus ratione distinguitur ab amore essentiali, quia non convenit Spiritui sancto, licet essentialiter amet : ratione etiam distinguitur a persona Spiritus sancti, quia est veluti origo illius, ergo potest nomine amoris significari, cum sit productio amoris, et non habeamus aliam vocem, qua illum significemus. Item hoc significamus, cum dicimus, Patrem, et Filium producere Spiritum sanctum per amorem, quia nec potest intelligi ipse Spiritus sanctus, cum non producatur per se ipsum, nec solus essentialis actus amoris, cum communis sit Spiritu sancto. Denique hoc declarat D. Thomas proportione ad intellectum, ubi sunt tres voces, *intelligere, dicere, et Verbum,* quarum prior significat actum essentialem intelligendi, secunda originem activam, seu actum intelligendi notionalem, tertia terminum productum per intellectum : hæc ergo tria inveniuntur etiam in voluntate, et propter nominum penuriam eadem voce omnia significamus. Hæc doctrina vera est, sed cavenda est interpretatio eorum, qui hinc colligunt, esse in Patre duplicem dilectionem, unam absolutam, aliam relativam. Hoc enim neque D. Thomas dixit, nec verum est, ut libro primo ostendi. Nam amor notionalis, si significet proximum principium quo producendi Spiritum sanctum, formaliter est amor essentialis,

at proinde absolutus : connotat vero relationem Patris, et Filii, ut conditionem necessariam ad exercendam talem rationem principii: si vero significet activam originem, non est proprie actus amandi, sed est relatio ipsa, prout est quasi in via, et actuali influxu producentis, et ideo ad tollendam æquivocationem non solemus jam hanc originem significare nomine amoris, vel dilectionis, sed nomine spirationis. Quæ omnia ex doctrina tradita in primo et septimo libro perspicua sunt, ibique sufficienter probata, nec nova difficultas occurrit.

CAPUT II.

EX QUARUM RERUM AMORE SPIRITUS SANCTUS PROCEDAT.

1. *Exponitur titulus.* — Sicut in superioribus exposuimus, ex quarum rerum cognitione Filius procedat, ita hic oportet cum proportione declarare, ex quarum rerum amore Spiritus sanctus procedat, seu quarum rerum amor sit principium, quo producitur Spiritus sanctus. Cum enim necessario esse debeat amor alicujus objecti, quod per illum ametur et Spiritus sanctus procedat per amorem, necesse est, amorem illum esse alicujus objecti. Cumque actus, qui versatur circa aliquod objectum, non possit sine illo exacte cognosci ad intelligendum melius, quomodo Spiritus sanctus producatur per amorem, declarare oportet, quarum rerum ille amor sit. Amant autem Pater, et Filius et divinitatem suam, et suas personas, et personam Spiritus sancti, et suam relationem ad Spiritum sanctum, et creaturas : de his ergo omnibus breviter dicendum est.

2. *Prima assertio.* — Dico primo : Pater, et Filius diligendo divinitatem suam producunt Spiritum sanctum. Est certa, et communis assertio, et probatur primo ex proportione amoris ad intellectionem, nam Pater amando suam essentiam producit Verbum, ergo et amando eamdem, producit Spiritum sanctum. Patet consequentia, quia sicut Verbum ibi non producitur ex indigentia intelligentis, sed ex fœcunditate, ita et amor. Non est autem minus fœcundus amor divinitatis in sua quasi specie, quam intellectio ejusdem divinitatis in sua. Præterea amor ille est fœcundus, quatenus est simpliciter infinitus etiam in genere entis, hoc autem habet ex eo, quod est amor totalis (ut ita dicam) adæquatus divinitati, ergo divinitas non solum est amata per illum amorem ut fœcundum, sed etiam est quasi primarium et essentiale objectum illius, necessariumque omnino ad fœcunditatem ejus. Unde obiter intelliges, quantum errent, qui amorem illum ut fœcundum et productivum ut quo distinguunt ab amore essentiali, in ratione amoris, quia non distinguuntur illi amores etiam ratione in objecto primario et essentiali, neque in adæquatione ad illud : quomodo ergo distingui possunt in ratione amoris? Est ergo amor ille fœcundus ipsemet essentialis, seu per essentiam, ut antecedit originem, cujus ipse est principium quo, estque notionalis, ut est in aliqua persona, quæ possit esse principium quod talis originis, seu productionis. Unde etiam addo, hoc objectum et adæquationem ad illud, sufficere ut dictus amor habeat suam fœcunditatem, quia illa est summa et infinita perfectio, a qua provenit hæc fœcunditas, unde, si necesse est ut attingat etiam alia objecta re, vel ratione distincta, solùm est in quantum cum adæquata dilectione talis objecti habent necessariam connexionem.

3. *Secunda assertio.* — Dico ergo secundo, Pater, et Filius producunt Spiritum sanctum se ipsos diligendo, id est, unusquisque illorum diligendo se et alium, producit Spiritum sanctum. Fortasse Scotus non admitteret hanc assertionem, nam similem videtur de Verbo negasse et solet argumentum sumere a productione Spiritus sancti ad productionem Verbi. Sed in hoc non loquitur aperte, et dum ita argumentatur, de creaturarum amore loquitur. Quidquid vero ille senserit, conclusionem ut certam supponunt theologi, qui quærunt, an Pater, et Filius diligant se Spiritu sancto, ut sequenti capite tractabimus. Unde omnes locutiones Patrum, quas ibi commemorabimus, ad minus continent hanc sententiam : *Pater, et Filius diligendo se invicem producunt Spiritum sanctum.* Ratione patet facile, quia imprimis unaquæque illarum personarum producit Spiritum sanctum diligendo se ipsam, unaquæque enim persona maxime naturaliter diligit se, illæ autem personæ producunt Spiritum sanctum per dilectionem sibi maxime naturalem et omnino primam (ut sic dicam), id est, per dilectionem, quæ est in tali persona, in primo signo originis, in quo dilectio essentialis intelligitur esse in illa, eo autem ipso, quo divina essentia, et consequenter essentialis dilectio intelligitur esse in Patre, intelligitur se ipsum amare, quia hoc est illi maxime connaturale, idemque est cum proportione de Filio. Ne-

que ulla ratio prioritatis etiam secundum rationem potest in hoc excogitari, ergo non potest intelligi, Patrem, vel Filium producere aliquid per illam dilectionem, quin id producat unusquisque illorum diligendo se. Et hinc colligitur, etiam unumquemque illorum diligendo alterum producere Spiritum sanctum, quia dilectio sui est necessario connexa cum dilectione sui correlativi, cum sine illo non possit consistere. Unde etiam quoad hæc possunt dici correlativa esse simul dilectione. Quomodo enim potest Pater velle esse Pater, nisi velit habere Filium, et e converso? Deinde est etiam optima ratio, quia illa dilectio fœcunda debet perfectissima in omni ratione : ergo includit perfectissimam rationem amicitiæ, quæ includit nexum et redamationem : ergo Pater, et Filius se mutuo diligendo producunt Spiritum sanctum. Aliam rationem adjiciemus capite sequenti.

4. *Tertia assertio.* — Dico tertio : Pater et Filius producunt Spiritum sanctum diligendo ipsum, atque ita Spiritus sanctus etiam ex sui dilectione procedit. Non possunt hanc assertionem admittere, qui negant, Patrem producere Verbum ex cognitione Spiritus sancti, tum quia est æqualis ratio, tum etiam quia juxta illam sententiam Spiritus sanctus prius ratione producitur, quam cognoscatur, ergo prius etiam ratione producetur, quam ametur, quia non amatur, nisi cognitus, ergo non producetur ex amore sui. At fundamentum illud falsum est, et ex hoc inconvenienti falsum esse comprobatur, nam assertio posita communis est Patrum et theologorum, quos referam capite sequenti, nam in eo sensu, in quo docent, Patrem et Filium diligere se Spiritu sancto, docent etiam Patrem, et Filium diligere se, et Spiritum sanctum Spiritu sancto, signatimque Bernardus, sermone tertio Pentecostes, dixit : *Spiritum sanctum procedere tanquam firmissimum vinculum Trinitatis.* Ratio sumi potest ex adæquatione illius amoris cum divina natura : dici enim potest suo modo comprehensivus, non est autem hujusmodi, nisi Pater et Filius per illum amarent omnem perfectionem illius naturæ. Una autem perfectio illius naturæ est, esse in tribus suppositis, non potest autem hoc modo amari, nisi amentur etiam ipsa supposita, habet ergo illa dilectio hac ratione intrinsecam connexionem cum persona Spiritus sancti, ita ut non possit per illam diligi perfecte Divinitas, nisi etiam diligatur Spiritus sanctus. At Pater et Filius producunt Spiritum sanctum diligendo perfectissime et omnino adæquate suam divinitatem : ergo et diligendo Spiritum sanctum. Aliam rationem statim subjiciam.

5. *Quarta assertio.* — Dico quarto : Patrem et Filium producere Spiritum sanctum diligendo etiam suam spirationem activam. Probatur ex præcedenti assertione, cum principio supra posito, quod relativa sunt simul dilectione : si ergo Pater et Filius producunt Spiritum sanctum diligendo ipsum, etiam producunt illum diligendo se ipsos, ut spirantes ipsum, atque adeo ut habentes ad ipsum realem respectum. Secundo hoc pertinet ad perfectam dilectionem, quia ipsa, se ipsos diligunt. Tertio pertinet ad perfectum vinculum et connexionem divinarum personarum. Quarto pertinet ad comprehensivum, seu totalem amorem divinitatis, non enim totaliter amaretur, nisi omnia, quæ in ipsa formaliter sunt, simul amarentur. At Pater et Filius producunt Spiritum sanctum ex amore perfectissimo divinitatis, ergo et ex amore relationum omnium realium, quæ in ipsa sunt.

6. *Objectio.—Prima responsio.—Rejicitur.—Vera solutio.* — Hic vero occurrit iterum objectio in superioribus tacta, quomodo possit Spiritus sanctus, vel spiratio amari per eamdem dilectionem, qua producitur, quia esse supponitur ad amari, et Spiritus sanctus non intelligitur esse, nisi postquam jam est productus. Propter hoc fortasse aliquis cogitet, amorem illum notionalem erga Spiritum sanctum non esse per modum complacentiæ in bono præsenti, et jam existenti, sed per modum complacentiæ in bono præsenti et jam existenti, sed per modum desiderii futuri boni, quia licet hæc non possint attribui Deo secundum ordinem durationis, secundum ordinem originis non videntur posse negari, quia in eo signo præciso, in quo Pater Filium producit, nondum intelligitur Spiritus sanctus existens, ergo debet concipi, ut futurus in alio signo originis, ergo non potest pro eo signo diligi, ut jam existens, sed ut futurus. At hæc cogitatio aliena est a divina perfectione, quia rei omnino necessariæ, et ab intrinseco, repugnat futuritio, quocumque modo cogitetur, quia si talis res vere cogitatur, ut ens actu per essentiam cogitari debet, et ordo originis non debet concipi per signa, in quorum uno persona sit tantum futura, et in alio jam existat, quia non est prioritas in quo, sed a quo. Dico ergo amorem illum non esse per modum desiderii, aut voluntatis futuri boni, sed per modum complacentiæ, et benevolentiæ boni præsentis in re, licet

per ipsammet dilectionem accipiat esse, quo præsens constituitur. Cujus rei vestigium in nostro amore habemus, nam producendo illum, amamus non solum objectum, sed etiam amorem ipsum, qui nobis per se ipsum voluntarius est, ut supra dicebamus. Quamvis hic modus amandi amorem in nobis non sit tam expressus, et formalis (ut sic dicam) quam est amor Patris, et Filii ad Spiritum sanctum, quo illum producunt, quia est longe perfectior, et immaterialior, et ex cognitione clariori procedit.

7. *Quinta assertio.*—Ultimo dicendum est, Spiritum sanctum non procedere ex amore creaturarum in se ipsis, sed tantum secundum eminentiam, quam habent in Deo. Declaratur, nam tribus modis possunt a nobis concipi creaturæ, ut existentes in mente Dei ex æternitate. Primo, ut sunt aliquo modo in Deo ipso secundum existentiam realem, actualem, et æternam, et hoc modo non sunt aliud, quam ipsa creatrix essentia, quatenus eminenter continet creaturas. Secundo modo considerantur creaturæ, ut sunt ex se possibiles, quia intelliguntur esse tales essentiæ; quibus non repugnat, habere existentiam. Tertio considerantur ut futuræ in aliqua differentia temporis secundum existentiam realem, quam habent objective præsentem in mente Dei. Si loquamur de illis primo modo consideratis, nullum est dubium, quin Spiritus sanctus procedat ex amore creaturarum, ut habentium tale esse. Quia hoc modo Deum amare creaturas, non est aliud, quam amare se, et essentiam suam, quia creaturæ, ut sic spectatæ non habent esse creatum, sed increatum: et amare creaturas sic consideratas non est aliud, quam amare eminentias creaturarum, vel rationes earum, quæ sunt in essentia, et mente Dei. Hæc autem omnia necessario amat Deus diligendo se, et consequenter etiam Pater, et Filius, cum producunt Spiritum sanctum.

8. *Spiritus sanctus non procedit ex amore creaturarum existentium.*—De creaturis autem tertio modo spectatis, quidquid aliqui moderni contendant, dicimus, Spiritum sanctum non procedere ex amore creaturarum. Quæ fuit sententia Scoti, in primo, distinctione 31, quam Cajetanus, prima parte, quæstione 34, articulo tertio, et ibi alii communiter sequuntur. Declaraturque in hunc modum, quia non intelligitur Deus amare hoc modo creaturas, donec actus amoris Dei necessarius terminatus sit libere ad amandam creaturam aliquam, sed non habet ille actus talem terminationem liberam, donec actu sit in tribus personis, ergo non potest processio tertiæ personæ esse ex tali amore Dei, ut sic jam terminato ad creaturas, ergo non potest esse ex amore creaturarum, ut futurarum, seu secundum reales, et actuales existentias earum. Major evidens est, quia nec potest aliter distingui amor Dei erga creaturas futuras ab amore earumdem, ut tantum possibiles sunt: neque etiam amor Dei erga creaturas in se, et ad extra existentes potest in alio consistere, cum non addat Deo realitatem aliquam. Minor probatur, tum quia terminatio illa est libera, et naturalia in Trinitate sunt priora liberis, tum etiam quia illa libera terminatio eo modo, quo est, est communis Spiritui sancto cum aliis personis, nam sicut opera ad extra sunt indivisa, ita et libera decreta, ut supra dictum est. Consequentiæ vero sunt evidentes, quia non supponit terminum originis, et est ab illo eo modo, quo esse potest, non potest esse ipsamet origo, vel quasi principium ejus. Et confirmatur ratione supra facta de Filio. Quia Pater, et Filius omnino necessario producunt Spiritum sanctum, ergo non producunt, nisi ex amore illarum rerum, quas necessario amant: at creaturas illo modo perfectas non necessario amant, ergo non producunt ex illo amore Spiritum sanctum. Respondent aliqui, satis esse, quod eodem actu, quo libere amant creaturas, producant Spiritum sanctum. Sed hoc non est ad rem, quia sic quasi materialiter tantum sumitur ille amor, et nullus dubitat, quin illomet actu amoris, quo necessario producunt Spiritum sanctum nulla reali additione ibi facta, diligantur creaturæ liberæ: sed quod inquirimus, est, an ille actus intelligatur terminari ad creaturas futuras, cum Pater, et Filius per illum producunt Spiritum sanctum, et sic convincit ratio facta, non posse Spiritum sanctum produci per illum, ut sic terminatum, cum terminatio illa libera sit.

9. *An sit Spiritus sanctus ex amore rerum possibilium.*—De creaturis autem tertio modo consideratis est nonnulla controversia, quia divus Thomas, quæst. 37, art. 2, ad 3, æquiparat Verbum, et Spiritum sanctum in hoc, quod procedunt, cum respectu rationis ad creaturas, ergo oportet intelligi de creaturis possibilibus, saltem illo secundo modo spectatis, nam ad creaturas, ut futuras non habet Spiritus sanctus respectum necessarium. Unde Cajetanus, quæst. 34, art. 3, ad 1, Scoti, quoad hoc dicit esse eamdem rationem de amore creaturarum, et de cognitione necessaria illa-

rum in Deo. Ratione potest probari, quia sicut Pater necessario intelligit creaturas, ut possibiles comprehendendo suam essentiam, ita Pater, et Filius necessario diligunt creaturas, ut possibiles diligendo se, quia diligunt omnipotentiam suam quæ sine creaturis in esse possibili esse non potest. Præterea Deus cognoscendo se, et creaturas possibiles necessario complacet in illis, ergo ex illo amore complacentiæ creaturarum producitur Spiritus sanctus. In contrarium vero est, quia Deus nihil extra se amat necessario, quod secus est de cognitione, quia per scientiam trahitur res ad scientem, et cognoscitur, prout in illo est, amor vero fertur ad rem amatam in se, Deus autem non fertur ex necessitate ad aliquid extra se. Item divus Thomas, 1 part., quæst. 20, art. 2, plane sentit, Deum non amare, nisi existentia, quia amor Dei dat esse, et ita infundit bonitatem in rebus, quia sine esse nulla est bonitas, ut ipsemet divus Thomas docet, 1 part., quæst. 6, art. 3. Unde quæst. 14, art. 9, ad 3, hanc differentiam videtur constituere inter voluntatem, et scientiam Dei quod scientia non est tantum de rebus futuris, sed etiam de possibilibus: voluntas vero, quia est proximior causa rerum, non est proprie, nisi de his quæ aliquando futuræ sunt. Ergo sentit, circa res possibiles non dari in Deo voluntatis actum necessarium. Ratio autem est, quia amare est velle alicui bonum, Deus autem nullum bonum vult creaturis possibilibus, ut sic, ergo.

10. Hæc controversia (ut in Metaphysica tetigi) est fortasse de modo loquendi et præsenti instituto non multum refert, quia satis est dicere, Patrem et Filium non producere Spiritum sanctum per amorem liberum, si autem aliquem habeat necessarium circa creaturas, ex illo etiam producere. Mihi vero nunc placet, constituendam esse in hoc aliquam differentiam inter scientiam et voluntatem. Quia per scientiam revera repræsentantur creaturæ secundum suas proprias essentias et naturas, quatenus concipiuntur distinctæ essentialiter ab essentia creatoris et ut sic, terminant objective ipsam scientiam simplicis intelligentiæ Dei, et ex tali scientia ut sic terminata intelligitur procedere Verbum divinum, quod etiam necessario repræsentat omnes creaturas possibiles, etiam ut condistinctas essentialiter a Deo, et in hoc sensu in se ipsis. Amor vero, quo Deus necessario se amat, non ita terminatur ad creaturas secundum se, sed solum ut sunt in Deo, et ut denominantur possibiles ab omnipotentia Dei, quod totum vere non est aliud, quam amare id, quod est in Deo. Et ideo theologi, licet distinguant scientiam Dei de creaturis, in scientiam simplicis intelligentiæ et visionis, amorem creaturarum nunquam proportionali modo distinxerunt. Hac ergo ratione dixi, Spiritum sanctum non procedere ex amore creaturarum in se ipsis, sed tantum secundum esse, quod habent in Deo. Quid autem voluerit divus Thomas in citato loco, quæstione trigesima septima, dicemus in fine sequentis capitis.

CAPUT III.

AN PATER ET FILIUS DILIGANT SE, VEL ALIA SPIRITU SANCTO.

1. *Prima opinio.*—Cum dictum sit, Patrem et Filium producere Spiritum sanctum diligendo, difficultas oritur, an ipse Spiritus sanctus possit dici amor, quo Pater et Filius diligunt, et præsertim, an sit, id, quo se diligunt, ut significari videtur per illam propositionem *Pater et Filius diligunt se, Spiritu sancto.* De qua disputant theologi communiter, divus Thomas, 1 part., quæst. 7, art. 2, Alexander Alensis, 1 part., quæst. 34, memb. 2 et 3, art. 3, Marsilius, in 1, quæst. 14 et 35, reliqui scholastici, in 1, dist 32, ubi præcipue Bonaventura, Scotus, Durandus et Capreolus. Est autem fere communis ipsorum sententia, locutionem illam esse et veram, et propriam, et fundantur præcipue in auctoritate Augustini, cujus putant fuisse illam locutionem, in quo cum eis convenit Richardus de sancto Victore, in tractatu quodam de variis difficultatibus ad Bernardum.

2. *Fundamentum.* — Apud Augustinum autem solum reperio, quod 6, de Trin., cap. 5, Spiritum sanctum vocat: *Unitatem, charitatem et sanctitatem Patris et Filii, et amorem quo genitus a gignente diligitur, generatoremque suum diligit.* Et infra sic ait: *Non amplius, quam tria sunt. Unus diligens eum qui de ipso est; alius diligens eum, a quo est, et ipsa dilectio.* Et similia fere habet Hieronymus, in Psal. 17, in princ.: *Spiritus sanctus* (inquit) *nec Pater est, nec Filius, sed ipsa dilectio, quam habet Pater in Filio, et Filius in Patre.* Bernardus, etiam serm. 3, Pentecostes, inquit: *Spiritum sanctum procedere tanquam firmissimum et indissolubile vinculum Trinitatis,* unde, serm. 8, in Cantic., vocat Spiritum sanctum *Osculum Patris ad Filium.* Et similia habet in lib. de amore Dei, c. 7 et 8, ubi vocat Spiritum

sanctum *amorem Patris ad Filium, et Filii ad Patrem:* Denique Guidmundus, in confessione de sancta Trinitate, in tom. 6 Bibliothecæ: *a Patre* (inquit) *procedit amor ad Filium, et a Filio ad Patrem, et hic amor est Spiritus sanctus, qui ab utroque procedit.* Confirmari potest hæc sententia a simili, nam Pater dicit se Verbo suo, ergo eadem ratione Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto. In explicando autem sensu illius locutionis multum variant prædicti auctores, propter difficultatem statim proponendam in sequenti opinione: et ideo illam varietatem melius postea attingemus.

3. *Secunda opinio. — Prima ratio.* — Aliis ergo theologis difficilis valde visa est illa locutio, putant enim in sensu proprio et rigoroso falsam esse, ideoque in aliquo sensu minus proprio esse interpretandam. Quod tenuit Godfredus, ut reliqui scholastici referunt, et ex modernis Torres in commentariis dicti articuli secundi, et putant priorem sententiam virtute retractatam esse ab Augustino, quando retractavit illam, *Pater est sapiens sapientia genita,* nam arbitrantur esse eamdem utriusque rationem. Sed fortasse melius dicere potuissent illam locutionem, quantum ad Spiritum sanctum attinet, non inveniri formaliter in Augustino, de quo infra aliquid dicam. Ratione tamen non male argumentantur ex dicto exemplo, quia Pater intelligit se Verbo suo, quia non est sapiens sapientia genita: ergo nec Pater, nec Filius diligunt de Spiritu sancto. Probatur consequentia primo, quia sicut intelligere se habet ad intelligentem et producentem per intellectum, ita diligere ad diligentem et producentem per voluntatem, et sicut Verbum est terminus productionis, et non aliter comparatur ad Patrem, ita Spiritus sanctus est terminus productionis suæ, et non aliter ad Patrem et Filium comparatur.

4. *Secunda ratio.*— Secundo, quia ideo Pater non est sapiens sapientia genita, quia sapere est aliquid in Patre et Pater nihil recipit a suo genito nec formaliter, nec effective, quas habitudines significare potest ablativum illud. Sed hæc ratio eisdem terminis applicari potest, et cum eadem certitudine ad Spiritum sanctum, et dilectionem, ergo. Minor per se nota videtur, quia etiam diligere dicit formalem perfectionem, et intrinsecam, quam nullo modo possunt Pater, aut Filius a Spiritu sancto habere. Quod ita etiam explicatur, nam cum Pater, et Filius dicuntur se diligere Spiritu sancto aut verbum *diligere* sumitur notionaliter, pro ipsa origine, ita ut sit idem, quod spirare, et sic inepte, et falso construitur cum illo relativo, *se,* quia sic diligere notionaliter est producere, Pater autem et Filius non producunt se, unde non possunt dici spirare se. Impropriissime etiam dicerentur Pater, aut Filius spirare Spiritu sancto, sed Spiritum sanctum, ergo nec dici potest notionaliter diligere Spiritu sancto, si hæc sunt idem. Quod si diligere notionale non dicat actualem originem, sed principium quo: sic etiam includit aliquo modo respectum ad terminum, unde reflecti non potest supra principium productionis cum additione ipsius termini. Quia, quod illa dilectio sit notionalis formaliter, non habet a termino, sed a propriis relationibus Patris, et Filii. Quod autem sit dilectio, habet ex eo, quod est ipsamet dilectio essentialis. Ac si diligere sumitur essentialiter, manifestum est falsam esse locutionem (in quo omnes conveniunt) quia Spiritus sanctus nec producitur per dilectionem essentialem ut sic, neque est forma constituens Patrem, aut Filium diligentem. Denique in hoc sensu manifeste æquiparatur hæc locutio cum illa alia, *Pater est sapiens sapientia genita.*

5. *Primum assertum.* — Mihi in hac re duo breviter dicenda occurrunt. Primum est, locutionem illam in ea verborum forma, neque in Scriptura reperiri, neque in sanctis Patribus adeo clare, ut propter illam in omni proprietate defendendam multum contendendum esse videatur. Prior pars de Scriptura certa est apud omnes, nullum enim affert testimonium ad eam probandam. Ut altera pars declaretur, adverto, has locutiones esse in rigore diversas, *Pater et Filius diligunt se amore, qui est Spiritus sanctus,* vel, *diligunt se Spiritu sancto.* Nam in hac posteriori Spiritus sanctus significatur, ut forma constituens Patrem, et Filium diligentes, et in hoc consistit ejus difficultas, quia non videtur posse hoc habere verum sensum. In priori vero solum denotatur identitas inter Spiritum sanctum, et dilectionem, quæ constituit Patrem, et Filium formaliter diligentes, ut manifeste indicat dictio illa, *Qui est,* et ad summum etiam indicatur, Spiritum sanctum ex vi processionis suæ formaliter habere illam identitatem: utrumque autem verum est, et facile ut supra in simili dictum est de sapientia genita. Augustinus autem, et Hieronymus, et alii, si attente considerentur, magis priorem locutionem, quam posteriorem indicant, solum enim dicunt *Spiritum sanctum esse dilectionem, qua Pater diligit Filium, et Filius Patrem.* Quod non solum est verum per

appropriationem, ut Durandus putavit, sed etiam per quamdam proprietatem, quatenus significat Spiritum sanctum esse illam dilectionem, ex vi suæ processionis, sicut etiam de Sapientia cum proportione loquimur. Atque in hunc sensum videtur reducere illam locutionem, *Pater, et Filius diligunt se Spiritu sancto*, Alexander Alensis supra, id est, *diligunt se dilectione, quæ est Spiritus sanctus,* vel quod perinde est, diligendo se, producunt Spiritum sanctum, et suam dilectionem illi communicant.

6. *Secundum assertum.* — Secundo assero, posse illam locutionem formaliter sumptam in sensu magis proprio defendi. Omissis autem variis sensibus, quos D. Thomas supra refert, et facile refutari possunt, duo videntur habere majus pondus. Prior est Richardus de sancto Victore, loco citato, qui his verbis sensum declarat: *Dicitur Pater Spiritu sancto diligere, non quod per eum amorem habeat, sed quod exhibeat, non quod per eum amorem accipiat, sed impendat.* Unde significat illud verbum *diligere* æquivocum esse, nam uno modo significat esse formaliter diligentem, et ita non verificatur illa propositio; alio modo significat producere alium dilengentem : et hoc modo dicit, esse veram propositionem. Et comparet illam cum hac, *Pater dicit Verbo*, quæ est vera, licet illa sit falsa *intelligit Verbo*, quia *intelligere* non admittit, nisi priorem significationem. Unde etiam infert, Patrem diligere se ipso, sumpto verbo, *diligere* in priori significatione, et diligere Spiritu sancto in alia significatione jam dicta. Quam ita etiam interpretatur, *diligit se per Spiritum sanctum, quem producit dilectorem, et dilectionem sui.* Unde etiam concedi debet in hoc sensu : *Pater spirat Filio*, id est, *per Filium*, quia illum producit cum virtute spirandi. Quare licet hic sensus sit pius, et probabilis, nescio, an fuerit intentus ab Augustino, et aliis, quia illa duplex significatio illius verbi non videtur ita usitata.

7. *Sententia D. Thomæ exponitur.* — Alter sensus est, quem D. Thomas late declarat in illo art. 2, et Capreolus, Cajetanus, et alii exponunt, ac defendunt ab impugnationibus Scoti, et aliorum. Summa est, *diligere* in ea locutione, sumi pro actu notionali producendi amorem. *Nomen autem significans actionem*, inquit D. Thomas, *cum ordine ad definitum terminum solet denominare agens, seu tribui agenti, non solum cum reflexione actionis per modum formæ, sed etiam cum replicatione termini.* Nam priori modo dicimus, ignem calefacere calefactione, posteriori autem modo dicimus, arborem florere floribus. Atque hoc posteriori modo, inquit D. Thomas : *Pater, et Filius diligunt Spiritu sancto tanquam termino dilectionis productivæ, sicut Pater dicit Verbo tanquam termino dictionis.* In intellectu enim habemus voces distinctas, in voluntate autem eamdem accommodamus ad notionalem, et essentialem actum significandum.

8. Propter argumentum autem factum in secunda opinione constituit D. Thomas differentiam inter Verbum *spirandi*, et *diligendi,* quod Verbum *spirare* habet valde generalem significationem, sicut Verbum, *producere,* vel *generare,* et non includit in suo conceptu definitum terminum : et ideo non tribuitur spiranti cum denominatione ab ipso termino, quod secus est in Verbo *diligendi*. Clarius vero dici posset, Verbum spirandi esse ex his, quæ tantum significant simplicem habitudinem ad terminum, quæ non construuntur cum illo, nisi in accusandi casu, per quem significatur terminus ut sic, scilicet, *spirat Spiritum sanctum. Diligere* vero non solum dicit habitudinem ad terminum, sed etiam ad objectum, seu materiam circa quam, et ideo potest reflecti supra ipsum principium, si sub objecto dilectionis contineatur, et dicitur : *Patrem diligere se,* et potest construi cum suo termino in casu ablativo, seu effectivo, quod indicat denominationem formalem. Ita ergo dicuntur Pater, et Filius diligere se Spiritu sancto, sicut etiam posset arbor dici florere se (si Verbum illud active sumatur), floribus, quia se veluti adornat floribus.

9. *Objectio.* — Semper tamen difficile potest exponi, qualis sit hæc denominatio : quam Pater, et Filius accipiunt a Spiritu sancto, ut a termino productionis, ut ratione illius possit talis locutio in rigore verificari. Quotiescumque enim terminus actionis construitur illo modo cum Verbo significante productionem, significatur, ut forma ejus cui accommodatur, et ideo oportet, ut det illi denominationem formalem, vel intrinsecam, et propriam : ut in hac : *Ignis calefacit lignum calore producto,* vel per adjacentiam aliquam, quo modo est vera illa locutio : *Arbor florescit floribus;* quia flores manent in arbore, et ornant illam, vel per extrinsecam denominationem, seu repræsentationem, quo modo vera est illa locutio : *Pater dicit se vel alia Verbo.* Hic autem nec denominatio potest esse intrinseca, et formalis, ut constat, neque extrinseca apparet, quia Spiritus sanctus nec repræsentat, neque adjacet,

seu ornat, ut ita dicam, Patrem, et Filium producentes ipsum.

10. *Responsio.* — Ad hoc tamen breviter dicendum occurrit, denominationem hanc esse posse unionis cujusdam effective : nam ea, quæ se diligunt, uniuntur affectu : et ideo recte dici possunt uniri, et dilectione ipsa, tanquam ipsa unitione, et termino producto, tanquam eo, in quo uniuntur. Contingit enim aliqua uniri in tertio, seu in termino aliquo, et tunc non tantum denominantur ab ipsa unione, seu actione, quia uniuntur, sed etiam a termino, quomodo lineæ dicuntur uniri puncto, seu centro : et duæ naturæ in Christo dicuntur uniri una substantia : sic ergo Pater, et Filius dicuntur uniri Spiritu sancto, non informative, sed terminative. Quo sensu vocant Patres Spiritum nexum, et unitatem Patris et Filii, et quia illa unio affectiva est, recte per Verbum *diligendi* significatur: sic ergo dicuntur se diligere Spiritu sancto, ubi verbum *diligendi* notionaliter sumitur, significat autem productionem termini cum unione quadam producentium in ipso.

11. *Illatio.* — Unde intelligitur ipsum Spiritum sanctum non posse in hac significatione dici diligere alias personas, se ipso, quia neque alias personas neque se producit, neque habet dilectionem notionalem. Sumpto autem Verbo diligendi essentialiter, recte dicitur diligere se ipso, ut D. Thomas dixit, in 2, dist. 31, q. 1, art. 2, ad ultimum, et Marsilius, et alii adnotarunt : quia diligit suo amore, qui est ipsemet Spiritus sanctus, et quia licet respectu sui non sit terminus productus, est tamen objectum ejusdem dilectionis, per quam a Patre, et Filio producitur, et ita est nexus, et unio non tantum Patris, et Filii, inter se, sed etiam cum ipso.

12. *An Pater et Filius diligant creaturas Spiritu sancto.* — Ultimo intelligitur facile ex dictis, an possit Pater, et Filius recte dici diligere creaturas Spiritu sancto. Scotus enim, dicta dist. 31, hanc locutionem non putant admittendam : quia Spiritus sanctus non producitur ex dilectione creaturarum, unde per se non videtur esse nexus amoris, seu unionis affectivæ Dei ad creaturas, D. Thomas autem, dicta quæst. 37, art. 2, ad 3, concedit, Patrem, et Filium diligere nos Spiritu sancto, sicut Pater dicit creaturas Verbo, quamvis ex illarum cognitione non procedat. Loquitur autem clare D. Thomas de creaturis futuris, et non tantum de possibilibus, et putat, tam Verbum, quam Spiritum sanctum dicere relationem rationis ad creaturam. Quod intelligo de respectu non tam actuali, quam aptitudinali (ut ita loquar). Quia Verbum necessario procedit aptum ad repræsentandas creaturas etiam existentes, et ideo licet absoluta necessitate non repræsentet illas futuras, tamen ex suppositione, quod futuræ sunt necessario repræsentat illas quod satis est, ut ipso verbo dicantur. Sic etiam Spiritus sanctus necessario includit proportionalem relationem, nam licet absoluta necessitate non oporteat creaturas diligi, seu (quod idem est), Patrem et Filium illis effective uniri, cum producunt Spiritum sanctum, si tamen creaturæ diligendæ sunt a Deo, illo eodem amore diligendæ sunt quo Spiritus sanctus producitur. Et hoc satis esse voluit D. Thomas ut illæ creaturæ, quæ de facto diliguuntur, dicantur diligi Spiritu sancto. In hoc ergo sensu potest illa locutio probabiliter defendi : fateor tamen, non esse ita propriam, sicut præcedentem, nec facile usurpandam sine sufficienti declaratione.

CAPUT IV.

UTRUM SPIRITUS SANCTUS EX VI SUÆ PROCESSIONIS PROPRIE AC PERSONALITER HABEAT ESSE DONUM.

1. *Prima opinio.*—De hac re multa scribunt D. Thomas et ejus interpretes, 1 parte, q. 38, et scholastici, in 1, dist. 18, præsertim Bonaventura, Scotus, Durandus, Gabriel, et Capreolus, Marsilius, in quæst. 21, inter quos Durandus præcipue negat, hoc nomen *Donum* esse proprium Spiritus sancti, sed appropriatum. Ille vero semper procedit ex illo falso errore, quod hæ processiones personarum non sunt proprie per intellectum et voluntatem, nam inde consequenter negat quidquid proprie tribuitur unicuique personæ procedenti ratione suæ processionis, ut est intellectus vel voluntatis, inter quæ numeratur hoc nomen *Donum.*

2. *Vera sententia.* — Reliqui ergo theologi conveniunt, Spiritum sanctum ex vi suæ originis procedere ut Donum : atque ita hanc appellationem in aliquo sensu esse illi propriam, et personalem. Sumpserunt autem hoc ex Augustino, qui sæpe dicit, nomen *Doni* importare relationem, et originem Spiritus sancti, et *eo esse Donum, quo Spiritum,* et a Filio distingui, *quod Filius procedit, ut natus, Spiritus ut datus,* id est, *dabilis,* seu *donabilis,* ut infra dicam. Sumuntur vero hæ locutiones ex libro 4, de Trinit., cap. 20, et libr. 5, cap. 11, usque ad 15, et libr. 15, cap. 19, et habent

fundamentum in illo Act. 2: *Accipietis Donum Spiritus sancti*, et cap. 8: *Pecunia tua tecum sit in perditione, quia Donum Dei existimasti pecunia possideri*. In modo autem explicandi hanc denominationem, variant inter se dicti theologi, sed mihi non videtur res digna, ut in ea permultum opere collocetur, quam ideo breviter exponam.

3. *Conditiones Doni.*—Advertendum est ergo ex divo Thoma, et Cajetano, in nomine *Doni* tria includi, scilicet, rem, quæ donum denominatur, relationem ad eum, a quo donatur, vel donari potest, et relationem ad eum, cui donari potest. Donatio autem ipsa, ut Aristoteles dixit 4, Topicorum, capite 4, est gratuita, et liberalis, seu ut ipse loquitur, est *datio irredibilis* : illud enim proprie donatur, quod liberaliter tribuitur, et non propter recompensationem. Deinde est advertendum, hæc omnia posse in Deum convenire. Nam imprimis ipse maxime donare potest, imo, ut dixit divus Thomas, ipse solus est proprie, et perfecte liberalis, quia non propter suum, sed propter aliorum commodum donat. Maxime vero exercet donationem liberam et gratuitam circa creaturam rationalem, ut dixit Augustinus 4, contra Julianum, capite tertio, quia creatura irrationalis non est proprie capax gratiæ, aut liberalitatis, sicut etiam non est capax recompensationis, aut gratitudinis. Est item Deus aptus donari, ita enim Scriptura loquitur quod Deus dat se ipsum nobis : *Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus*, Joannis, decimo quarto, capite tertio, *sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret*, et cap. 4, *si scires donum Dei, et quis est qui loquitur tecum*. Ad Romanos, quinto, *sed non sicut dilectum, ita et donum*. Ratio vero est, quia in hac appellatione nulla includitur imperfectio, non enim dicitur Deus alicui donari, quia sub dominio ejus constituatur, vel imperfecto modo possideatur, sed ut in eo sit novo, et speciali modo, et præcipue ut spirituali vinculo teneatur. Sic dicitur Deus donari homini justo, quia in eo incipit esse speciali modo tanquam in templo, et amico suo, ut objectum intimæ cognitionis et amoris. Et ita etiam hujusmodi donatio nullam in Deo dicit mutationem, sed denominationem a mutatione, quæ in creatura fit. Unde præterea intelligitur, respectu Dei dari aliquid, seu aliquem, cui ipse donari possit, scilicet, creaturam rationalem, quæ est capax donationis gratuitæ, ut dixi, et est etiam capax Dei omnibus modis explicatis.

4. *Deus est proprie donum.* — Ex his ergo recte concluditur, hoc nomen *Donum* proprie, et sine metaphora Deo convenire. Convenit enim non ex tempore, sed ex æternitate. Non quia intra Deum ipsum donetur, ut sensisse videntur Scotus, et Gabriel supra, dicentes, Patrem donare Filio Spiritum sanctum, et e converso. Quibus favet Hilarius, libro octavo, de Trinitate, circa medium, dum ait : *Essentiam Divinam esse Donum, quod Pater dat Filio*, quod non rejicit D. Thomas, dicta quæst. 38, articulo 2, ad 1. Nihilominus tamen illa non videtur propria significatio, quia ut ex Aristotele dixi, et ex communi etiam modo loquendi, donatio dicit liberam largitionem, non naturalem, et necessariam communicationem : at vero intra Deum omnis communicatio naturalis, et necessaria est. Nec Pater dat Filio naturam ex amore, quod ad rationem doni proprie sumpti necessarium est, licet communicet illam cum amore, seu voluntate concomitante, ut supra explicatum est. Proprie igitur est Deus ex æternitate donum respectu creaturam rationalium, quia quantum est ex se, donabilis eis semper fuit, donum autem (ut notavit Augustinus 5, de Trinit., cap. 15, et ex illo D. Thomas supra) non dicit, quod actu donetur, sed quod sit aptum donari : et ideo, licet Deus in tempore donetur, ex æternitate est donum. Quod maxime habet (ut Cajetanus ex D. Thoma supra notavit) quatenus supernaturaliter communicabilis est, quia donum est supra facultatem ejus cui donatur, et ex libera omnino voluntate confertur.

5. *Donum tripliciter de Deo dicitur.* — *Donum quo modo essentiale.* — *Donum quo modo notionale commune Filio.* — Secundo, respondendo simul ad quæstionem, colligo ex dictis, donum tribus modis de Deo dici posse. Primo essentialiter, seu absolute. Secundo notionaliter notione communi, saltem secundum rationem. Tertio proprie, ac personaliter. Primo ergo modo dicitur de omnibus personis : secundo modo de Filio, et Spiritu sancto : tertio vero modo de solo Spiritu sancto : Explico singula breviter, nam imprimis ratio doni quo ad rem donabilem, et quoad respectum rationis ad eum, cui donari potest, communis est omnibus personis, nam ipsa divinitas est, quæ primatio communicatur per gratiam sanctificantem, vel per gloriam : consequenter autem omnes personæ. Quoad respectum vero ad eum, qui donare potest, advertit D. Thomas, dicto art. 1, ad 1, aliquando solum importare

nomine doni respectum identitatis, nam potest aliquis donare seipsum, est ergo donabilis a se, quia est idem sibi, et quasi sui juris : hoc ergo modo donum commune est omnibus personis juxta illud, *Ad eum veniemus*. Sic ergo etiam Pater donat se ipsum, et quamvis intelligeremus in Deo esse unam tantum personam, posset Deus esse donum. Aliquando vero donum dicit respectum ad donantem reipsa distinctum, quia vel est possessio ejus, vel habet aliquam aliam sufficientem habitudinem ad ipsum. At vero intra Deum una persona dicitur esse alterius solum ratione originis, propter hunc ergo respectum persona procedens donari potest ab alia, a qua procedit, sicut potest ab alia mitti, ut infra dicemus. Hinc ergo nascitur secunda significatio, quam notionalem vocavimus, quia originem passivam denotat in ipso dono, et ideo non potest Patri convenire, est autem communis Filio, et Spiritui sancto non secundum rem, quia non denotat in illis aliquam unam relationem realem, sed secundum rationem, quia in hoc conveniunt, quod uterque est alterius per originem.

6. *Donum quo modo personale solius Spiritus sancti.* — Ad explicandam autem tertiam significationem, quam præcipue inquirimus, addendum est, primam rationem donandi aliquid liberali illa, et perfecta donatione, de qua loquimur, esse amorem, quia hæc donatio solum est ad benefaciendum alteri ex voluntate libera. Quando ergo res aliqua non solum donabilis est, sed etiam intrinsece includit amorem, singulari modo includit rationem doni. Hoc ergo modo convenit Spiritui sancto ex vi suæ processionis, ut donum sit, quia non solum procedit ut res, quæ donari potest a producente, quod etiam habet Filius, sed etiam procedit ut amor; et ideo intrinsece, ac formaliter includit rationem donandi. Nec refert, quod Pater etiam, et Filius includant in suo esse amorem: quia Pater includit sine processione, Filius non ex vi processionis formaliter, sed concomitanter, ut supra explicatum est: at vero Spiritus sanctus includit formalissime, et ex vi processionis suæ. Propterea ergo merito dixit Augustinus, Spiritum sanctum procedere, ut datum non actu, sed aptitudine, quod est procedere ut donum. In hoc ergo sensu hæc vox personalis, et propria est.

7. *Spiritus sanctus an sit donum ratione suæ proprietatis.* — Ex quibus tandem facile intelligitur, an hæc doni appellatio conveniat Spiritui sancto ratione suæ proprietatis, vel ratione essentiæ. Quod alii multi disputant. Resolutio tamen est, ratione utriusque simul aliquo modo convenire. Nam si in dono consideretur respectus ad donantem, manifeste convenit Spiritui sancto per proprietatem suam, ut recte docet D. Thomas, in 1, d. 18, art. 4, et Augustinus 5, de Trinit., cap. 11. Neque hoc ullus theologorum negat, nec negare potest, quia illa est habitudo originis. Et ideo licet nomen doni hoc modo personale sit, non multiplicant ex hac parte proprietates Spiritus sancti, quia eadem omnino relatio importatur per hoc nomen, licet sub diversa consideratione. Si autem in dono consideretur ratio donandi, quæ est amor, hæc convenit Spiritui sancto formaliter per essentiam, non secundum se, et nude spectatam, sed ut acceptam per voluntatem. Atque ita connotat etiam relationem talem, ut conditionem necessariam ad habendum illum amorem ex vi processionis. Quod eadem proportione explicandum est, qua similem quæstionem de Verbo terminabimus. Et ita etiam constat, quomodo Spiritus sanctus dicat ad creaturas relationem donabilis, quæ rationis est, et ideo non multiplicantur proprietates. Et per hanc relationem ad creaturas explicatur illa, quam D. Thomas posuit, et explicuimus, in fine capitis præcedentis.

CAPUT V.

CUR SPIRITUS SANCTI PROCESSIO NON SIT GENERATIO, NEC EJUS PROPRIETAS FILIATIO.

1. *Assertio fidei.*— Hactenus Spiritus sancti processionem per ejus attributa positiva declaravimus, nunc per duas negationes, quæ illi etiam attribuuntur, explicandus amplius a nobis est ejus processionis modus, atque proprietas, nimirum, per hoc, quod nec Filius est, nec imago Patris, et Filii esse censetur. De priori dicemus in hoc capite, de posteriori vero agimus in sequenti. Est ergo fidei dogma, Spiritum sanctum non esse Filium, non solum in hoc sensu, quod est persona realiter distincta a secunda persona Filii, sed etiam quia secundum suam propriam et distinctam rationem non est Filius, neque in Trinitate sunt duo Filii, sed etiam est unicus naturalis Filius Dei, neque solum est genitus, sed etiam unigenitus, juxta illud Joannis 1 : *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti a Patre*, et iterum, *Deum nemo vidit unquam, unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse narravit*, etc. : Sic

Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, 1 Joann. 4 : *Filium suum unigenitum misit.*

2. *Occurritur ojectionibus.*—Dices. Aliquando vocatur etiam primogenitus, ad Colos. 1 : *Primogenitus omnis creaturæ*, interdum etiam ille, qui fratres habet, si primogenitus sit, vocatur in Scriptura unigenitus, ut legimus de Salomone, Proverb. 4. Respondeo ad priorem partem cum Ambrosio 1, de Fide, cap. 4 : *Cum Verbum dicitur primogenitum, genitum dici propter consubstantialitatem primo, propter æternitatem.* Voluit enim Ambrosius vocem illam explicare de Christo, etiam ut Deus est. Communior tamen expositio est : *Christum vocari unigenitum ut Deum, primogenitum ut hominem.* Sic Cyrillus Alexandrinus, in Epist. ad Joannem Antiochenum habetur in Concilio Ephesino, tomo 5, cap. 9. Altera vero locutio locum habet in homine, vel quia primogenitus fuit, pro aliquo tempore unigenitus fuit, vel per metaphoram, ad exaggerandum eximium et singularem amorem parentum erga illum. Neutra autem ratio locum habet in Verbo divino, quia et æternitate, et dilectione illi est æqualis Spiritus sanctus. Dicitur ergo unigenitus cum omni proprietate. Et ideo in Symbolis et Conciliis per expressam negationem hæc veritas explicatur, nam in Symbolo Apostolorum dicitur de Filio genitus, non factus, in symbolo autem Athanasii dicitur de Spiritu sancto, *non factus, nec genitus, sed procedens.* Et idem habetur in Concilio Toletano 1 et 11, et in aliis supra citatis libro octavo, capite secundo, docentibus, Spiritum sanctum nec ingenitum, nec genitum esse. Et in eadem veritate asserenda omnes Patres conveniunt. Solum possunt esse æquivoca verba Isidori, lib. 1, de Summo Bono, cap. 3, ubi dicit : *Filium esse tertiam personam Trinitatis.* Sed non numerat illas secundum ordinem originis, sed solum absoluta et voluntaria numeratione, ac si diceret, esse unam ex tribus personis. Quædam etiam verba Basilii, lib. 5, contra Eunomium, cap. 12, obscuriora sunt, illa vero in sequentibus perspicua reddemus.

3. *Difficultas quæstionis aperitur.* — Hujus autem mysterii tota difficultas posita est in reddenda ratione cur potius Verbum, quam Spiritus sanctus Filius sit. Et ratio difficultatis est, quia Filius in communi describi potest, quod sit *persona vivens, procedens a vivente conjuncto, in similitudinem naturæ*, ut libro nono, capite primo, traditum a nobis est, tota autem hæc ratio in Spiritum sanctum convenit, ergo. Quæ difficultas adeo insolubilis visa est multis Patribus et nonnullis scholasticis, ut nullam rationem putaverint in hoc negotio esse inquirendam, sed simpliciter credendum. Unde Damascenus, lib. 1, de Fide, cap. 10, fatetur se rationem ignorare. Athanasius, dialogo 3, contra Anomæos, dicit esse *mysterium investigabile.* Idem fere Basilius, homilia 2, contra Sabellianos et Anomæos, Nazianzenus, oratione 5, de Theologia, alias 37. Idem Augustinus, l. 3, contra Maximinum, cap. 14, et Acatius, in Epist. ad Cyrillum, quæ est 15 inter Epist. Cyrilli. Imo Anastasius Synaita, libro de Rectis fidei dogmatibus, dicit *non est tutum hoc inquirere, quod soli Trinitati cognitum est.* Bernardus vero, sermone 1 Pentecostes, huic mysterio accommodat illud, *Posuit tenebras latibulum suum.* Et eodem modo procedit Magister, in 1, distinctione decima tertia, quem Major et Gabriel imitantur. Nec multum discrepat Scotus, dixit enim processiones Verbi et Spiritus sancti esse primo diversas et seipsis ita differre, ut una sit generatio et non alia, et ideo non esse aliam rationem quærendam. Nihilominus tamen iidem Patres tentarunt aliquam rationem hujus mysterii reddere : nam licet non sit curiose scrutandum, neque existimandum explicari posse ratione, quæ omnino satisfaciat, aliqua vero, quæ pro magnitudine mysterii et capacitate nostra congrua sit, pie ac merito inquiri potest.

4. *Variæ rationes cur Spiritus sanctus non sit Filius.—Ratio D. Thomæ exponitur.*—Afferuntur autem rationes multæ tam a sanctis Patribus in locis indicatis et referendis, quam ab scholasticis in 1, dist. 13, quas omnes proponere et examinare prolixum esset, et parum utilitatis afferret ; breviter tamen eas attingam, quæ alicujus momenti sunt, quia ad eam rationem sunt revocandæ, quam explicabo, ut in fine illius dicam, alias autem refutabo in sequenti puncto de imagine. Ratio ergo communior in hac materia est, quam tradit D. Thomas, dicta quæst. 27, art. 4, et 4, contra Gentes, c. 11 et 19, ubi dicit, Verbum esse Filium, quia procedit in similitudine naturæ secundum rationem suæ processionis, Spiritum sanctum autem non esse Filium, quia non procedit secundum rationem similitudinis, quia procedit per modum amoris. Quam rationem Capreolus, Cajetanus, Ferrariensis et cæteri Thomistæ intellexerunt de similitudine, quæ consistit in unitate naturæ, et revera aperta est mens divi Thomæ, ne æquivoce procedat. Sumit enim, de ratione generationis esse, ut sit secundum

rationem similitudinis in natura ejusdem speciei, subsumit autem Verbum habere hanc similitudinem ratione processionis suæ, non autem Spiritum sanctum, ergo loquitur de prædicta similitudine.

5. Ad argumentum autem, quia Spiritus sanctus etiam habet hanc similitudinem, respondent prædicti auctores, non habere ex vi processionis, sicut Verbum: ita enim exponunt illud verbum D. Thomæ, *secundum rationem similitudinis*. Ratio vero eorum est, quia processio intellectus per se ac formaliter tendit ad assimilationem, et ideo perfectissimus intellectus vi sua profert perfectam similitudinem. Voluntas autem non operatur per modum assimilationis, sed per modum unionis aut inclinationis, et ideo etiam perfectissima voluntas non profert similitudinem vi sua, quasi formali, sed tantum quasi materiali ex eo, quod quidquid intra Deum producitur, Deus necessario esse debet.

6. *Ratio alia.* — Contra hunc discursum multa objecta sunt ab antiquioribus quæ colligit et urget, quantum potest Torres, q. 27, art. 2, in 4 parte Commentarii. Quæ omnia eo tendunt, ut probent etiam Spiritum sanctum procedere similem in natura Patri et Filio ex vi processionis suæ. Quod ipse quidem audet expresse concedere, non tamen solvit argumenta, nec defendit rationem, sed aliam adducit. Aliqui vero moderni illis et aliis argumentis convicti, fatentur *Spiritum sanctum procedere similem in natura ex vi processionis.* Dicunt tamen non esse Filium, quia non procedit per modum imaginis, quæ fuit etiam ratio Torrensis. Cur autem Verbum sit imago, et non Spiritus sanctus, solum explicant hac ratione, quia Verbum procedit ad repræsentandum, et non Spiritus sanctus, quæ a nobis in sequenti capite examinanda est. Referuntur vero pro hac sententia Nazianzenus, orat. 36, circa finem, et Athanasius, in Epist. de decretis Nycenæ Synodi, circa medium, Augustinus, cap. ult., libro ultimo de Trinitate, Anselmus, in Monolog., cap. 53, et Richardus de sancto Victore, lib. 5, de Trinitate, cap. 10 et sequentibus. Qui omnes dicunt, Verbum esse Filium, quia est imago, quod non habet Spiritus sanctus.

7. *Rejicitur.* — Verumtamen omnes hi Patres non distinguunt quoad hoc inter *imaginem* et *similitudinem habitam ex processione.* Unde Anselmus in eodem discursu ita utitur his terminis, ut dicat : *Verbum esse Filium, quia statim præ se fert rationem imaginis, Spiritum sanctum autem non esse Filium, quia non ita præ se fert similitudinem.* Quo sensu etiam divus Thomas, 4, contra Gentes, capite undecimo, utitur attributo imaginis ad declarandam filiationem Verbi, probat autem esse imaginem, quia procedit secundum rationem similitudinis. Quocirca hæc ratio, quatenus datur ut diversa, a ratione D. Thomæ intellecta eo modo, quo a Thomistis veteribus explicata est, et prout distinguit inter hæc duo, scilicet, *procedere ut imaginem et procedere ut simile ex vi processionis,* neque habet fundamentum in Patribus, nec intelligi satis potest, ut latius capite sequenti ostendam. Et præterea interpretatio illa habet hæc incommoda. Primo enim, ratio sic exposita sumitur ex re minus certa, certius enim est, Spiritum sanctum non esse Filium, quam non esse imaginem. Secundo sumitur ex re æque obscura, de qua similis ratio postulatur. Tertio sumpta imagine, quatenus actu repræsentat (ut ab eis sumitur) non ideo Filius est Filius, quia est imago, sed e converso, quia Filius est, ideo est imago. Quarto Augustinus, libro Quæstionum in Deuteron., quæst. 4, sic inquit: *Si Patri Filius similis sit, etiam imago recte dicitur :* impossibile ergo est, aliquem habere totam similitudinem ad Filium sufficientem ex vi processionis, et carere ratione imaginis, quæ vel in Filio necessaria est, vel processionem ejus comitatur. Constat autem in Filio quocumque ut filius sit, solam similitudinem specifice naturæ viventis postulari, ergo qui hanc recipit ex vi processionis, consequenter habet, quidquid necessarium est ad rationem imaginis, quod latius capite sequenti ostendam. Unde etiam constabit, multa supponi in hac ratione, quæ falsa sunt, scilicet, de ratione imaginis esse actu repræsentare et quod in divinis Filius in re ipsa aliquid repræsentet, quod non repræsentat Spiritus sanctus, et quod similitudo imaginis increatæ non consistat in unitate naturali. Denique argumenta, quæ a dictis auctoribus fiunt, non tam rationem superiorem, quam mysterium ipsum impugnant, et consequenter contra eorum rationem converti possunt, ut videbimus.

8. *Objectiones contra rationem divi Thomæ.* — Vis ergo argumentorum est, quia Spiritus sanctus procedit Deus ex vi suæ processionis, ergo similis in natura divina, sicut qui procedit homo, ex vi processionis procedit necessario similis in natura humana. Probatur antecedens primo, quia quidquid est Deus per se, ac formaliter est Deus, nam in Deo nihil per

accidens, nihil materialiter inveniri potest, ergo quidquid procedit Deus, per se ac formaliter procedit Deus, ergo ex vi processionis. Secundo, quia Spiritus sanctus per se procedit ex amore divino, et amor divinus per se est substantialis et increatus, nam hæ non sunt differentiæ accidentales rerum, ergo Spiritus sanctus per se procedit substantia increata, ergo Deus et consubstantialis principio suo, ergo perfectissime similis in natura sua. Tertio, quia nulla est major ratio, ob quam Verbum procedat simile ex vi processionis, quam quia intelligere, per quod procedit, est ipsum esse Dei, ut D. Thomas sumpsit, sed etiam velle, per quod procedit Spiritus sanctus est ipsum esse Dei, ergo.

9. *Objectiones sunt contra mysterium.* — Hæ rationes, ut dixi, tam divi Thomæ discursum, quam ipsum mysterium fidei impugnant, et ideo ab omnibus catholicis solvendæ sunt. Declaratur assumptum, nam si quid efficerent, consequenter probarent, quidquid ex vi processionis communicatur uni personæ, communicari alteri et e converso : hoc autem repugnat mysterio. Major patet primo, quia juxta illas rationes utrique personæ productæ communicatur per se primo, et ex vi suæ processionis essentia divina, ut talis est, ergo tam sapientia, amor intelligere, velle, ac denique alia attributa æqualiter communicantur utrique personæ, et juxta dictam sententiam æque formaliter ex vi processionis. Patet consequentia primo, quia, cui communicatur aliqua natura per se, ac formaliter, quatenus talis essentia est, communicantur omnes proprietates, vel attributa eodem modo et ordine, quo naturam illam comitantur, seu illi conveniunt. Secundo, quia Spiritus sanctus dicitur procedere æque similis ex vi processionis, ac Filius, ergo ex vi ejusdem processionis procedit æque similis in sapientia, intelligentia, et quacumque repræsentatione intellectuali : nam perfecta similitudo hæc omnia includit, et præsertim quia Spiritus sanctus dicitur procedere vi sua similis in esse Dei, ergo in intelligere, quia hoc est formaliter esse Dei. Minor autem probatur, quia tunc nullum discrimen assignari potest inter has personas in formali ratione terminandi processiones suas. Unde nec intelligi potest cur una potius dicatur Verbum, quam alia, si ex vi processionis æque recipit ipsum intelligere producentis, et consequenter nec ratio imaginis, nec repræsentatio intellectualis potest Filio magis tribui, quam Spiritui sancto.

10. Quod vero aliqui dicunt, convenire Filio, quod repræsentet ratione suæ proprietatis personalis, si intelligant formaliter convenire per ipsam relationem, tanquam per formam, quæ sit ratio repræsentandi, falsum est, et supra satis impugnatum, quia sicut relatio non est ratio intelligendi, ita neque est ratio intellectualiter repræsentandi. Si autem intelligant convenire ratione proprietatis, ut conditionis necessariæ ad habendam illam repræsentationem tali modo, hoc repugnat eorum dictis. Nam ad hoc necessarium est ut Filius ex vi processionis suæ habeat essentiam, ut repræsentativam, seu ut rationem repræsentandi, non vero Spiritus sanctus, cujus oppositum sequitur ex illis rationibus, ut ostendi. Necessario ergo in omni opinione concedendum est, aliquid habere unam personam ex vi processionis suæ, quod non habet alia, non solum quantum ad relationes, sed etiam quantum ad ea, quæ habent ratione essentiæ, imo hinc provenit, quod relationes ipsæ diversæ rationis sint.

11. *Primum notabile.* — Duo ergo nobis declaranda supersunt, quibus, ut existimo, difficultates omnes dirimentur. Unum est, quid sit illud, quod unaquæque persona habet ex vi processionis, et quid significet hoc ipsum *ex vi processionis.* Alterum, quomodo hinc sequatur, unam personam esse Filium, et non aliam. Circa primum adverto, quamvis divina attributa in re, non distinguantur actu, tamen formaliter inveniri in Deo, et habere eminentem, seu virtualem distinctionem, quæ satis est, ut unum possit esse principium quo unius actionis, et non aliud formaliter loquendo, quamvis realiter unum in altero includatur. Quomodo in actionibus ad extra dicimus, Deum cum sublevat miseriam, operari per misericordiam, non per justitiam, et e converso, quando punit, operari per justitiam, non per misericordiam, nisi quatenus aliquid ex pœna remittit. In processionibus item ad intra est hoc certissimum, nam prima persona producit secundam intelligendo, non autem amando, et e converso producit tertiam amando, non vero intelligendo, ut in primo libro probatum est. Sic ergo ex parte termini producti ad intra potest idem inveniri. Potest ergo terminus unius processionis formaliter produci sub ratione unius attributi, et non alterius, quia non est major repugnantia ex parte terminorum, quam principiorum quo, et alioqui est eadem ratio, seu proportio, nam illud, quod est ex parte producentis principium formale producendi, est etiam forma per

se, et formaliter communicata termino producto, ut ex divo Thoma sumitur, quæstione 41, articulo 5, et in libro septimo late diximus.

12. — *Quid sit habere aliquid ex vi processionis.* — Habere ergo aliquid ex vi processionis, est habere illud tanquam formalem terminum, seu rationem, sub qua talis processio ad illum tendit, et hoc modo habet Filius sapientiam, et intelligentiam Patris, ex vi processionis suæ, ut satis ex supra dictis constat: Spiritus sanctus autem habet dilectionem, seu charitatem Patris, et Filii. Quia vero in uno attributo divino reliqua includuntur, consequenter uterque eorum habet reliqua omnia, et hac ratione dicuntur habere illa, quasi materialiter, non quia habeant tanquam ex materia aliqua ex qua, vel circa quam, sed ad eum modum, quo objectum dicitur materialiter comparari ad rationem, sub qua attingitur. Et eodem modo id, quod datur ex vi processionis, dicitur per se communicari, non quia alia communicentur per accidens, nam etiam dantur per se perseitate rei (ut sic dicam) sed quia non ita formaliter communicantur. Quod etiam exemplo sumpto ex creaturis declarari potest, nam eadem entitas formæ, verbi gratia, potest fieri per generationem, et per creationem sub diversa formalitate, nam illæ sunt actiones diversæ, et ad illas consequuntur in re producta diversæ relationes : et tamen entitas facta eadem est. Distinguuntur ergo actiones, quia una dicitur attingere ens in quantum ens, alia in quantum tale ens, et ideo magis per se fit per unam illarum actionum ipsa ratio entis, quam per aliam, quamvis in re non distinguatur ratio entis, et talis entis. Quid ergo mirum, quod in Divinis processionibus intelligi possit distinctio similis, quasi formalis, ex formalitate terminorum.

13. *Solvuntur duo prima argumenta.* — Et hæc sufficiunt de primo puncto, per quæ duo priora argumenta soluta manent. Fatemur enim per utramque processionem per se communicari totam naturam divinam, et omnia attributa ejus, considerata re ipsa, quæ communicatur, non tamen communicari æque formaliter secundum omnem rationem suam, et hoc modo non omnem terminum ibi productum habere similitudinem cum producente, quoad omnia ex vi processionis. Neque hoc imperfectionem involvit, autem minuit in aliquo perfectionem alicujus personæ productæ. Si enim quælibet earum in re habet per se, et essentialiter perfectionem omnium attributorum, quid interest ad illius perfectionem quod secundum formalitatem hujus, vel illius attributi illam habeat? Adde, quod isti auctores dicunt essentiam divinam non esse de essentia attributorum, vel relationum, et tamen non negabatur, quodlibet attributum esse in re ipsa ens summe perfectum, et verum Deum. Ergo a fortiori fateri debent non esse contra perfectionem personæ accipere divinitatem sub hac, vel illa formalitate processionis.

14. *Solutio tertii argumenti.*—Circa secundum punctum communis modus explicandi hanc rationem ex illo principio est, quem supra retuli ex Cajetano, et aliis, quem ipsi late explicant, et defendunt, et ideo pauca de illo dicam. Omnes enim fere objectiones, quæ multis verbis proponuntur a Torres, et aliis, reducuntur ad tertiam objectionem supra propositam, quæ mihi haud magni ponderis videtur. Quia non est de ratione illius productionis, quæ est vera generatio, ut secundum quacumque rationem suam communem, et analogam habeat completam rationem generationis, vel quod producat simile in substantia, nam etiam in generatione creata hoc non invenitur, ut patebit facile, si concipiatur secundum aliquam rationem communem substantiæ, et accidentis. Satis ergo est, quod productio Verbi secundum communem rationem intellectionis tendat formaliter, ad similitudinem, ut in particulari talis intellectio formaliter, ut sic dicam, contracta intra latitudinem intellectionis, vim habeat perfecte assimilandi, et consequenter attingat veram rationem generationis.

15. *Instantia.* — *Responsio.* — Nonnullam vero ingerit difficultatem, quod videtur in eo discursu quædam æquivocatio committi, transeundo a similitudine intentionali, quam per se tantum requirit intellectio ad similitudinem naturalem, quam postulat generatio. Dici vero potest, intellectionem ex genere suo tendere ad assimilandum, ideoque perfectissimam similitudinem postulare, ut perfectissima sit. Quod vero frequentius fiat per solam repræsentationem intentionalem, esse aut ex imperfectione intelligentis, aut ex imperfectione rei intellectæ. Quando vero tam objectum intelligibile, quam intelligens perfectissima sunt, tunc perfici per naturalem, et perfectam similitudinem. Vel etiam dici potest, in Deo, seu Verbo divino repræsentationem intellectualem esse per proprium esse substantiale, et ideo productionem illam, dum formaliter tendit ad similitudinem repræsentativam, etiam necessa-

rio tendere ad similitudinem naturalem. Hæc ergo videntur sufficere ad probabilitatem illius rationis, quamvis intellectum non convincant, hoc enim in tanto mysterio spectandum non est. Et plura de illa relatione dicemus capite sequenti.

16. *Alius modus explicandi rationem.*—Occurrit tamen alius modus colligendi rationem hanc ex illo principio, quod Verbum producitur ex vi intellectionis paternæ, ut sic, et non Spiritus sanctus. Nam inde imprimis infero, communicari Verbo ex vi processionis suæ divinam essentiam, ut primario constitutam in esse talis essentiæ, et naturæ, Spiritui sancto autem non ita communicari ex vi processionis, sed quatenus per identitatem in amore includitur. Quod sine dubio satis est, ut prior productio habeat veram rationem generationis, non autem posterior, quia generatio est formalis communicatio naturæ, ut natura est, nam et Aristoteles *naturalissimum opus viventis generationem vocavit.* Prior relatio quoad priorem partem facile declaratur, quia divina natura formalissime, et essentialiter est natura vivens, ergo eodem modo est essentialiter vivens in determinato gradu vitæ et perfectissimo, ac subinde in gradu intellectuali. Omnis enim natura creata in tali gradu constituta secundum differentiam intellectualem formaliter constituitur, vel specificatur, in Deo autem licet non sit species, tamen eo modo, quo in illo concipimus constitutionem essentialem, nulla potest esse prior, nec magis formalis, ut in primo tractatu explicatum reliquimus. Est autem differentia inter naturam divinam, et creaturas intellectuales, quod illa est talis per essentiam, et tanquam purus actus, aliæ per participationem. Unde fit, ut natura creata dicatur intellectualis, quasi per habitudinem ad actualem intellectionem, quia est capax illius, et radicale principium ejus. Divina autem natura est intellectualis per summam actualitatem intellectionis. Unde manifeste concluditur, ipsam actualem intellectionem esse quasi formale constitutivum illius naturæ. Ostendimus autem, Verbo divino formalissime communicari intellectionem ipsam, ut intellectio est, eo ipso, quod per intellectionem producitur, tanquam Verbum. Ergo ex eodem principio recte concludimus formaliter etiam communicari ipsi naturam illam secundum propriam rationem formalem talis essentiæ, et naturæ ex vi suæ processionis.

17. Quoad aliam vero partem ex hoc sufficienter declaratur discursus factus, quod amor ex ratione sua est, tanquam quid consequens intellectionem. Sicut in universum appetitus consequitur esse rei, et ideo formaliter non censetur constituere naturam rei, sed illam constitutam comitari. Quod vero hoc etiam locum habeat in Deo, non obstante idenditate inter divina attributa, variis modis explicare possumus. Primo ex ipsis processionibus, ut supra in simili argumentabamur. Nam hæc prioritas rationis cum fundamento in re sufficit, ut processio per intellectum prior sit origine, ergo etiam sufficiet, ut intelligamus, intellectionem esse primam rationem formaliter constituentem illam naturam, amorem vero esse quasi consequentem : licet propter perfectionem, et simplicitatem illius naturæ ab illa non distinguatur. Secundo, quia hoc modo vere assignamus in Deo unum attributum tanquam rationem alterius, adeo ut hæc causalis vera censeatur, *Quia Deus intellectualis est, ideo amat,* in unaquaque autem natura illud censetur esse maxime essentiale, quod est veluti primum, ante quod non intelligitur talis natura in suo particulari esse constituta, et quod est veluti radix, aut ratio cæterorum, ita vero se habent, illa duo attributa in præsenti.

18. *Notabile.*— Quod potest tertio declarari ex attributo Omnipotentiæ (nam ad hæc tria omnia divina attributa particularia, et positiva reducuntur). Omnipotentia enim ut sic non censetur formaliter constituere essentiam Dei, maxime quatenus videtur involvere habitudinem ad extrinseca, nam quia Deus est ipsum esse per essentiam, ideo quasi consequenter habet, ut possit ad extra se communicare, ita ergo in præsenti facile intelligi potest. Occurrit tamen hic notanda differentia inter Omnipotentiam, et amorem, quia Omnipotentia habet suum quasi objectum adæquatum solum extra Deum, et ideo secundum illam non est processio intra Deum. Amor vero (sicut et intellectio) habet suum proprium objectum intra Deum ipsum, et ideo fœcunditas illius amoris est, ut sit principium quo persona per illum amorem non producta, intra Deum producat subsistentem amorem personaliter distinctum. Unde processio illa ideo non est generatio, quia non est per modum naturæ, sed amoris, est tamen productio Dei, quia est intra Deum ipsum.

19. *Aliæ rationes explicantur.* — Et juxta rationem hanc potest exponi, quod multi theologi dixerunt, Verbum esse Filium, quia procedit per modum naturæ ; Spiritum sanctum autem non esse Filium, quia procedit per mo-

dum voluntatis. Ita Alexander Alensis, 1 parte, quæst. 43, memb. 1, circa finem, Bonaventura, in 1, distinctione 13, art. 1, q. 2, ad 1, et ibi Richardus, art. 1, quæst. 3. Quod ipsi amplius non explicarunt, non potest tamen habere alium congruum sensum, *Nam procedere per modum naturæ,* significare potest idem, quod *procedere necessitate naturæ,* et hoc tam convenit Spiritui sancto, quam Filio, ut supra ostendimus, vel significare potest procedere, non per actum immanentem, sed ex immediata emanatione naturæ, ut alias dicebat Durandus, et hoc nec Filio, nec Spiritui sancto convenire potest. Ergo solum in sensu a nobis declarato potest illa sententia vere intelligi. Et ideo illi auctores non distinguunt processionem per modum naturæ, et per modum intellectus, quia modus intellectus est, quasi constitutivus illius naturæ.

20. *Rationes Augustini.* — Et fortasse hoc idem voluit Augustinus 5, de Trinit., capit. 14, cum dixit, *Verbum esse Filium, quia procedit, ut natus, Spiritum sanctum non esse Filium, quia procedit, ut datus.* Quem imitatur Hugo de sancto Victore, in Summa sententiarum, tractat. 1, capit. 7. Ut enim illa verba non coincidant cum assertione ipsa, non videntur posse in alio sensu explicari. Aliam rationem habet idem Augustinus 15, de Trinitate, capit. 26 et 27, scilicet : *Verbum esse Filium, quia procedit ab una persona, Spiritum sanctum non esse, quia a duabus.* Quam etiam habet Anselmus, in Monologio, cap. 53. Est tamen difficilis, ut iterum dicam capite sequenti. Durandus vero in 1, distinctione 4, quæstione 1, et distinct. 6, quæst. etiam 1, illam videtur accommodare ad superiorem. Quia quod procedit ab una persona, procedit per modum naturæ ; quod vero a duabus per modum voluntatis : ipse vero hoc explicat modo potius metaphorico, quam proprio, nam procedit ex falso principio circa has emanationes, quod, scilicet, non sint per intellectum, et voluntatem. Denique Athanasius, in epistola ad Serapionem Episcopum, dicit, Spiritum sanctum non esse Filium, quia divina natura per unam generationem, perfectissime et totaliter communicatur, et ideo generatio in Deo multiplicari non potest : nam in humanis ideo multiplicatur, quia per unam generationem non tota natura, sed pars naturæ communicatur. Ad quam rationem revocandum est, quod Basilius dixit, 5, contra Eunomium, capit. 12, Spiritum sanctum non dici Filium, ne, si duo Filii in Trinitate admitterentur, in infinitum multiplicari posse videantur. Illa vero ratio, ut sit efficax, intelligenda est formaliter de communicatione naturæ, ut natura est, nam alias probaret non esse in Deo, nisi unam processionem substantialem. Denique non est alienus ab hac sententia D. Thomas, dicta quæst. 27, art. 2, probans, Verbum esse Filium, quia intelligere est esse Dei, et in quæst. 35, probans, esse imaginem, quia procedit simile in forma Dei. Neque contra dictam sententiam occurrit difficultas alicujus momenti.

CAPUT VI.

CUR SPIRITUS SANCTUS NON PROCEDAT, UT PATRIS ET FILII IMAGO.

1. *Ratio dubitandi.* — Ratio dubitandi est, quia Spiritus sanctus procedit a Patre, et Filio, et est atque similis illis, ac Filius Patri, quia similitudo hæc attenditur ex unitate naturæ, in qua tam sunt unum Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, sicut Filius, et Pater ; ergo tota ratio imaginis superius assignata in Spiritum sanctum convenit. Propter quam rationem Patres Græci, ut D. Thomas notavit, absolute vocant Spiritum sanctum imaginem Filii, ut patet ex Athanasio, epistola ad Serapionem Episcopum, post medium, Basilio, l. 5, contra Eumonium, cap. 12, et lib. de Spiritu sancto, Damasceno, lib. 1, de Fide, cap. 18, et (quod amplius est) Gregorio Nysseno, in vita Gregorii Thaumaturgi refert, hunc Gregorium ex divina revelatione accepisse quoddam symbolum fidei, quod per traditionem perpetuam in ejus Ecclesia retentum est : in quo Spiritus sanctus vocatur imago Filii. Et ex scholasticis Aureolus, in 1, dist. 27, quæst. 2, in hanc sententiam inclinat, et Durandus ibidem, eo modo in quo imago esse potest in divinis personis, dicit, æque proprie convenire Spiritui sancto quam per accommodationem approprietur Filio.

2. *Assertio vera.*—Nihilominus dicendum est, Spiritum sanctum non esse imaginem Patris, aut Filii, ac proinde in Trinitate solum divinum Verbum esse proprie imaginem. Ita docet D. Thomas, dict. quæst. 35, art. 2, et consentiunt reliqui scholastici citati in superiori libro, capite ultimo. Patres etiam, quos ibidem retuli, præsertim Augustinus et Ambrosius, imo et Athanasius in illis prioribus locis ita loquuntur. Idem sensit Anselmus, in Monologio, cap. 37, et sequentibus, Rupertus, lib. 2, de

Trin., cap. 2, et Richardus de S. Victore, lib. 6, de Trin., cap. 19.

3. Hæc vero assertio non est tam certa, sicut altera capitis præcedentis, nam illa nititur testimoniis positivis Scripturæ, hic vero solum habemus ex Scriptura argumentum negativum. Nam Filius sæpius vocatur imago, at Spiritus sanctus nunquam, ergo signum est, illud esse proprium Filii. Quod argumentum licet absolute non sit efficax, tamen quando prior affirmatio est frequens, et alterius nullum indicium datur, est magna conjectura, maxime accedente interpretatione Patrum. Addere etiam possumus positivum argumentum ex Scriptura sumptum, media assertione capitis præcedentis, quia si Spiritus sanctus est propria imago, vix intelligi potest, cur non sit etiam Filius : constat autem ex Scriptura, Spiritum sanctum non esse secundum Filium, ergo nec imago est.

4. *Primo ratio.* — Rationem autem hujus veritatis reddere, et solvere dubium propositum difficile est. Richardus igitur de S. Victore supra, quem D. Bonaventura imitatur, ait, Spiritum sanctum non esse imaginem, quia non procedit ita similis Patri, sicut Verbum, nam Verbum procedit a Patre cum virtute producendi ad intra, non autem Spiritus sanctus. Hanc vero rationem merito refellit sanctus Thomas, quia similitudo inter divinas personas non est attendenda secundum proprietates notionales, alioqui nec Verbum ipsum esset perfecta imago Patris, quia in relatione Filiationis non procedit illi similis, neque accipit a Patre virtutem generandi, virtus autem spirandi notionem involvit, ergo, quod sub ea ratione Spiritus sanctus non accipiat illam, non excludit ab illo perfectam similitudinem, ergo nec rationem imaginis; et confirmo hoc amplius : nam in virtute spirandi duo includuntur, unum formaliter, quod est essentia, et voluntas divina, et quoad hoc ita communicatur Spiritui sancto sicut Filio; aliud de connotato, quod est proprietas aliqua prior origine Spiritu sancto, et hanc quidem accipit Filius, non tamen omnino similem proprietati Patris, sed solum quoad illam proprietatem originis, nam talis proprietas in Filio est Filiatio, et in Patre Paternitas, ut supra dixi, quia relatio spirationis activæ non pertinet ad virtutem spirandi, sed consequitur productionem Spiritus sancti, ergo etiam in illa virtute non est inter Patrem, et Filium specialis similitudo, quæ ad rationem imaginis quidquam conferat.

5. *Secunda ratio.* — Aliter ergo Rupertus supra respondet Filium esse imaginem, Spiritum sanctum autem esse solum similitudinem, quia imago unius est, similitudo vero potest esse plurium : Filius autem procedit ab uno, Spiritus sanctus a duobus. In qua ratione videtur Rupertus insinuare, imaginem præter similitudinem dicere imitationem, quæ unius tantum esse videtur et non plurium. Sed advertere oportet, Spiritum sanctum procedere a Patre et Filio, ut ab uno principio; et ita esse similem illis, non ut sunt duo, sed ut sunt unum, hoc autem modo repugnat, imaginem esse plurium materialiter (ut sic dicam) formaliter autem, quatenus unum sunt. Nam etiam in creaturis, si ponamus duos homines omnino similes in facie, posset optime depingi una imago ex intentione repræsentandi utrumque, quæ vere esset utriusque imago artificialis, quia utrique esset similis et ab utroque procederet, ut ab objecto cognito : ergo similiter, in præsenti cum majori unitate et perfectione.

6. *Tertia ratio.* —Tertio ergo respondet D. Thomas, Filium esse imaginem, quia non solum in re procedit similis, sed etiam formaliter ex modo processionis suæ, quia nimirum procedit per intellectum, qui per se tendit ad assimilationem : Spiritus sanctus autem, licet in re sit similis, quod negari non potest, non tamen procedit formaliter et ex vi processionis suæ tanquam similis, quia procedit, ut amor. Atque ita interpretatur Patres Græcos, nam sumpserunt imaginem pro perfecta similitudine, quæ est latior et minus propria significatio illius vocis, nam ad proprietatem et rigorem imaginis necesse est, ut for aliter procedat tanquam similis, quod supra in descriptione imaginis insinuavi, dicens, debere esse similem *ex vi processionis.* Hanc rationem late defendunt et declarant Cajetanus, d., q. 35, et q. 27, art. 2, Capreolus, in 1, dist. 27, q. 2, Ferrariensis 4, contra Gentes, cap. 11, et fere alii recentiores Thomistæ. In summa vero solum dicunt, per actum intelligendi, ut sic, produci similitudinem rei cognitæ, et ideo Verbum divinum considerata formali ratione suæ processionis ex vi illius producere simile, et consequenter esse imaginem, per actum vero amoris, ut sic, non produci similitudinem, sed produci inclinationem ad objectum, atque ita Spiritum sanctum qui per amorem producitur ex modo processionis suæ non habere similitudinem, et ideo non esse imaginem.

7. *Prima difficultas.* — *Responsio.* — Tres vero difficultates supersunt circa hanc ratio-

nem. Prima est, quia non apparet ratio, ob quam ad imaginem necessarium sit, quod cum tanta formalitate recipiat similitudinem ; satis enim videtur, quod re ipsa fiat perfecte similis. Nam in artificiali imagine, verbi gratia, vel sigillo, quamvis casu, et præter intentionem accidat, quod figura imprimatur, si in re ipsa perfecta existit, existimatur vera et propria imago. Ad hoc autem facile dicitur, conditionem illam et per se esse valde probabilem, et ex doctrina Augustini, et communi conceptione imaginis non obscure colligi. Quia imago debet esse ad imitationem prototypi et ab illo aliquo modo derivari, et ideo necesse est, ut vel ex intentione agentis, vel ex natura et modo actionis fiat ad imitandum exemplar. Cum autem in naturali imagine non sit necessaria specialis intentio agentis, superest, ut imitatio et similitudo debeat esse ex natura actionis, et hoc est esse ex vi processionis. Et in exemplis adductis semper hoc salvatur, nam, licet videatur figura casu fieri respectu intentionis proximi agentis, tamen ratione habita ad ipsam actionem, semper fit ex vi et intentione illius, alioqui non est propria imago. In præsenti autem materia divinarum productionum non est attendenda ratio ex intentione producentis, quia nulla procedit, sed sunt ex fœcunditate, et quasi propensione talis naturæ, ideoque merito semper consideratur formalis ratio et vis processionis.

8. *Secunda et tertia difficultates.* — Secunda et gravior difficultas est supra tacta, quomodo verum sit, Verbum divinum ex vi processionis esse simile propria similitudine et substantiali, secundum quam diximus esse imaginem, nam per intellectionem, ut intellectio est, non procedit hujusmodi similitudo, sed solum intentionalis, ut patet in omni alia intellectione, ergo est manifesta æquivocatio in ratione illa. Quod si forte dicatur, sicut supra etiam insinuavi, in illa intellectione divina similitudinem intentionalem esse substantialem, et ita coincidere in Deo illa duo, tunc insurgit tertia difficultas, quia hoc modo etiam Spiritus sanctus erit similis ex vi processionis, quia, licet amor communi ratione sua non dicat similitudinem, sed inclinationem, tamen amor divinus necessario dicit substantialem inclinationem, et ita illa etiam duo, inclinatio et similitudo ibi coincidunt, *Quia Deus charitas est*, utique substantialiter, ergo Spiritus sanctus procedens ut charitas, formalissime procedit ut similis.

9. *Quarta ratio.* — Propter hanc difficultatem Torres, q. 27, art. 2, in 4 p. Commentarii, recedit in hoc a Thomistis, et a D. Thoma fateturque etiam Spiritum sanctum ex vi suæ processionis procedere similem, unde consequenter negat ad rationem imaginis sufficere similitudinem ex vi processionis, sed præterea necessarium esse dicit, ut imago procedat similis ad repræsentandum, et ideo Verbum esse imaginem, quia et simile, et ad repræsentandum procedit, nam proprium Verbi est repræsentare, Spiritum sanctum autem non esse imaginem, quia, licet procedat similis ex vi processionis suæ, non tamen ad repræsentandum, cum Verbum non sit.

10. *Improbatur.* — Hanc vero rationem neque intelligere, nec probare possum, non enim intelligo, quid sit illud repræsentare, quod præter formalem similitudinem in imagine postulatur. Aut enim est illa propria repræsentatio, quæ formaliter fit per actum intelligendi, aut aliqua alia : primum dici non potest, secundum invenietur in omni re perfecte simili ex vi processionis, quamvis Verbum non sit, ergo illud repræsentare nihil est, quod ad rem præsentem conferat, neque ex defectu illius potest Spiritus sanctus excludi a ratione imaginis. Minor quoad priorem partem patet evidenter in Filio alicujus hominis, ille enim est propria imago, ut Torres fatetur et non habet repræsentationem illam per modum Verbi, aut actus intelligendi, non est ergo hæc necessaria ad imaginem naturalem. Unde licet divinum Verbum illam habeat, ad summum inde concludi poterit, esse imaginem speciali modo et ratione, non tamen poterit excludi, quin Spiritus sanctus sit imago tam perfecta, quam esse solet quælibet imago naturalis, quæ intentionalis, seu intellectualis non sit.

11. Eo vel maxime, quod licet Spiritus sanctus non procedat per modum Verbi, in re ipsa habet totam repræsentationem intellectualem, quam habet Verbum, quia habet idem intelligere cum Patre et Verbo : imo ad perfectam similitudinem cum illis eam requirit, quia est per substantiam et essentiam eorum, ergo si ex vi processionis habet similitudinem perfectam, etiam ex vi processionis habet hanc repræsentationem. Unde aliquando a Basilio vocatur Spiritus sanctus *Verbum Filii*, contra Eunomium, cap. 10. Ergo juxta illam sententiam nihil deest Spiritui sancto, quominus imago sit. Altera vero minoris pars probatur, petendo aliud genus repræsentationis, nullum enim aliud ego intelligo, nisi repræsentationem quasi objectivam, quatenus in re una cognita, alia cognoscitur, hanc vero habet imago natu-

ralis ex eo præcise, quod procedit cum perfecta similitudine. Quod patet eodem exemplo filii humani, nam ille procedit ut similis ad repræsentandum, ut etiam adversarii fatentur : in eo autem nullum aliud genus repræsentationis ex vi processionis ejus intelligi potest, ergo si Spiritus sanctus procedit ex vi suæ originis perfecte similis, procedit etiam ad repræsentandum, hac repræsentatione objectiva, ergo erit imago.

12. *Occurritur objectioni.*—Sed dicunt, non omne, quod procedit simile ex vi processionis, repræsentare suum principium, nam ignis procedit similis ab igne, et tamen non repræsentat illum, neque est imago ejus, quia non est similior illi, quam aliis. Verumtamen non est de ratione imaginis, quod sit similior suo principio, quam aliis : nam unus homo potest esse æque similis, vel similior fratri suo, quam patri, et tamen est imago patris, et non fratris. Unde, ut imago repræsentet suum principium in particulari, non sola similitudo, sed processio attendenda est, et ex hac parte ignis productus magis repræsentat eum, a quo productus est, quam alios. Et præterea, quamvis demus, rationem imaginis juxta communem usum non attribui rebus homogeneis, loquendo de imagine naturali propter illam causam, quod ex natura rei omnes sunt æque similes, nihilominus in rebus viventibus, et perfectis, nihil invenitur procedens perfecte simile suo principio ex vi processionis, quod non sit imago ejus. Si ergo Spiritus sanctus ita procedit, cum sit vivens perfectissimum, erit imago, vel declarandum est, quid illi desit.

13. Respondent tandem, Spiritum sanctum nulli repræsentare Patrem, et Filium, non enim ipsis, quia illi non cognoscunt se in Spiritu sancto. Eademque ratio est de aliis. Sed hoc etiam non evacuat difficultatem, nam imago non ideo imago est, quia actu repræsentat, sed potius ideo actu repræsentat, quantum est ex se, quia imago est. Quod si nullus sit, qui aliqua imagine utatur (ut sic dicam) ad repræsentandum, neque ullus, qui in illa cognoscat : id extrinsecum est ad rationem imaginis, nec illam aufert, quia non est de ratione imaginis, quod actu repræsentet, sed quod sit repræsentativa, quamvis fortasse nulli actu repræsentet, quia vel accipit cognitionem ab illo, quæ repræsentat, ut de Spiritu sancto dicere aliquis posset, vel nullus assequitur perfectionem ejus, quod in creaturis etiam respectu imaginis creatæ accidere potest. Addo, fortasse verius esse etiam Spiritum sanctum objective repræsentare suum principium, quia sicut, qui videt Filium, videt et Patrem, ita qui videt Spiritum sanctum, videt Spiratorem, et ita Pater, et Filius vident se non tantum in se, sed etiam in Spiritu sancto non tanquam in termino producto per cognitionem, quod est proprium Verbi, sed tanquam in quodam suo correlativo, et in objecto omnino simili in natura, et in tota intellectuali repræsentatione.

14. *Defenditur ratio.* — Ratio igitur discriminis quoad hoc inter Verbum, et Spiritum sanctum ex formalitate processionis sumenda est, ut in simili dictum est capite præcedenti, et sæpe in superioribus tractando de propriis attributis secundæ personæ insinuatum est. Est ergo ratio, quia Verbo ex vi, et modo processionis suæ communicatur divina natura, ut intellectualis est, atque adeo secundum propriam rationem essentialem, secundum quam attendi debet naturalis similitudo in Deo : at vero Spiritui sancto communicatur essentia divina solum sub ratione amoris, quæ non ita formaliter, ac per se primo constituit essentiam Dei, propter quod non procedit similis in natura ex vi, et formalitate processionis suæ. Quam rationem declaravi late capite præcedenti. Nam in hoc eadem ratio ést de naturali imagine inter viventes, quæ est de filiatione. Et ita ex ibi dictis objectiones superius factæ solutæ sunt.

FINIS LIBRI UNDECIMI DE TRINITATE.



INDEX CAPITUM LIBRI DUODECIMI

DE TRINITATE.

LIBER DUODECIMUS.

DE MISSIONE DIVINARUM

PERSONARUM.

Opera Trinitatis ad extra esse indivisa.—Explicuimus hactenus prædicata omnia propria, seu notionalia, quæ divinis personis secundum se et ad intra, atque adeo ex æternitate conveniunt : solum superest explicandum prædicatum notionale, si quod est, quod de illis dicatur ex tempore, et cum relatione ad creaturas, fundata in aliqua mutatione ad extra facta in ipsis creaturis. Nihil enim potest de Deo, vel divina persona ex tempore dici, nisi per denominationem aliquam extrinsecam a mutatione vel inceptione creaturæ, ut nunc suppono. Sunt autem multa prædicata, quæ hoc modo dicuntur de divinis personis ex tempore, ut creare, dominari, esse creatorem, Dominum, et similia ; tamen hæc non sunt notionalia, nec pertinent ad præsentem tractatum, quia non conveniunt personis ratione proprietatum, sed ratione unius naturæ, et ita omnibus inseparabiliter conveniunt, ut de creatione attingit divus Thomas, 1 part., quæst. 45, art. 6. Estque eadem ratio de cæteris, ut explicare tradunt Concilium Lateranense, in capite *Firmiter,* et capite *Damnamus,* de summa Trinitate et Fide Catholica, et sexta Synodus, actione 4, in epistola Agathonis papæ, et in synodica suggestione centum viginti quinque Episcoporum ibidem relata et confirmata in actione 17. Item Concilium Toletanum 6 et 11, in principio. Ex quibus sumptum est illud Catholicum dogma, *Opera Trinitatis ad extra sunt indivisa.* Quod late explicat Dionysius, capite secundo, de Divinis nominibus, ostendens, hæc nomina, quæ ab operibus sumuntur, communia esse et quasi essentialia ratione fundamenti, quod in personis habent, quia semper est unum et idem in illis, scilicet, unus intellectus, una voluntas libera, una potentia. Ut late etiam tractat Augustinus, libro sexto, de Trinitate a principio, et supra libro quarto satis multa de hac veritate ac vera unitate diximus.

Omissis ergo his prædicatis communibus et quasi essentialibus, sola missio a theologis ponitur inter prædicata notionalia, licet ex tempore

de divinis personis dicatur, et hac ratione de illa disputarunt, in fine hujus materiæ, D. Thomas, 1 part., quæst. 43, Alensis, 1 part., a q. 71 usque 74, reliqui scholastici cum Magistro, in 1, dist. 14 et 15, Marsilius, quæst. 17 et 18. Duo vero sunt hujus disputationis præcipua capita, scilicet, quid sit missio et quotuplex: unde constabit, quomodo divinis personis tam active quam passive conveniat, quomodo etiam alicui personæ proprie conveniat respectu alterius. Tandemque de variis missionibus personarum, quas factas esse legimus, et præsertim de aliquibus, quæ principaliores sunt, aliquid dicemus.

CAPUT I.

QUID SIT MISSIO DIVINARUM PERSONARUM.

1. *Personas mitti supponitur.*—Supponimus tanquam certum, divinas personas mitti, ita enim sæpe loquitur Scriptura, Joannis, octavo: *Ego et qui misit me Pater;* et decimo quinto: *Quem ego mittam vobis a Patre*, et alia statim referam. Est ergo in divinis personis missio, nam ab illa denominatur persona missa. Sicut autem distinguitur origo in activam et passivam, ita etiam potest missio distingui, nam omni passioni cum proportione respondet actio; et missum, ac mittens correlativa sunt.

2. *Missio activa et passiva.* — Ut autem explicemus, quid sit missio tam activa, quam passiva, proprietas hujus vocis declaranda est. Nam missio in hominibus significat motionem, aut regressum alicujus ab aliquo, in ordine ad aliquem terminum, vel locum, aut effectum, quæ motio inter homines fit per imperium, vel consilium, vel per impetum, sicut dicitur mitti lapis, vel sagitta. Hæc autem missio cum hac proprietate sumpta habet admixtas plures imperfectiones, scilicet mutationem rei missæ, et sæpe etiam mittentis, et separationem unius ab alio secundum locum. Certum est ergo (ut notarunt Athanasius, oratione in illud: *Deus de Deo,* circa finem, et Augustinus, 2, lib. de Trinit., a cap. 5, et alii Patres frequenter) non attribui personis divinis missionem cum hac proprietate, ut hæretici intellexisse videntur, ex missione colligentes imperfectionem aliquam in persona missa, cujus oppositum in superioribus ostensum est, et ex Scriptura, et Patribus statim constabit. Tribuitur ergo missio divinis personis per quamdam metaphoram, seclusis imperfectionibus.

3. *Dupliciter persona denominatur missa.*—Est autem advertendum secundo, divinam personam dupliciter denominari missam, primo ratione assumptæ naturæ per communicationem idiomatum, secundo, ut divina ipsa persona secundum se mitti etiam dicatur. Significavit hanc distinctionem, Augustinus, 4 de Trinit., capite 20, dicens: *Non tantum dicitur missus Filius, quia Verbum caro factum est, sed etiam verbum est missum, ut caro fieret.* Significavit etiam Cyrillus, lib. 4, in Joannem, cap. 42, dicens: *Non servilis hæc missio est, quamvis ita dici possit, quia formam servi accepit, sed mittitur etiam, ut Verbum ex mente, et splendor ex sole,* in quo significat, missionem attributam Christo ut homini, et per communicationem idiomatum Verbo, posse esse propriam, et cum imperfectionibus, quæ humanitati non repugnant, et circa illam tantum versantur, sic enim Christus, et Verbum dicitur moveri localiter, ascendere, et descendere: at vero missionem attributam immediate divinæ personæ non posse sumi cum hac proprietate, sed significare egressum unius personæ ab alia secundum aliquam operationem, seu aliquem effectum, seclusis imperfectionibus. Sic tribuitur missio Spiritui sancto, non enim potest tribui ratione assumptæ naturæ cum in illo nulla sit. Sic etiam dicitur Filius missus, et factus ex muliere ad Galatas, quarto. Et eodem modo de se loquitur Christus, Joann. 5, dicens: *Ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem: qui non honorificat Filium, non honorificat Patrem, qui misit illum.* Ubi ex missione colligit æqualitatem; tantum abest, ut imperfectionem, vel inferioritatem indicet, ut notavit Hilarius, 9, de Trinit., satis a principio.

4. *Quid sit missio?—Opinio prima.*—Ex hoc vero intulerunt aliqui (ut refert Magister, in 1, dist. 15) missionem nihil aliud esse, quam ipsam processionem unius personæ ab alia, ita ut sicut arbor dicitur mittere flores, sic Pater dicatur mittere Filium, generando illum. Sed licet hi aliquid verum dixerint, non satis rem explicarunt, quia processio est æterna, missio temporalis, juxta illud, *Postquam vero temporis, misit Deus Filium suum,* ad Galatas, quarto, et illud: *Vos autem baptizabimini Spiritu sancto non post multo hos dies.* Ergo necesse esse, ut *missio* aliquid addat præter æternam processionem. Unde Augustinus, dicto lib. 4, de Trinit., cap. 20, inquit: *Non eo ipso quod de Patre natus, missus dicitur Filius, sed vel ea, quod apparuit huic mundo Verbum caro*

factum, vel quod ex tempore cujusque, mente percipitur, sicut scriptum est, mitte illam, ut mecum sit, et mecum laboret, Sapientiæ, septimo.

5. *Opinio secunda Magistri.* — Propter hoc autem Magister in primo, distinctione decima quinta, in contrarium extremum inclinat, dicens, missionem nihil aliud esse, quam operationem alicujus temporalis effectus, quia missio temporalis est, et ex tempore denominat personam. Hanc sententiam secutus est divus Thomas, ibi quæstione tertia, articulo primo, cum hac limitatione, ut missio dicat temporalem actionem, quatenus est a persona procedente ab alia, vel eam, ut sic, manifestat. Idem tenent Bonaventura, dicta distinctione decima quinta, prima parte, quæstione tertia et quarta, Scotus et Gabriel, distinctione decima quarta, Marsilius, primo, quæstione decima octava, et favet Augustinus, secundo, de Trinit., dicens: *Hæc operatio visibiliter expressa, et oculis oblata mortalibus, missio Spiritus sancti dicta est,* et libro quarto, capite vigesimo, *Sicut natum esse est Filio, quod a Patre sit.* Verumtamen hæc etiam sententia, vel in rigore falsa, vel diminuta saltem est, quia nec accommodat metaphoram missionis, sic enim potius effectus productus diceretur missus, quam divina persona, neque etiam explicat egressum missi a mittente, quem verbum mittendi importat. Unde fieret, quamcumque personam mitti, et mittere se, et aliam eo ipso, quod talem effectum producit, quod consequenter concedit Magister de Filio, et Spiritu sancto: de Patre autem non audet concedere, quod mittatur propter Augustini auctoritatem, nullam autem rationem reddit: divus Thomas vero aliquam reddit, quam postea attingemus. Alii tandem distinguunt de missione propria, et impropria. Sed de hac distinctione dicemus infra, nunc de propria tantum missione tractamus.

6. *Vera resolutio.* — Dicendum est ergo, Missionem divinæ personæ, esse processionem ejus cum habitudine, seu connotatione temporalis effectus. Hæc est divi Thomæ sententia, articulo primo, secundo, et tertio, sequitur Durandus, in primo, distinctione decima quinta, Cajetanus, dicto articulo primo, et octavo, Ferrariensis, quarto, contra Gentes, capite vigesimo tertio. Et prior pars de processione æterna sumitur ex Augustino, tertio, contra Maximinum, capite 14, quatenus dicit: *Missio non est inæqualitas substantiæ, sed ordo naturæ:* et quarto de Trinitate, capite vigesimo. *Filius mittitur, non quia minor, sed quia emanatio quædam claritatis Dei sincera.* Expresse id docet Gregorius, homil. 26, in Evangelio, Beda, lib. 2, homiliarum, homil. 2, Hilarius 8, de Trinitate, ait: *Spiritum sanctum mitti a Filio nihil esse aliud, quam ab illo accipere.* Denique Cyrillus supra, et lib. 12, Thesauri, cap. 5, sic ait, *Missum se Filius a Patre dicit, non mutatione locorum, sed sicut calorem ab igne, vel splendorem a lumine.* Ratio etiam est clara (quæ ex eisdem testimonium colligitur) quia missio includit egressum missi a mittente, inter divinas autem personas non est egressio, nisi secundum processionem, ergo necesse est, missionem personæ illius esse processionem.

7. Secunda pars probata relinquitur ex dictis contra priorem opinionem Magistri, et utraque confirmatur ex duabus conditionibus missionis, nam debet esse notionalis, alias non distingueretur ab attributis communibus: et cum respectu temporali ad extra, alias non distingueretur a notionibus mere internis, et æternis, ergo ratione prioris conditionis necesse est, ut includat internam processionem, ratione vero posterioris conditionis addat temporalem effectum. Quod egregie declaratur ex verbis Christi Domini, Joannis 16: *Exivi a Patre, et veni in mundum.* Nam ille exitus per divinam processionem fuit, ut exponit ibi Augustinus, tract. 102, et Hilarius libro 9, de Trinitate. Non tamen habuit rationem missionis, donec in tempore Filius venit in mundum.

8. *Missio cur temporalis.*—Et ob hanc causam (ut Magistro respondeamus) non repugnat, missionem esse temporalem, quamvis includat processionem æternam, nam si ex re æterna, et temporali aliquid in tempore coalescit, compositum illud temporale est, ad hunc autem modum se habet missio. Quod ita etiam explicatur, nam hæc missio non dicit tantum exitum a mittente, sed includit etiam (ut sic dicam) perventionem ad terminum, seu effectum: quia ergo effectus in tempore fit missio absolute temporalis est, ut recte D. Thomas et alii docuerunt. Unde tandem intelligitur, missionem duas relationes importare in divinis, unam realem missi ad mittentem, quæ non est alia a proprietate personæ missæ. Et ideo recte dicunt theologi, non esse in missione aliam processionem præter æternam, Bonaventura, 1, dist. 14, art. 2, quæst. 2, Durandus, quæst. 2. Alia relatio est ad creaturam, hæc est rationis, et non auget proprietates, nec processiones: tamen, quia temporalis est, missio etiam temporalis est.

CAPUT II.

QUIBUS DIVINIS PERSONIS MITTI CONVENIAT, ET AN PATER MITTI POSSIT.

1. *Pater non mittitur.* — *Omnes personæ veniunt.* — Ex dictis in præcedenti capite facilem resolutionem habet proposita quæstio. Nam imprimis certum videtur personam improductam, ut Patrem, mitti non posse, ut recte tradit Augustinus 4, de Trin., cap. 20. Probo, quia missio involvit originem, vel illam principaliter dicit, ergo mitti passive involvit passivam originem, ita ut mitti sit : *Procedere cum relatione ad terminum, ad quem mitti dicitur,* ergo persona, quæ non procedit, non potest mitti. Unde Augustinus 2, de Trin., cap. 5, adnotavit, de Patre nunquam in Scripturis legi, quod mittatur. Potest quidem Pater dici venire, juxta illud Joan. 14 : *Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus,* utique Pater, et ergo, præcesserat enim : *Et Pater meus diliget eum.* Nam verbum *venire* non dicit respectum ad alium, a quo proveniat ille adventus, verbum autem *mitti* dicit hujusmodi respectum, ideo personæ omnes venire dici possunt, non tamen omnes mitti, ut notavit Athanasius in Epistola ad Serapionem : ubi significat, nunquam unam personam venire sine aliis, quia veniunt per operationem (ut infra dicemus) et opera Trinitatis ad extra sunt indivisa, mitti autem unam personam, licet non mittantur omnes, quia non omnes procedunt.

2. *Omnes donantur.* — *Deus se donat.* — Et eadem ratio est de Verbo *dandi,* vel *donandi,* nam in aliqua propria significatione potest Pater dici donari, licet non possit dici mitti. Quia verbum etiam *dandi,* vel *donandi* non dicit necessario respectum realem ad eum, qui donat, ut in quarto capite præcedentis libri adnotavi. Nec refert, quod in Scriptura sacra nunquam legamus expresse, Patrem donare, aut dare se ipsum, satis est enim, quod in simili habeatur in Scriptura ; tum quia dicitur venire et manere in nobis ; tum etiam quia Deus charitas est, quam charitatem donat nobis Pater sufficit etiam, quod urgenti ratione ex sacris litteris colligatur, nam ex Scriptura habemus, divinam personam esse donabilem, seu dabilem, ergo ex hac parte repugnat Patri dari. Nec vero repugnat ex parte habitudinis ad donantem, quia hæc potest esse reflexiva (ut ita loquar) sed identitatis, unde potest aliquis donare se ipsum, si sit omnino liber ut maxime est Pater. Hic intelligimus, hæc verba *veniendi, dandi,* aut *donandi* in dicta significatione non esse notionalia, sicut verbum *mittendi*, sed magis esse quasi essentialia, vel potius transcendentalia, quia et communia sunt omnibus personis, et huic Deo secundum se, ut a relationibus abstrahit, possunt convenire. Nam Deus se donat nobis secundum essentialia et personalia, et licet intelligeremus in DEO unam personam tantum, illa esset sufficiens, ut ad nos veniret, et se nobis daret, mitti autem non posset.

3. *Objectio.* — Objicies, quia Verbum mittit se ipsum, teste Augustino, 2 lib. de Trinit., cap. 5, quem imitatur Concilium Toletanum 11, in Confessione fidei, imo ita loquitur Higinius papa, Epist. 1. decret, ergo et Pater potest mittere se ipsum. Patet consequentia, quia si Verbum mittit se, ergo *missum* non necessario dicit relationem realem ad *mittentem* : hoc autem admisso, nihil est, cur Pater non possit se ipsum mittere. Respondeo, Higinium id dixisse solum de missione Verbi per incarnationem, de hac enim ibi loquebatur. Unde loquuntur de Christo secundum diversas naturas, ita ut quatenus homo dicatur missus a se ipso, ut Deus est. Sic enim ibidem ait Augustinus, Filium ut hominem esse minorem, non solum Patre, sed etiam se ut Deo. Atque hoc modo est vera locutio etiam in sensu proprio, existimo enim ad relationem realem ex parte naturæ creatæ, sufficere distinctionem secundum naturam, etiamsi persona eadem sit, ut alibi dixi. Hæc autem missio Christi ut hominis non est illa, de qua nunc loquimur, ut supra declaravi, nec potest hac ratione persona Patris mittere se, cum non assumpserit naturam, in qua mitti possit illo modo.

4. Hanc autem fuisse Higinii mentem, clarum est, quia solum intendit ostendere, Christum venisse, ut verum Deum, loquiturque de missione rigorosa, quæ fit cum aliqua mutatione, et sic negat, Christum ut Deum fuisse missum ab aliquo etiam a Patre, ut hominem vero fuisse missum non solum a Patre, sed etiam a se. Augustino vero non facile accommodatur hic sensus : quia inde tantum probat, Verbum se ipsum misisse, quia fecit simul cum Patre incarnationem, per quam missum est. Sic autem non dicitur Verbum missum ut homo, sed ut est talis persona divina. Unde dici potest, esse improprie usum Augustinum verbo *mittendi,* pro eo, quod est efficere effectum, ratione cujus Filius dicitur missus. Ait enim

ibidem Augustinus, *eo ipso Filium fuisse missum, quo factus est caro*, juxta illud ad Galatas 4, *Misit Deus Filium suum factum ex muliere*. Quia ergo Filius fecit se ipsum carnem, ideo dicit misisse se. Facilius tamen concluderet, dedisse se, aut venisse ad humanitatem, neque aliud probatur ex indivisibili, seu inseparabili operabili operatione Patris, et Filii. Sed de illo usu verbi *mittendi* plura in capite sequenti. Hic vero addo, etiam secundum illum modum non extendi verbum *mittendi* ad Patrem cum reflexione supra se, ita ut dicatur mittere se; neque enim apud Augustinum, vel alium gravem auctorem talis locutio reperitur. Et ratio reddi potest, quia quoties Verbum se donat, mittitur proprie ab aliquo, scilicet a Patre, unde efficiendo donationem sui efficit saltem id, quod est missio, quasi materialiter sumptum, et ideo quodammodo intelligi potest, licet satis improprie, quod se mittat : Pater autem, dum venit, aut se donat, a nullo proprie mittitur, et ideo nullo modo efficit missionem, nec se mittit, etiam improprie.

5. Dico secundo. Filius, et Spiritus sanctus, mitti possunt. Est res certa ex Scriptura, ut principio capitis præcedentis notavi, et addi potest de Filio illud ad Galatas proxime citatum, *Misit Deus Filium suum*, et de Spiritu sancto illud Joannis 14 : *Quem mittet Pater in nomine meo*. Ratio autem est, quia in utraque illarum personarum potest esse vera habitudo ad mittentem propter relationem originis. Dices. Quid refert processio ad intra ad externum effectum, ut propter illam processionem possit dici persona procedens mitti, quando talem effectum operatur, vel se ipsam donat? Respondeo, per processionem accipere personam procedentem, et potestatem operandi, et auctoritatem se constituendi novo modo alicui, quia accipit omnipotentiam, et liberam voluntatem ab eo a quo procedit. Mitti autem nihil aliud est, quam ire vel venire ad aliquem locum per virtutem alterius, impressam aliquo modo ei, qui mitti dicitur, ut inter homines imprimitur per imperium, vel consilium : rebus autem irrationalibus per aliquem impetum, vel contractum. In divinis autem hæc, quæ imperfecta sunt, locum non habent, sed per naturalem productionem communicatur, et quasi imprimitur illa virtus, et ideo talis processio per Verbum mittendi optime importatur. Sicut Christus dixit de Spiritu sancto : *Non loquetur a semetipso, sed quæcumque audiet, loquetur*. Ubi *processionem* ipsam *auditionem*. Et de se dixit : *Mea doctrina non est mea, sed ejus, qui misit me*, quod probabiliter cum Augustino, et aliis intelligimus dictum, propter communicationem doctrinæ per essentiam, quam per generationem accipit Filius. Sicut ergo persona procedens dicitur audire, et discere per æternam processionem, ita potest dici mitti, sed illa dicuntur ex æternitate, quia non connotant actualem effectum ad extra, sicut Verbum mittendi denotat.

6. *Objectio*.—Dices. Ut unus homo mittat alium, non satis est dare virtutem eundi, sed necesse est, imprimere illi aliquo modo voluntatem eundi, seu impellere illum, ut eat. Alias ubicumque iret Filius inter homines, diceretur Pater ejus mittere illum, quia dedit illi virtutem eundi, quod tamen non ita est, sed oportet, ut impellat illum aliquo modo, dando illi voluntatem eundi per imperium, vel consilium, aut preces, etc. Ergo in divinis, ut persona non satis est, quod producat, quia per productionem non dat alteri voluntatem eundi, sed solam potestatem. Nam potestas naturalis est, voluntas autem libera : unde potestatem, et voluntatem quasi in actu primo, seu indifferenter in ordine ad externa objecta, dat persona producens personæ productæ; voluntatem autem liberam illi non dat, imo illam habet æque primo persona procedens cum persona producente, ergo non satis est, quod persona producat, ut mittere dicatur. Et in hoc est differentia inter doctrinam, et missionem, quod scientia naturalis est, et ideo per productionem necessario communicatur, quod est verum suo modo etiam de illa scientia, quæ maxime videtur libera, ut est scientia visionis, quia in se non est libera, sed tantum ex parte objecti, tamen objecto posito in esse scibilis, statim necessario repræsentatur per scientiam naturalem, et ideo secundum illam merito dicitur scire, et audire persona procedens a producente. At terminus missionis (ut sic dicam) liber omnino est, et in eo est omnino sui juris, et dominii (ut ita loquar) persona procedens, et ideo, ut dicatur mitti talis persona, quando libere venit, non videtur satis quod accipiat potestatem a producente, cum non accipiat liberam voluntatis suæ determinationem.

7. *Responsio*. — Respondeo primo, divinas personas ita inter se comparari in ordine ad decreta libera, ut non possit una aliquid velle, quin id velit quælibet alia, et nihilominus quælibet earum est liberrima in volendo, quia non determinatur ab alia, sed omnes simul se determinant per unicam, quam communem ha-

bent, voluntatem. Unde in his decretis liberis formaliter, et in se spectatis, verum sine dubio est, non servari ordinem originis, sed omnes personas simul, quasi uno impetu (ut me explicem) sese libere determinare ad hoc, vel illud objectum ad extra sine ulla sui mutatione. Nihilominus tamen propter ordinem originis, quem inter se habent, intelligitur persona producens primario velle, quidquid omnes volunt, non solum quia persona procedens habet a producente illummet actum quoad totam suam realitatem, quo libere vult, sed etiam quia ex vi originis intelligitur persona procedens accipere illum actum cum tali concordia ad personam producentem, ut necessario volitura sit, quidquid altera voluerit. Unde etiam in exhibenda ipsa libera determinatione (nostro loquendi, et intelligendi more) intelligitur persona prior origine habere quasi primarias partes respectu alterius origine posterioris, nam illa, quæ non est ab alia, semper intelligitur esse quasi fons illius determinationis, atque hoc satis est, ut etiam quoad voluntatem eundi dicatur mittere.

8. Exemplum optimum est in productione Spiritus sancti, quæ licet sit æque primo et immediate a Patre et Filio, nihilominus Pater intelligitur esse quasi primarius auctor ejus, in quantum non solum per se, sed etiam per Filium spirat, et ipse Filius a Patre habet amorem illum, per quem spirat. Et ideo ipsemet Filius Patri attribuit, quod ipse mittat Spiritum sanctum cum ait, *Cum veneret Paracletus, quem ego mittam vobis a Patre.* Unde addo et fortasse proprius et clarius, quoties Filius et Spiritus sanctus ad nos veniunt, venire ex naturali propensione bonitatis suæ, et ex prudentissimo consilio sapientiæ suæ, quod totum habent a Patre, et Spiritus sanctus habet etiam a Filio, atque hoc satis est, ut dicatur persona procedens habere a producente voluntatem liberam veniendi, etiamsi non habeat ab illa decretum liberum quoad ipsam formalem determinationem, quia satis est, quod habeat propensionem ad illud per acceptam bonitatem et sapientiam. Nam inter homines, cum unus alium mittit, non imprimit illi immediate voluntatem eundi, aut physicam determinationem voluntatis suæ ad illum actum, sed satis est, quod tribuit moralem impulsum per imperium vel consilium.

CAPUT III.

QUÆNAM PERSONA POSSIT ALIAM MITTERE.

1. *Resolutio.* — Resolutio est facilis ex dictis. Dico ergo primum. Omnis persona producens potest etiam mittere, atque illa sola, et ita Pater et Filius possunt mittere, Spiritus sanctus autem non potest mittere. Probantur omnia ex illo principio, quod missio divinæ personæ includit processionem, per quam persona missa accipit virtutem et auctoritatem operandi, seu faciendi id, ad quod mittitur. Unde argumentor in hunc modum. Omnis persona divina producens aliam, dat illi virtutem et inclinationem eundi aliquo eo modo, quo ire potest, scilicet, per operationem, vel aliam unionem ad aliquam creaturam, ergo potest mittere illam. E contrario vero persona, quæ non producit, non dat hujusmodi virtutem, vel auctoritatem alicui personæ, ergo nullam potest mittere.

2. Potest vero hic objici : nam sequitur etiam homines posse mittere personas divinas imprimendo eis (ut ita loquar) affectum veniendi, licet facultatem non tribuant, quod non semper necessarium est, ut unus alium mittat, sed primum sufficit, ut inter homines constat. Sequela probatur, quia per operationem saltem potest voluntatem ejus inclinare, ut veniat, quin potius etiam ipsum Patrem posset hoc modo mittere. Alio item modo posset dici de ministro, quod mittat Spiritum sanctum, cum absolvit, vel cum confirmat, quia dat illum, non autem dat, nisi quatenus exhibendo talem actum, movet Spiritum sanctum, ut veniat. Quamvis enim voluntas Spiritus sancti non possit habere propriam causam, talem potest habere rationem, quatenus ex prævisione alicujus effectus, vel actus determinatur ad aliquid volendum, vel faciendum. Et quia ex promissione Christi est infallibile, ut exercente sacerdote talem actum, detur Spiritus sanctus juxta illud Act. 8 : *Cum videret autem Simon, quia per impositionem manus Apostolis daretur Spiritus sanctus.* Si ergo per actionem hominis datur Spiritus sanctus, ergo talis homo dat Spiritum sanctum, item Episcopus, cum alium sacris ordinibus initiat, dicit in persona Christi. *Accipite Spiritum sanctum,* verba autem sacramentalia efficiunt, quod significant : ergo homo dat Spiritum sanctum, ergo mittit illum, quia facit illum venire ad homines, et hoc est mittere,

unde etiam concludi potest, quod homo mittat Trinitatem.

3. Hoc argumentum tetigit D. Thomas, 1 p., q. 43, art. 8, argumento tertio, et respondet, homines non mittere, vel dare Spiritum sanctum : quia nec sunt principium personæ Spiritus sancti, nec effectus gratiæ possunt causare. Sed contra hanc secundam partem facit, quod sacerdos vere absolvit, et remittit peccata, et confert gratiam, ut diximus, 3 p., q. 64, art. 1, causat ergo illam. Item alii homines, et si gratiam proprie causare non possint, possunt eam impetrare, et consequenter movere, et inducere Deum, ut gratiam conferat quod est aliquo modo illam causare juxta doctrinam ejusdem D. Thomæ 2, q. 83, art. 1. Eo igitur modo, quo potest homo esse causa gratiæ, poterit etiam mittere divinam personam. Nam consulens alicui, ut eat, mittit illum, cur non etiam rogans? Dicendum vero est, D. Thomas loqui de causa propria, et principali, nam, ut aliquis dicatur dare Spiritum sanctum, oportet, ut illo modo sit causa gratiæ. Quia dare importat quamdam auctoritatem in dante circa rem, quam datur, ut sit sua aliquo modo, vel per identitatem, vel per originem, nemo autem potest hanc habitudinem habere ad Spiritum sanctum, nisi, qui etiam sit causa simpliciter, ac principalis gratiæ. Homo autem non potest hoc modo esse causa gratiæ, ut constat. Et ideo, licet deprecative, vel ministerialiter ad illam cooperetur aliquo modo, non propterea dici potest mittere divinam personam. Imo neque inter homines omnis, qui rogat alterum, ut eat aliquo, dici potest illum mittere, sed, qui rogat cum aliqua auctoritate, cujus preces æquivalent jussioni, ut sunt preces parentis, aut principis. At qui orat, ut inferior, et cum submissione, ut homo orat ad Deum, cum petit, ut ad se, vel alium veniat, licet id obtineat, non propterea potest dici mittere Deum, quin potius Deus prius illi immisit spiritum precum, ut illo medio adventum suum ad ipsum disponeret.

4. *Minister Sacramenti solum se habet ut applicans instrumentum.* — Et simili ratione Minister Sacramenti nullo modo dici potest mittere Spiritum sanctum, non solum quia illum non dat, sed etiam quia solum se habet ut applicans instrumentum, quo DEUS efficit per gratiam, per quam venit in animam. Nam in effectione gratiæ nullam aliam actionem habet Minister Sacramenti, nisi effectionem ipsius Sacramenti, quod est proximum Dei instrumentum ad gratiam efficiendam. Unde licet ad præsentiam Sacramenti quasi moveatur Deus ad veniendum in hominem, non propterea Minister Sacramenti mittit Deum in animam, sed in vi promissionis suæ ipse Deus venit. Sicut qui præsentat alicui Chirographum, quo promisit aliquo ire, non propterea mittit illum. Denique etiam verbum *mittendi* importat quamdam auctoritatem in personam missam, quam minister Sacramenti non habet. Inde potius ipse mittitur a Spiritu sancto, ut suum adventum disponat alio medio ab ipso præparato.

5. *Secunda conclusio.* — Secundo dicendum est, non quamlibet personam producentem posse mittere quamlibet, sed solum eam, quam producit, quia respectu alterius non habet eam auctoritatem vel habitudinem, quam verbum *mittendi* importat, unde fit, Patrem posse mittere duas personas, Filium unam, Spiritum sanctum nullam: atque ita in sacra Scriptura de Patre et Filio utrumque legitur respective, de Spiritu sancto non legitur, quod aliquam personam mittat. Hæc omnia constant ex hactenus dictis: estque doctrina Athanasii, epistola ad Serapionem, circa finem: et eamdem supponunt omnes, qui probant, Spiritum sanctum procedere a Filio ex eo, quod ab illo mittitur, quos supra retuli. Adde, non solum non posse unam personam mittere illam, quam non producit, verum etiam nec dare illam; quod ex sententia Patrum Græcorum notavit D. Thomas, opusc. 1, contra errores Græcorum. Et ratio est, quia verbum *dandi* requirit, ut persona, quæ datur, sit aliquo modo dantis, quod in persona divina esse non potest, nisi vel per identitatem cum dat se, vel per originem cum dat aliam.

6. *Objectio.* — *Prima expositio refellitur.* — *Germana expositio.* — Hic vero objici posset, quia Filius dicitur mittere se. Sed hoc expeditum jam est in capite superiori. Aliter ergo objicitur ex loco Isaiæ 48 : *Et tunc Dominus misit me et spiritus ejus.* Fuit quidem Hebræorum expositio, illud pronomen *me* intelligendum esse de ipsomet propheta Isaia, qui de se ipso ibi loquebatur et dicebat, se esse missum a Deo, et spiritu ejus ad prophetandum, et loquendum, quam expositionem aliqui Catholici sequuntur. Fuit etiam expositio Cyrilli, verba illa de Rege Cyro esse intelligenda. Nihilominus tamen communis expositio Patrum est, sermonem ibi esse de Christo, ipsumque esse, qui per os prophetæ dicit : *Dominus misit me et spiritus ejus.* Ita Hieronymus, ibi et Ambro

sius, lib. 2, de Spiritu sancto, cap. 1, Chrysostomus, homil. de sancto et adorando Spiritu, Augustinus 2, de Trin., c. 5 et 15, Eusebius, l. 5, de Demonstrat., c. 6, Anastasius Synaita, libro de rectis Fidei dogmatibus. Ac tandem ita etiam exposuit Concilium Toletanum 11, in Confessione fidei. Ergo juxta hanc expositionem invenitur jam in Scriptura, Spiritum sanctum etiam mittere.

7. *Expositio auctoris.*—Respondeo, admissa illa expositione, Christum Dominum ibi introduci loquentem ut hominem, et sic merito dicere se esse missum a Spiritu sancto, quia Spiritus sanctus illum sanctificavit, et unxit oleo divinitatis, quando in Virginem supervenit, et illud, *quod ex ea natum est sanctum* (Luc 1) de purissimis ejus sanguinibus formavit, et ad redimendos, et illuminandos homines misit, juxta illud Isaiæ 61 : *Spiritus Domini super me, eo quod unxerit me, ad evangelizandum pauperibus misit me.* Sicut ergo Verbum ut homo a Spiritu sancto procedit, quia de Spiritu sancto est, juxta illud Matth. 1 : *Quod in ea natum est, de Spiritu sancto est,* ita etiam ab eo missum est. Illa tamen missio non est, de qua nunc loquimur, ut sæpe dixi, quia illa non cadit in divinam personam, ut divina est, cum non fiat sine mutatione aliqua ejus, qui mittitur : nos autem loquimur de missione divinæ personæ, ut divina est. Et sic nunquam legitur in Scriptura, quod Spiritus sanctus aliquam personam mittat. Unde Hieronymus in Isaiam 48, ita exponit priorem locum : *Ego juxta fragilitatem carnis assumptæ dico, quod Dominus Deus miserit me, et spiritus ejus.*

8. *D. Thomas exponit Augustinum.* — At vero licet hæc pro Scripturæ testimonio satisfaciant, nihilominus D. Thomas, dicta q. 43, art. 8, aliter intellexit Augustinum, quod (scilicet) docuerit, Verbum ut Verbum missum esse a Spiritu sancto : imo etiam tribuit Augustino, quod dixerit : *Ipsum etiam Spiritum sanctum mitti a se, et a Filio.* In quo Spiritu sancto non possumus distinguere locutionem illam secundum diversas naturas, quia illas non habet. Et propterea D. Thomas in Augustini gratiam distinguit Verbum *mittendi.* Quia interdum denotat personam mittentem ut principium personæ missæ, et sic verum est nullam personam mittere aliam, ut divinam, nisi, quæ producit illam : aliquando autem verbum *mittendi,* solum significat personam mittentem ut principium illius effectus, secundum quem fit missio, et hoc modo (ait divus Thomas) tota Trinitas mittit personam missam. Quæ doctrina colligi potest ex Augustino, dicto cap. 5, secundi libri de Trin., quatenus de Filio ait, *eo esse missum, quo factus est ex muliere,* et inde infert, *proinde mitti a Patre sine Spiritu sancto non potuit.* Et inferius adjungit, *etiam a se ipso missum esse Filium, quia ille conceptus, et partus operatio Trinitatis est.* Ergo missionem vocat productionem effectus secundum quem attenditur missio. Unde in fine capitis aperte subjungit de missione Spiritus sancti. *Hæc operatio visibiliter expressa, et oculis oblata mortalibus, missio Spiritus sancti dicta est.*

9. *Rejicitur explicatio Verbi mittendi significationis.* — In hac D. Thomæ distinctione, et doctrina nihil est, quod de re ipsa dubitemus. Sed quod attinet ad significationes verbi *mittendi,* non video sufficientem causam illas multiplicandi, nam revera non potest præscindi ab habitudine ad personam mittentem. Et alioqui per illam distinctionem multum enervantur illa testimonia, in quibus dicitur Filius mittere Spiritum sanctum, quatenus ex eis probant Patres processionem Spiritus sancti a Filio, nam per illam distinctionem eludi possent. Quamobrem censeo distinctionem illam non esse in usu Scripturæ admittendam, vel quia semper verbum *mittendi* involvit distinctionem, et aliquam processionem realem missi a mittente, vel quia alia significatio impropria est, et Scriptura cum proprietate est intelligenda, ubi aliud non constat. In Augustino autem facilius posset admitti, tamen etiam non censeo necessarium. Quia imprimis nunquam apud illum legi, quod Spiritus sanctus se ipsum mittat : dicit quidem 15, de Trin., c. 19, quod Spiritus sanctus se ipsum dat, aut donat. Sed hoc longe diversum est, ut de Patre supra diximus. Unde cum Augustinus ait, operationem visibilem esse missionem, non addit exclusivam, quod sit sola illa, sed ita loquitur, quia per illam operationem complectur missio.

10. Alioqui vero sæpe docet Augustinus, eisdem locis, processionem involvi in missione, ut supra retuli. Unde 4, de Trinitate, cap. 20, ait, eatenus Filium mitti a Patre : *Quatenus Filius a Patre est, et non Pater a Filio.* Idemque docet de Spiritu sancto respectu Patris et Filii. Unde, quod ait, Filium mitti ab Spiritu sancto, optime de Christo homine, et secundum humanitatem intelligitur. Ait enim in principio ejusdem cap. 20, quarti lib. de Trinit., Patrem mittere Filium : *Non quia ille major*

est, hic minor, sed quia ille Pater, hic Filius, ille a quo est, qui mittitur : ille qui est ab eo, qui mittit. Et subdit statim, *secundum hoc jam potest intelligi, non ideo tantum dici missus Filius : quia Verbum caro factum est, sed ideo missus, ut Verbum caro fieret. Et per præsentiam corporalem illa, quæ scripta sunt, operaretur, id est, ut non tantum homo missus intelligatur, quod Verbum caro factum est, sed esse Verbum missum, ut homo fieret, etc.* In quibus verbis expendo, in missione Verbi, ut Verbum est, importari secundum Augustinum processionem æternam a Patre, et ita non posse missionem Verbi alteri, quam Patri attribui, solamque missionem Verbi, ut hominis, attribui, aliis personis, non quia per verbum mittendi non importetur habitudo ad principium personæ missæ, sed quia Christus, ut homo non a solo Patre, sed etiam ab aliis personis producitur, et causatur. Nec ex lib. 2, de Trinit., cap. 5, aliud colligi potest.

CAPUT IV

AN QUÆDAM MISSIO DIVINÆ PERSONÆ SIT INVISIBILIS, ET ALIA VISIBILIS, ET DE UTRIUSQUE RATIONE ET MODO.

1. *Triplici modo dicitur missio divina.* — Tribus modis potest dici hæc divina missio ; primo ex parte personæ missæ, et consequenter etiam mittentis, et sic quædam est missio Filii, alia Spiritus sancti, illa est a solo Patre, hæc a Patre et Filio, quæ satis patent ex dictis. Quomodo autem vel distinguantur, vel conjungantur hæ missiones, ex dicendis patebit.

2. *Missio dividitur.* — Secundo dividi potest missio ex parte effectus, seu termini, ad quem tendit, et sic posset accipi divisio, quam insinuat Durandus in 1, d. 14, q. 3, ubi ait, missionem aliquando fieri secundum dona naturæ : aliquando per dona gratiæ, interdum per dona gloriæ, et primam dicit esse imperfectam, secundam perfectam, tertiam perfectissimam. Verumtamen D. Thomas, Alensis, et cæteri scholastici cum Magistro non admittunt, missionem fieri secundum dona naturalia, quia Scriptura nunquam ita loquitur, sed solum dicit, personam divinam mitti in ordine ad aliquem effectum superantem naturæ ordinem et pertinentem ad ordinem gratiæ, in his autem divinis rebus servare debemus phrasim Scripturæ. Ratio etiam reddi potest ex D. Thoma, dicta q. 43, art. 3, et eadem 1 p., q. 8, art. 3. Quia per dona naturæ Deus tantum dicitur esse in rebus tribus modis : *Per essentiam, præsentiam et potentiam* : non dicitur autem persona mitti, nisi quando incipit esse novo quodam modo, qui solum est per gratiam.

3. Quod ita explicari potest, nam per primam rerum creationem non dicuntur personæ proprie mitti, quamvis incipiant esse in rebus, quæ antea non erant, quia missio proprie dicitur in ordine ad rem præexistentem. Et consequenter non dicuntur etiam mitti per conservationem, vel gubernationem pertinentem ad ordinem naturæ, quia hæc sunt veluti debita ex vi prioris actionis, et ideo ratione illarum non censetur Deus existere novo modo in rebus. Illud ergo primum membrum a Durando positum rejiciendum est. Alia vero duo sub una missione per gratiam sanctificantem a D. Thoma comprehenduntur, nec immerito, quia gloria est gratia consummata. Quomodo autem sub hac generali ratione aliæ particulares missiones comprehendantur, ex dicendis constabit, ubi etiam explicabitur aliud membrum, quod ibi addi posset de missione per gratiam unionis.

4. *Alia divisio.* — Tertio ergo, ac principaliter dividitur missio ex parte modi in invisibilem, et visibilem, invisibilis dicitur, quæ interno et spirituali modo sit : visibilis autem quando ad sensibilem terminum fit, vel per aliquod sensibile signum manifestatur utrumque autem missionis modum ex Scriptura colligimus. Nam de invisibili recte intelligitur illud ad Rom. 5 : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris, per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Nam cum Spiritus sanctus datur, etiam mittitur : sicut autem infusio charitatis invisibilis est, ita etiam missio, quæ cum illa fit. De visibili autem missione est illud ad Galatas 4 : *Misit Deus Filium suum factum ex muliere,* et similia.

5. *Duplex dubium occurrit.* — Ad explicandam autem utriusque missionis rationem duo dubia prius discutienda sunt. Primum est, an hæc duo membra sint ita inter se condistincta, ut neutrum aliud in se includat, vel potius distinguantur tanquam includens et inclusum. Quidam enim existimant, distingui hoc posteriori modo ; quia invisibilis missio est illa, quæ fit per effectus invisibiles et exterius nullo modo apparet, ut quando impletur illud : *Qui diligit me, mandata mea servabit et ad eum veniemus :* nam ille adventus invisibiliter omnino fit, nunquam autem veniunt personæ omnes, quin procedentes mittantur. Visibilis autem missio fit, quando interna et in-

visibilis missio ita fit, ut per aliqua exteriora signa demonstretur, sicut ad Apostolos facta est in die Pentecostes. Ratio reddi potest, quia visibilis missio fit ad demonstrandam invisibilem, ut hominibus innotescat : ergo visibilis missio includit invisibilem et quasi componitur ex invisibili effectu, et signo visibili, sicut homo ex anima et corpore.

6. *Resolutio.* — *Effugium.* — *Rejicitur.* — Dicendum vero est, has duas missiones esse condistinctas et per se loquendo necessarium non esse, ut simul invisibilis missio fiat, quoties fit visibilis. Probatur inductione prius in præcipua missione visibili Verbi divini, deinde in missionibus Spiritus sancti. Primum igitur in Filii Dei Incarnatione visibilis ejus missio facta est sine ulla invisibili. Respondent aliqui, tunc in eodem momento factam esse invisibilem missionem ad Virginem, per insignia Spiritus sancti dona. At hoc extrinsecum est ad illam missionem, nam illa missio invisibilis ad Virginem, nec fuit significata per visibilem Verbi missionem, nec fuit terminus illius. Facilius dici posset, in illa missione visibili divini Verbi missum esse invisibiliter Spiritum sanctum ad animam Christi per gratiam sanctificantem. Sed hæc missio invisibilis non manifestatur per se per illam visibilem, neque includitur in illa, tanquam per se et intrinsece componens illam. Et licet ad illam consequatur aliquo modo, inde non fit, non esse condistinctas modo declarato.

7. *Alius modus respondendi.* — Aliter vero dici posset, ipsam Verbi conjunctionem ad humanitatem intrinsece esse invisibilem missionem, quatenus est illius humanitatis altissima sanctificatio. Sed oportet advertere illam sanctificationem CHRISTI hominis per unionem humanitatis ad Verbum et assumptionem hypostaticam ejusdem humanitatis, non constituere duas missiones, unam invisibilem, aliam visibilem ejusdem Verbi. Quia illi non sunt duo modi existendi Verbi in humanitate, sed est unica simplex unio, quæ ratione a nobis distinguitur, quatenus est suppositatio et quatenus est sanctificatio : quæ distinctio non satis est ad multiplicandam missionem, quæ solum attenditur secundum novum modum existendi Dei in creatura. In quo etiam considerandum est, quod illa missio non dicitur visibilis, quia versetur circa signum visibile repræsentans aliquid invisibile. Actio enim, per quam sit illa missio, non est tantum repræsentativa (ut sic dicam) nec etiam est visibilis in se, vel in formalissimo termino suo (ut ita loquar) sed est unitiva et sanctificativa per actionem valde internam, spiritualem et divinam. Quia vero terminatur ad personam compositam visibilem ratione assumptæ naturæ, licet verbum ad eam missum sit invisibile, ideo illa missio visibilis est. Unde per illam non tantum anima, sed etiam caro illa visibilis sanctificata est, licet sanctificatio fuerit invisibilis.

8. *Refellitur.* — Alio tandem modo potest cogitari, quod ibi fuerit conjuncta missio invisibilis cum visibili, quatenus tota Trinitas unionem illam operata est. Nam licet sola persona Verbi illam terminaverit, et ideo solum Verbum caro factum sit : tamen omnes personæ illam effecerunt, et ea ratione peculiari modo esse cœperunt in illa humanitate. Quia Deus peculiari modo est, ubi peculiariter operatur. Unde ad Beatam Virginem dictum est : *Spiritus sanctus superveniet in te*, etc. Recte ergo dicitur missus ad humanitatem Verbo uniendam, quæ missio invisibilis dici potest. Et cum Spiritu sancto venit Pater, licet non missus, venit etiam Filius a Patre missus, non solum ut terminus, sed etiam ut effector illius unionis. Sed hoc etiam solum declarat, inveniri ibi duplicem rationem missionis, scilicet, terminationem et efficientiam, unam propriam Filii, ratione cujus singulariter, ac proprie dicitur missus, ut in ea humanitate subsistit : aliam communem per singularem efficientiam, ratione cujus vere dici potest tota Trinitas peculiari modo esse in illa humanitate ut omittam etiam per quamdam concomitantiam ibi adesse, licet illi non uniatur personaliter, ut in primo tomo de Incarnatione, et in 3 de Eucharistia diximus. Tamen inde non fit, unam ex illis missionibus formaliter componi ex alia, vel fieri visibilem per aliam, imo si attente considerentur, ambæ sunt visibiles in suo genere. Propria enim missio Verbi visibilis est, quia per illam constituitur visibilis persona sub humanitate. Altera vero, quæ est per efficientiam, visibilis etiam est, quia fit per actionem terminatam ad rem sensibilem, nempe hunc hominem Deum, et quia ratione illius peculiari modo habitat Trinitas in humanitate et in ejus corpore sensibili.

9. *Missiones visibiles.—Aliquorum responsum.—Refutatur.*—Venio nunc ad missiones visibiles Spiritus sancti. Inter quas una ex præcipuis fuit in die Baptismatis CHRISTI Domini, quando Spiritus sanctus in ipsum descendit in specie columbæ, nam ille descensus Spiritus sancti non fuit sine missione ipsius a

Patre et Filio, et tamen nulla missio invisibilis tunc facta est, quia nullum gratiæ effectum operatus est tunc Spiritus sanctus in Christo Domino, quia nullum gratiæ augmentum recipere potuit. Respondent aliqui, eo tempore, quo Spiritus sanctus visibiliter descendit supra Christum, invisibiliter descendisse in Joannem, quem in eo actu, et mysterio in gratia crevisse credendum est. At hoc extrinsecum et accidentarium est, quia nec illa sanctificatio invisibilis Joannis per visibilem illam significata est, nec Spiritus sanctus dicitur descendisse ad ipsum, sed ad Christum, neque etiam est, cur dicamus, fuisse specialem sanctificationem, quasi ex opere operato, sed solum eam, quam per novos actus vivæ fidei, et confessionis ejus, prædicando, et confitendo Christum, tunc meruit. Quomodo etiam multi ex his, qui tunc aderant, potuerunt credere, et sanctificari, et verisimile etiam est, ad multos alios descendisse tunc Spiritum sanctum invisibiliter. Omnia tamen illa sunt accidentaria, et extrinseca ad illam missionem invisibilem.

10. *Alius modus respondendi difficultati.* — *Refellitur.* — Aliter dici posset, quamvis tunc non descenderit Spiritus sanctus invisibiliter in Christi animam per dona gratiæ habitualis, descendisse per dona gratiæ actualis, excitando illam sanctissimam animam ad mirificos, et insignes actus charitatis Dei, et hominum, et ad illum insignem humilitatis actum. Hanc enim internam motionem ipsemet Christus illis verbis significavit, cum ad Joannem dixit: *Sine modo: sic enim decet nos implere omnem justitiam.* At, licet verum sit, exercuisse tunc Christum ut hominem viatorem novos, et speciales actus virtutum, non est, cur dicamus, descendisse tunc Spiritum sanctum novo, aut peculiari modo invisibiliter in ipsum. Quia illos actus operabatur Christus ex habitibus perfectissimis, quos habebat sine ullo illorum augmento, et ad illos sese poterat excitare ex interna, et connaturali sibi virtute, et ex perpetua consideratione supernaturalium rerum, qua nunquam carebat, non solum per scientiam beatam, sed etiam per infusam, solumque indigebat actuali concursu supernaturali Spiritus sancti ad illos præstandos. Propter solum autem illum concursum non fit nova missio invisibilis, quia est debitus ratione prioris gratiæ, et Christo erat speciali titulo, connaturalis ratione unionis. Alioqui dicendum esset, Spiritum sanctum missum fuisse ad Christi animam invisibiliter fere continue per totam vitam, quia nunquam cessavit ad his virtutum operibus insignibus, ad quæ semper recipiebat Spiritus sancti auxilium, saltem quantum ad actualem concursum. Nulla ergo singularis missio invisibilis facta est ad Christum in baptismate.

11. *Respondendi difficultati divi Thomæ modus assignatur.* — Unde tandem divus Thomas docet, non esse quidem necessarium, ut eomet tempore, quo missio visibilis Spiritus sancti fit, fiat etiam invisibilis, sed quod, vel tunc fiat, vel saltem præcesserit, et tunc per visibilem missionem indicatur, atque ita factum esse in illa missione Spiritus sancti, quia columba illa descendens super Christum, et supra illum aliquantulum perseverans, significavit descensum invisibilem Spiritus sancti in animan Christi, quæ tempore conceptionis ejus præcessit, et perseveranter, atque immobiliter facta est. Quod etiam significatum est per illa verba, quæ tunc audita sunt : *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui.* Ostendunt enim non tunc incepisse complacere, sed a principio complacuisse, licet tunc id fuerit specialiter significatum. Quæ doctrina verissima est, tamen ex ea recte concluditur, invisibilem missionem tantum comparari ad visibilem, ut objectum ejus, seu tanquam signatum ad signum, ac subinde esse illas duas missiones condistinctas inter se, sicut exemplar, et imago. Imo etiam esse tempore separabiles, quandoquidem prius invisibilis facta esse supponitur, et postea notificatur per aliam visibilem. Non est ergo una pars alterius, nec necessario una in alia includitur. Et ita probata relinquitur assertio posita. Et ratio ejus reddi potest ex proxime dictis, quia hæ duæ missiones comparantur sufficienter ut res, et signum rei, quæ inter se condistinguuntur, licet signum dicat habitudinem ad rem signatam.

12. *Oritur dubium.* — Hinc vero nascitur secundum dubium, quia sequitur, divisionem illam sufficientem non esse, dari enim potest tertium membrum missionis quasi compositæ ex visibili, et invisibili. Erit ergo quædam missio pure invisibilis, alia pure visibilis, alia composita ex utraque. Probatur, quia negari non potest, dari aliquas missiones visibiles, quæ intrinsece, ac per se involvunt invisibiles. Ut fuit imprimis missio Spiritus sancti in die Pentecostes ad Apostolos : tunc enim, et ipsi sunt repleti gratia invisibili, et est de fide certum, quia propterea dictum est de Apostolis, Act. 2 : *Repleti sunt omnes Spiritu sancto*, et missio illa invisibilis visibili signo manifes-

tata est. Unde non solum concomitanter concurrerunt ibi duæ missiones visibilis, et invisibilis, ut supra de missione Verbi per Incarnationem dicebamus, sed per se sunt ita connexæ, ut unam quasi compositam efficiant. Nam per signum illud visibile indicatur Spiritus sanctus, ut descendens ad actualem sanctificationem invisibilem præstandam, quæ tunc fit in eo, ad quem tunc visibiliter mittitur : et ideo ad veritatem et complementum illius missionis duo requiruntur, scilicet, interna sanctificatio, et exterior illius significatio : est ergo una quasi composita. Idem videre licet in missione visibili Spiritus sancti, quando Christus, Joan. 20, insufflavit in Apostolos, dicens : *Accipite Spiritum sanctum*, tunc enim sub specie illius flati visibilis missus est Spiritus sanctus invisibiliter ad Apostolorum animas, et ideo unica fuit missio ex utraque composita.

13. *Responsum.* — Respondeo, omnino verum, et certum esse dari aliquas missiones visibiles, quæ sine interna sanctificatione non sunt, et consequenter nec sine Spirituali, et intima Spiritus sancti missione, nam hoc convincunt adducta exempla. Et ratio est, quia Deus potest descendere prout voluerit, talis autem missionis modus possibilis est, et valde perfectus, imo fortasse nunquam aliter Spiritus sanctus missus est, excepta duntaxat missione visibili ad Christum in ejus baptismo, propter singularem rationem in Christo inventam. Nam ad illum missus est Spiritus sanctus ut ad sanctificatorem, et ex se sanctum per naturam, et personalem dignitatem, ad alios vero homines mittitur ut ad indigentes actuali sanctificatione, quæ interdum ad communem profectum ordinatur, et ideo cum fit, peculiari signo visibili manifestatur. Unde etiam verum censeo, in hoc genere missionis visibilis, unicam tantum fieri missionem includentem internam missionem cum externa illius demonstratione, et ex hac duplici ratione quasi componi unam missionem. Quia totum illud fit per modum unius actionis, et cum quadam connexione illarum partium inter se, ut in ratione dubitandi declaratum est.

14. *Divisionem esse sufficientem probatur.* — Nihilominus hinc non fit, divisionem esse diminutam. Primo quidem, quia interna illa missio, quæ fit in hac visibili missione eo ipso, quod fit ut per se conjuncta cum tali signo visibili, et per modum unius, jam non est omnino invisibilis, sed visibilis saltem per aliud. Sicut de contritione dici solet in Sacramento Pœnitentiæ, ut conjunctam signo sensibili esse aliquo modo sensibilem, et ita esse partem Sacramenti, et Christus Dominus, licet sit in Eucharistia per se invisibilis, nihilominus ut conjunctus visibilius speciebus Sacramentum aliquo modo sensibile. Secundo, quia substantia, verbi gratia, sufficienter dividitur in immaterialem, et materialem, etiamsi homo ex anima immateriali, et corpore materiali constet, quia nihilominus illa composita substantia materialis est, et corporea. Sicut supra etiam dicebamus, missionem personæ divinæ simpliciter esse temporalem, quia licet includat æternam processionem, tamen non significat illam secundum se, nec pro illa sola supponit, sed ut componit unum quid cum temporali actione, quod compositum temporale est. Ita ergo hæc missio simpliciter visibilis est, quia per signum visibile quasi consummatur, et constituitur, etiamsi includat totum id, quod pura missio invisibilis continet, imo sæpe cum majori etiam perfectione, et excellentia.

15. *Corollarium.* — Potest autem ex dictis omnibus colligi, et ratio utriusque membri, et differentia eorum inter se, et subdivisio alterius membri. Primum patet, quia de ratione missionis invisibilis duo sunt, unum positivum, alterum negativum, ut nomen ipsum præ se fert. Positivum est aliquis specialis Dei effectus, ratione cujus dicitur DEUS speciali modo esse de novo in creatura, ad quam mittitur. Et ratio hujus est, quia missio, descensus, adventus, et similia verba dicunt ordinem ad terminum quasi localem de novo acquirendum et obtinendum. Deus autem non potest incipere esse de novo alicui per sui mutationem, nec etiam potest esse novo modo, ubi antea non erat, per modum novum, quem in se acquirat, quia per hoc etiam mutaretur : ergo solum possunt omnia illa dici de DEO per mutationem creaturæ, ergo ad omnem missionem divinæ personæ (nam de visibili etiam probat hæc ratio) necessarium est, ut Deus incipiat esse novo modo in creatura per mutationem creaturæ. Quia alias impossibile est intelligere, unde denominetur DEUS quasi de novo ibi existens, aut cur nunc dicatur Spiritus sanctus mitti, potius quam antea, ergo necesse est, ut aliqua realis actio intercedat, per quam fiat aliquid, in quo talis denominatio fundetur. Quid autem illud sit, et quomodo fundet hanc denominationem, in capite sequenti explicabimus. Alterum necessarium ad missionem invisibilem est, ut ille novus modus existendi Dei in creatura, neque

sensibilem terminum habeat, nec sensibili aliquo signo manifestetur. Hoc constat ex ipso nomine *Missio invisibilis.* Et quia non potest in alio sufficienter distingui a visibili. Et quia per se notum est, posse missionem divinæ personæ separari a tali signo, cum ipsa persona invisibilis sit, et per invisibilem effectum possit novo modo alicubi esse. Neque in hac posteriori parte est ulla difficultas. Circa priorem vero dubitant aliqui, quia Deus potest sanctificare hominem de novo per beneplacitum suæ voluntatis sine reali mutatione hominis, ergo potest fieri missio Spiritus sancti invisibilis sine reali effectu vel actione Dei, sed de hoc dicam commodius capite sequenti.

16. *Quid sit de ratione missionis visibilis.*— De ratione autem missionis visibilis est, ut aliqua divina persona procedens, novo modo visibili ac sensibili incipiat esse in creatura, cum aliqua habitudine ad sanctificationem rationalis naturæ. Hanc ultimam particulam addo, ut significemus missionem visibilem divinæ personæ proprie non fieri, nisi in ordine ad sanctificationem, ut in sequenti capite explicabo. Missio enim visibilis, aut per se sanctificativa est, aut semper fit cum habitudine ad invisibilem, seu ad illam, quatenus sanctificativa est, manifestandam, ut constat ex dubio præcedenti, et ex dictis circa secundam Durandi divisionem intelligi etiam potest. Quia per creationem, conservationem et gubernationem rerum corporalium et sensibilium, incepit Deus esse in illis modo aliquo sensibili; invisibilis enim ejus præsentia per ea, quæ facta sunt, conspici quodammodo potest, et tamen per illum præsentiæ modum non dicitur persona divina mitti, ut dictum est, ergo ad missionem etiam visibilem necessaria saltem est habitudo aliqua ad superiorem modum existendi Dei in creatura per illius sanctificationem. Hac ergo parte supposita, aliæ claræ sunt. Quia etiam ad hanc missionem necessaria est actio personæ missæ et mittentis, in qua fundetur illa denominatio vel perventio ad talem terminum: ille autem modus debet esse aliquo modo visibilis, ut per hoc distinguatur hæc missio ab invisibili. Recte ergo ita explicatur ratio visibilis missionis, et ex utriusque ratione satis constat differentia inter illas, et quomodo adæquate dividant missionem, nam distinguuntur per differentias quasi contradictorias et immediate oppositas.

17. *Colligitur subdivisio missionis visibilis.* —Tandem ex dictis colligere licet subdivisionem visibilis missionis. Nam invisibilis secundum propriam rationem non ultra dividitur, quia sanctificatio, secundum quam sit talis missio, ejusdem rationis in omnibus est, licet secundum quamdam appropriationem subdividi possit, ut capite sequenti declarabo. At visibilis missio multiplex esse potest pro ratione terminorum aut signorum sensibilium, sub quibus fit. Duæ autem partitiones, quæ ex dictis subinferuntur, peculiariter notandæ sunt. Una est, quia quædam missio visibilis est substantialiter (ut sic dicam) seu in essendo, altera est sensibilis in significando et repræsentando. Prius membrum pono propter missionem Verbi per Incarnationem, nam illa non est per se ordinata ad significandum vel repræsentandum, sed ad essendum: Unde Verbum non est missum, quia repræsentatum per humanitatem, sed quia est illi realiter, substantialiter ac personaliter unitum; et ideo dixi, illam missionem esse visibilem substantialiter, aliæ vero sunt visibiles tantum repræsentative. Unde etiam est alia differentia notanda inter illas, quod in priori intervenit non solum effectio, sed etiam realis unio et terminatio Verbi ad humanitatem, et humanitatis ad Verbum, ratione cujus dicitur visibiliter missum singulari modo, absque alia repræsentatione. In aliis vero missionibus, præter effectionem aliquam solum intervenit peculiaris repræsentatio sensibilis personæ missæ, ut postea videbimus. Recte igitur dividitur visibilis missio, ut aliqua talis sit, quia terminatur ad personam divinam, quam quodammodo facit realiter sensibilem et visibilem, juxta illud, *Verbum caro factum est*, et illud, *Quod audivimus et vidimus, et manus nostræ contrectaverunt de Verbo vitæ*, altera vero sit visibilis in repræsentando visibiliter divinam personam, ut venientem ab alio ad hominem sanctificandum.

18. Hæc vero posterior missio visibilis, quam repræsentativam appellare possumus, ulterius dividitur, quia quædam est pure repræsentativa seu notificativa missionis invisibilis jam factæ, altera vero esse videtur non solum repræsentativa, sed etiam effectiva internæ sanctificationis et missionis, vel saltem ita illam repræsentat, ut tunc fieri indicet. Nam utroque modo fieri potest, et ita posset fortasse posterius illud membrum in duo subdividi. Nam visibilis missio, quæ præsentem et actualem sanctificationem indicat, per hoc distinguitur a priori membro, in quo sanctificatio antea jam facta, nunc per visibilem missionem notificatur. Et rursus prior missio interdum ita fit, ut per sensibilem ostendatur tantum internus ef-

fectus, ut videtur accidisse in die Pentecostes, interdum vero non solum significatur, sed etiam fit visibili signo, ut fortasse contingit, quando Christus insufflando dedit Spiritum sanctum Apostolis, Joan. 20. De quibus omnibus, et de signo visibili necessario ad missionem visibilem repræsentativam in capite sexto dicemus.

19. *Dubium.* — *Enodatur.* — Hic vero interrogare potest aliquis, an visibilis missio pure repræsentativa possit fieri in ordine ad futuram repræsentationem, sicut fit ad præteritam notificandam. Item an fieri possit in ordine ad sanctificationem prius factam, quæ jam non perseverat, an vero oporteat, ut duret ac conservetur eo tempore, quo sit visibilis missio. Respondeo breviter incipiendo a posteriori interrogatione, necessarium esse, ut perseveret, ut in exemplo hujus missionis patet, quod unicum habemus in descensu Spiritus sancti in specie Columbæ super Christum baptizatum. Et ex illo colligi potest ratio generalis, quia necesse est, ut per hanc missionem ostendatur persona, ad quam fit missio, ut facta, et in qua Spiritus sanctus inhabitat. Nam dona Dei sunt sine pœnitentia. Unde si prius facta est missio invisibilis Spiritus sancti ad talem Personam, in qua nunc non perseverat, id esse non potest, nisi propter iniquitatem talis personæ, quæ jam indigna est, ut ad eam fiat missio visibilis Spiritus sancti. Et ideo non fit missio ad repræsentandam sanctificationem factam, nisi ut perseverantem. Atque eadem ratione non fit proprie ad repræsentandam futuram significationem, quia per eum modum sancta effecta est persona, ad quam oportet talem missionem fieri, quæ omnia ex dicendis capite sexto magis elucescent.

CAPUT V.

DE INVISIBILI MISSIONE DIVINARUM PERSONARUM, ET OMNIBUS, QUÆ AD ILLAM PERTINENT.

1. Unum est, quod præcipue hic declarari potest, et ex quo cætera pendent, scilicet, secundum quam actionem, vel effectum Dei hæc missio fiat, quo declarato, melius intelligitur, quomodo persona ipsa mitti dicatur, et quænam mittatur, et ad quam personam, seu ad quem locum mittatur. Significatur enim hæc missio per modum cujusdam motus, cujus cognitio potissima pendet ex termino, ad quem tendit, unde et CHRISTO Domino dicebat Thomas : *Domine, nescimus quo vadis, et quomodo possumus viam scire?* In præsenti autem effectus ille, secundum quem attenditur hæc missio, est quasi terminus ad quem hujus missionis, et ideo tota illius cognitio ex illo pendet : Conveniunt autem theologi, missionem hanc fieri secundum dona gratiæ, et tantum secundum illa, cujus rationem superius in secunda divisione, et in explicanda descriptione hujus missionis insinuavimus. Quia debet hæc missio fieri per aliqua dona, et non fit per dona naturæ, ergo fit per dona gratiæ.

2. *Varii errores.* — *Primus.* — *Hujus erroris fundamentum.* — *Alius error.* — *Postremus error.* — In hac autem veritate explicanda varii errores, falsæque opiniones cavendæ sunt. Primus error est eorum, qui dixerunt per dona gratiæ non dari revera personam ipsam divinam, sed solum dona creata, ac subinde solum dici dari, aut venire tunc Deum ad hominem justum, quia datur per participationem specialem divinæ naturæ, quæ est gratia. Fundamentum esse potuit, quia non potest Deus existere in creatura, nisi per essentiam, præsentiam, et potentiam (seclusa hypostatica unione) his autem modis existebat Deus in anima prius, quam illi gratiam infundat. Et quoniam illam infundit, etiam in illa est per essentiam, præsentiam et potentiam, sicut quoniam illuminat aerem, etiam est eisdem modis in lumine producto, nec propterea dici potest substantia ipsa Dei dari aeri de novo. Unde juxta hanc sententiam, non solum hæc missio fit per dona gratiæ, sed omnino nihil aliud est, quam productio talium effectuum. Alii vero censuerunt, per hanc missionem dari personam Spiritus sancti solam, non vero alias personas, ut S. Bonaventura refert, et impugnat, in 1, dist. 17. Movebantur fortassis, quia hæc missio passiva peculiariter attribuitur in sacra Scriptura Spiritui sancto. Alii tandem dixerunt, hanc missionem fieri de facto secundum dona gratiæ, de absoluta vero potentia Dei non esse necessaria talia dona ad hanc missionem. Quia non sunt simpliciter necessaria ad justificationem hominis, nam posset per extrinsecam Dei benevolentiam justificari, et ad gloriam acceptari sine reali mutatione sui, ergo eodem modo posset ad hominem mitti Spiritus sanctus sine his donis creatis. Ita sensit Gregorius, in 1, d. 14. q. 1. concl. 3.

3. *Resolutio.* — Dicendum vero est primo, non posse fieri, nec intelligi specialem missionem Spiritus sancti ad animam hominis sine reali mutatione facta in ipso homine. Hæc assertio non pertinet ad dogmata fidei : est tamen probabilissima et vera, quam contra Gre-

gorium tradit Capreolus, in dicta dist. 24, ad argumenta Gregorii contra 4 conclusionem. Ratio est jam tradita capite præcedenti. Quia divina persona non potest donari, aut mitti per extrinsecam denominationem suam, ergo per extrinsecam. Ergo, si de novo potest talis denominatio divinæ personæ attribui, necesse est, ut ex aliqua reali mutatione circa creaturam facta resultet. Unde parum in præsenti urget argumentum Gregorii, quod sic habet. Res donabilis potest donari sine quocumque alio dono extrinseco, sed Spiritus sanctus est donabilis, et gratia creata est illi extrinseca : ergo potest donari sine illa. Major enim propositio habet fortasse verum in re, quæ per intrinsecam mutationem donatur, non vero in ea, quæ solum per extrinsecam, quia ad talem denominationem forma aliqua necessaria est. Unde licet gratia sit extrinseca Spiritui sancto secundum se, non tamen ut actuale donum est. Sicut humanitas, et unio creata in illa existens extra Verbum omnino sunt, nihilominus tamen non potest Verbum mitti illo genere missionis, sine illa reali unione, a qua unitum, et datum denominetur. Sicut ergo ibi est necessaria substantialis unio, ita hic accidentalis, quæ per mutationem creaturæ fit.

4. Nec vero sufficit extrinseca benevolentia, aut acceptatio Dei : Non quidem quia non possit Deus de potentia absoluta hoc modo remittere peccatum, tum quia contrarium est satis probabile, tum etiam quia reduci potest argumentum ad hominem creatum sine culpa originali, et donis gratiæ inhærentis, quem Deus acceptet ad gloriam per solum extrinsecum beneplacitum, quod nemo negat, posse Deum facere per decretum æternum, quo acceptet talem hominem pro tali tempore, et anteriori. Dico ergo, illam acceptationem etiam sic consideratam non sufficere, ut Spiritus sanctus dicatur mitti ex eo tempore, quo ille homo denominatur acceptus ad gloriam, quia Spiritus sanctus non incipit esse in illo novo, et reali modo ex tunc, sed ad summum est illa veluti quædam promissio, quod Spiritus sanctus mittetur ad talem hominem, quando ei conferetur gloria, et ita est potius acceptatio ad missionem, quam missio. Sicut autem non potest talis homo elevari ad beatitudinem sine aliqua mutatione reali, qualis erit saltem ipsa visio Dei, ita nec Spiritus sanctus potest mitti ad illum sine reali mutatione ejus, ad quem mittitur. Idemque dicendum erit, etiamsi intelligamus remitti peccatum per extrinsecam condonationem, quia per solam condonationem ut sic, non recipit homo Spiritum inhabitantem, nisi etiam dona realiter sanctificantia recipiat. Quia per solam illam negationem quasi moralem non intelligitur Spiritus sanctus peculiari modo existens realiter in tali homine. Imo ex vi solius condonationis posset homo reduci ad statum in puris naturalibus, et nullo modo esse supernaturaliter justus.

5. *Secunda assertio.*—Dico secundo. Missio invisibilis propria, et perfecta non fit sine gratia sanctificante, quæ includit charitatem, et fidem, ac spem vivam cum aliis virtutibus, et donis per se comitantibus gratiam. Hæc assertio est D. Thomæ, dict. q. 43, art. 3, et in re communis theologorum, licet in modo loquendi sit aliqua varietas, ut statim adnotabo. Probatur, quia est necessaria realis mutatio, quæ superet ordinem, et debitum naturæ, ut ostensum est, ergo debet esse mutatio per gratiam, sed hæc non est perfecta, nisi fiat per gratiam sanctificantem, ergo hæc necessaria est. Declaratur discursus. Quia imprimis hic non agimus de missione per gratiam unionis, quia missio, quæ secundum illam fit, visibilis est, ut supra dixi. Sub gratia vero comprehendimus mutationem per gloriam, nam illa supponit missionem factam per gratiam viæ, et si aliquid ei additur in termino viæ, est quasi consummatio præcedentis, et ita etiam illud est vera gratia, et consequenter, si ibi sit missio, per gratiam sit. Nam *gratia Dei vita æterna* : non enim nunc rigorose consideramus gratiam, ut gratis datur, sed, ut elevat hominem ad peculiarem statum supernaturalem. Loquimur vero hic de gratia viatoris, quæ in fide fundatur : idem vero a fortiori intelligendum est, si visionem habeat conjunctam. Si ergo detur homini gratia sanctificans (sive cum illa detur gloria, sive non detur) certum est, illam sufficere ad hanc divinam missionem, quia qui hanc gratiam recipit, mandata Dei servat, et de illo scriptum est, *Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus.* Joan. 14. Item cum hac gratia conjuncta est charitas, de qua dicitur Rom. 5 : *Charitas diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Et 1, Joan. 4 : *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.* Quomodo autem per hæc dona fiat missio, mox explicabimus.

6. *An gratia sanctificans, sit necessaria ad missionem.* — Quod autem gratia ipsa sanctificans sit necessaria ad hanc missionem, non omnes admittunt. Nam Cajetanus, dicto art. 3,

docet, mitti etiam personam Filii per donum fidei informis. Alii dixerunt, Spiritum sanctum mitti per inspirationes divinas, quæ tempore antecedunt gratiam sanctificantem. Alii dixerunt, etiam per gratiam gratis datam mitti Spiritum sanctum. Cum enim CHRISTUS dixit Matthæi 20: *Accipite Spiritum sanctum,* præcipue dedit illum ad potestatem remittendi peccata, quæ per se non sanctificat habentem, sed est ad modum gratiæ gratis datæ, et cum Christus dedit Apostolis potestatem ejiciendi dæmonia, et curandi infirmos, etc. Luc. 12. Spiritum sanctum eis dedisse testatur Leo papa, serm. 2. Pentecostes. Unde Bonaventura, in 1, d. 15, 2 parte illius, art. 1, q. 1, dicit per hæc dona dari Spiritum sanctum secundum quid.

7. *Resolutio.* — Nihilominus dicendum est, proprium donum sanctificantis gratiæ necessarium esse, ut Spiritus sanctus detur et simpliciter mittatur. Ita docet D. Thomas, dicta q. 43, art. 3, et 1 part., q. 8, a. 3, et Alensis, 1 part., q. 73, memb. 4, art. 2 et 3, Bonaventura supra, quatenus ait, simpliciter fieri hanc missionem secundum donum gratiæ gratum facientis, quod etiam sentit in 1, dist. 14, a. 2, q. 1, et ibi communiter theologi. Et licet fortasse sit quæstio de modo loquendi, hic est magis consentaneus modo loquendi Scripturæ et Patrum. Nam Spiritus sanctus proprie dicitur mitti, quando nobis datur, ut in nobis sit et inhabitet, juxta Verbum Christi Joan. 14: *Ego rogabo Patrem et alium Paracletum dabit vobis, ut maneat vobiscum in æternum.* Et infra: *Ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus.* At Spiritus sanctus non inhabitat, nec manet, nisi in justis et sanctificatis per gratiam juxta modum loquendi Scripturæ. Sapientiæ enim 1, dicitur quod *Spiritus sanctus disciplina effugiet fictum.* Et ibidem dicitur: *In malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis.* Et cap. 7, de eadem divina sapientia dicitur: *Infinitus thesaurus est hominibus, quo qui usi sunt, participes facti sunt amicitiæ Dei.* Et infra loquens aperte de eadem sapientia increata subjungit sapiens: *Cum sit una, omnia potest et in se permanens omnia innovat, et per notiones in animas sanctas se transfert, et amicos Dei constituit.* Præterea de divino Spiritu ait Paulus 1, Cor. 3: *Nescitis quia templum Dei estis et Spiritus Dei habitat in vobis,* scilicet, quando estis justi et sancti, unde subjungit: *Si quis autem templum Dei violaverit, disperdet illum Deus. Templum enim Dei sanctum est, quod estis vos.* Sanctitas autem Templi hujus in gratia consistit, ergo per hanc Spiritus sanctus habitat in illo, et illa ablata, discedit, ac proinde per eamdem gratiam, mittitur in animam. Unde, cap. 6, iterum ait Paulus: *Nescitis, quoniam corpora vestra membra sunt Christi? tollens ergo membra Christi faciam membra meretricis?* Et iterum *An nescitis, quoniam membra vestra templum sunt Spiritus sancti qui in vobis est quem habetis a Deo, et non estis vestri?* Et supra dixerat: *Qui adhæret Deo, unus Spiritus est cum eo.* Quæ omnia demonstrant, tunc habere hominem Spiritum sanctum, quando illi adhæret per amorem, et quando ipsum præfert omnibus rebus, ut ea ratione homo dicatur esse totus Spiritus sancti, potius quam sui juris, et quod Spiritum sanctum amittit, cum peccat. Ita etiam loquuntur Patres, quos jamjam referemus. Ratio vero ex dictis facile colligi potest, et ex sequenti assertione clarius percipietur, et quid de aliis sententiis sentiendum sit, intelligetur.

8. *Tertia conclusio.* — Dico ergo tertio. Quando Deus infundit animæ dona gratiæ sanctificantis, non solum creata Dona, sed ipsæmet divinæ personæ homini dantur, et animam ejus inhabitare incipiunt, et ideo talium donorum interventu Spiritus sanctus invisibiliter mittitur. Ita docent doctores scholastici, adeoque certam reputant hanc veritatem, ut D. Thomas, 1 p., q. 43, art. 3, argumento 1, *errorem* appellaverit sententiam dicentium, non dari Spiritum sanctum, sed ejus dona. Idem sensit Alensis, 1 part., quæst. 73, memb. 4, art. 1, et alii theologi, in 1, dist. 14 et 15. Estque communis sententia Patrum. Videri potest Leo, sermone 2, Pentecostes, Ambrosius, l. 1, de Spiritu sancto, c. 4 et 5, Augustinus 5, de Trin., c. 26, et tract. 32 et 74, in Joan. Ratio præcipua est, quia ita loquitur expresse Scriptura, ut patet ex testimoniis præcedenti conclusione citatis. Præsertim sunt optima verba illa Pauli 1, Corint. 6: *Membra vestra templum sunt Spiritus sancti, qui in vobis est, quem habetis a Deo.* Quæ non possunt intelligi, de donis creatis, tum quia de ipsa persona Spiritus sancti sermo est, tum etiam quia templum soli Deo dicatur, non donis creatis, quæ accidentia quædam sunt: unde ex hujusmodi locis solent Patres communiter Spiritus sancti divinitatem probare. Est etiam insigne testimonium illud ad Rom. 5: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Ibi enim donum charitatis creatum ab Spiritu sancto distinguitur, diciturque esse effectum Spiritus sancti nobis dati. Et 1, Joan-

nis 4, dicitur : *Qui manet in Charitate, in Deo manet, et Deus in eo.* Qui ergo in charitate manet, non solum habet donum creatum, sed illo mediante ita Deo conjungitur, ut vere Deus sit in eo, juxta illud Joannis 14 : *Ad eum veniemus, etc.* Et illud : *Apud vos manebit et in vobis erit* : Hæ igitur et similes locutiones frequenter in Scriptura repetitæ verificari non possunt per solam infusionem gratiæ creatæ : ergo oportet fateri aliquo modo magis proprio ipsammet personam divinam mitti.

9. *Dubium.—Responsum.*—Difficultas vero est in explicando, quis possit esse iste modus, quo persona ipsa divina dari dicatur ultra dona sua. Quia quod attinet ad realem et intimam existentiam in anima, certum est, neque acquiri, quia persona divina non movetur et anima supponitur præexistens, neque etiam augeri ex parte Dei, propter eamdem immutabilitatem, neque ex parte animæ, quia illa indivisibilis est, et toti Deo est totaliter, et intime præsens secundum essentiam, nec in eo modo præsentiæ, vel existentiæ Dei in re aliqua potest dari magis, vel minus. Quo supposito solum videtur adjungi major, vel minor effectus Dei in anima, quod totum videtur pertinere ad dona creata et eorum infusionem, non vero ad peculiarem donationem ipsiusmet personæ increatæ. Ad hoc respondet D. Thomas, 1 p., q. 8, a. 3, et q. 43, a. 3, dari modum specialem, quo Deus est in creatura rationali, sicut cognitum in cognoscente et sicut amatum in amante. Nam creatura rationalis attingit ad Deum ipsum per hanc operationem cognitionis et amoris, et ideo dicitur Deus esse in ipsa, et habitare in ea tanquam in templo suo. Intelligit autem D. Thomas Deum esse hoc modo in homine per cognitionem et amorem, non sigillatim, sed simul et conjunctim, et ita concludit esse per gratiam, per quam homo perfecte cognoscit et amat Deum, recipitque potestatem fruendi Deo in se existentem, quantum in hac vita potest, per quod disponitur ad perfecte fruendum in alia.

10. *Inde insurgit difficultas.* — Sed adhuc superest difficultas, quia objectum cognitum et amatum duplici ratione dicitur esse in amante, et cognoscente : uno modo secundum esse repræsentativum, quod habet in Verbo, quo cognoscitur et per modum cujusdam impulsus per amorem. Alio modo tantum objective. Si ergo sit sermo de priori modo, Deum esse in anima ut objectum cognitum et amatum, nihil aliud est, quam fieri in homine vel conceptum quemdam supernaturali modo repræsantantem Deum, ratione cujus dicitur Deus esse intra hominem, sicut cognitum in cognoscente, vel fieri in voluntate hominis supernaturalem quemdam impetum amoris in Deum, ratione cujus et homo ipse dicitur esse in Deo tanquam in termino suæ inclinationis et Deus in eo tanquam trahens ipsum. At vero totum hoc non excedit existentiam Dei in homine per dona creata cognitionis et amoris, nam ab illis extrinsece denominatur Deus sic existens in homine. Nam quod in homine vere et realiter existit, non est aliud, quam conceptus mentis et impulsus voluntatis. Si vero sit sermo de alio modo existendi solum ut objectum cognitum et amatum, sic multo evidentius est, illam esse denominationem extrinsecam, quæ non requirit vi sua existentiam Dei intra hominem. Sic enim etiam objectum longissime distans esse potest in me tanquam cognitum et amatum. Et si Deus per immensitatem suam non esset intra hominem, sed in cœlo tantum et in homine fieret cognitio et amor Dei : esset Deus in homine ut cognitum in cognoscente et amatum in amante. Et tunc non esset illa ratio sufficiens, ut diceretur Deus ipse, quoad suam personam et substantiam dari homini. Imo etiam homo in puris naturalibus existens, si ejus cognitionem et amorem naturalem acquireret, diceretur habere Deum ut objectum cognitum et amatum, et tamen non propterea diceretur Deus ipse quoad substantiam suam dari se tali homini, aut esse in illo proprio et speciali modo.

11. *Opinio quorumdam.*—Propter hæc moderni aliqui concedunt, hunc modum existendi Dei in creatura rationali, non esse talem, ut ex vi illius Deus sit realiter et per essentiam in illa, quia solum cognitione, et affectu actuali, vel habituali in illo esse dicitur. Quod si inferatur secundum hunc modum non dari personam Spiritus sancti, sed dona ejus; respondent, dari Spiritum sanctum solum, quia ibi, ubi antea erat per immensitatem effectus gratiæ operatur. At profecto hoc non trancendit modum existendi Dei in creatura per potentiam, qui modus quasi extensive augetur per novum effectum : et per extrinsecam denominationem ab illo. Unde non fit, Deum incipere esse novo modo in anima, qui sit distinctus ab illis tribus. Nec videtur sufficere, ut Deus ipse venire aut mitti dicatur, cum ex vi talis modi non constituatur ibi Dei substantia præsens, nec novo titulo ibi ad sit, secundum suammet personam. Denique, si ad missionem satis esset ille novus effectus, posset Deus mitti ad crea-

turas irrationales, etiam sine unione hypostatica et ad peccatores, et ad Dæmones aliquid miraculosum in eis operando.

12. Videtur igitur mihi satis probabiliter et pie sentire, qui dicunt, talia esse dona gratiæ gratum facientis, ut vi sua, vel quasi connaturali jure postulent intimam, realem, ac personalem præsentiam Dei in anima per talia dona sanctificata. Quod per hanc conditionalem optime declaratur. Quia si per impossibile fingamus Spiritum sanctum non esse alias realiter præsentem intra animam eo ipso quod anima talibus donis afficeretur, ipsemet Spiritus sanctus veniret ad illam per præsentiam personalem, et in ea esset, et maneret, quamdiu gratia in illa duraret. Atque hac ratione, licet nunc alias habeat illam præsentiam ratione suæ immensitatis, et potentiæ, merito dicitur nunc habere illam speciali titulo, ratione gratiæ, et charitatis, et ideo merito dicitur venire, vel mitti ad animam mediantibus his donis. Sic enim intelligimus missionem Verbi divini ad humanitatem, quam assumpsit, quia licet fingeremus, Verbum non esse per immensitatem præsens illi humanitati, eo ipso, quod illi hypostatice uniretur, ex vi unionis, et ad illam terminandam oporteret fieri intime præsens, et ideo ratione unionis dicitur nunc esse in illa humanitate realiter, et intime speciali modo. Ad hunc ergo modum dicimus Spiritum sanctum dari animæ, et speciali modo esse in illa intime, ac realiter ratione gratiæ sanctificantis. Hoc autem intelligitur evidentius in exemplo adducto, quia illa unio realis, ac physica est, ac ita substantialis, ut ex illa unum per se consurgat, quod intelligi non potest sine mutua, ac intima præsentia eorum, quæ uniuntur. At in hac unione per gratiam non intercedit tam evidens ratio, nam est magis unio affectiva, quæ accidentalis dici solet, quia mediis accidentibus fit.

13. Nihilominus reddi potest sufficiens ratio moralis, quæ rem hanc satis declaret. Nam per gratiam, et charitatem perfectissima quædam amicitia inter Deum, et hominem constituitur. Amicitia vero ex se petit unionem inter amicos, non solum per conformitatem affectuum, sed etiam per inseparabilem præsentiam, et conjunctionem, quoad fieri possit. Unde amicitia perfectissima et maxime spiritualis, ac divina suo jure, ac debito postulat intimam Dei præsentiam in homine; quem sibi hoc modo amicam constituit per realem existentiam intra ipsum ex vi talis amicitiæ, ita ut, quamvis alio titulo ibi non esset, hic sufficeret. Quia vero hæc unio ita est amicitiæ, ut tamen non sit omnino inter æquales, sed cum debita proportione, ideo ex vi illius manet Deus in homine, ut protector, et rector ejus, cujus Deus curam gerit, non solum titulo generalis providentiæ suæ, sed peculiari titulo amicitiæ. Denique quia in hac amicitia semper habenda est ratio divinæ majestatis, ideo ita ex vi illius manet Spiritus sanctus in homine ut in amico, cui intime unitur, ut simul maneat ibi tanquam amicus summa reverentia et veneratione colendus, ideoque manet etiam ibi præsens tanquam in templo vivo, quod ipse sibi ornat, et præparat per dona creata, ut in illo, et ab illo adoretur. Atque hunc certe præsentiæ et inhabitationis modum indicant sacræ litteræ in locis citatis.

14. Nec est alienus ab explicatione D. Thomas, sed quædam declaratio illius. Nam per gratiam et charitatem manet Deus in anima ut objectum cognitum et amatum, non utcumque, sed per modum amici intime dilecti, qui non utcumque objective dicitur esse in amante? sed tanquam bonum intime præsens et intra ipsum amantem existens, ut eum peculiariter custodiat, et regat, et ab eo in corde suo colatur, et adoretur. Quod potest etiam declarari exemplo Beatorum : nam ex vi luminis gloriæ habent Deum peculiari modo suis mentibus præsentem in ratione objecti visibilis intime quodam modo unitam ipsis Beatis, ut per se ipsum, et absque alio medio videatur. Ubi lumen gloriæ non facit quidem per se ipsum novam unionem physicam inter intellectum et Deum, ut eo modo dicatur illum facere præsentem, tamen est talis dispositio, quæ natura sua postulat talem præsentiam, etiam præcisa consideratione immensitatis, cur ergo non poterit gratia, et charitas esse similis dispositio alio titulo jam declarato? Denique declaratur, et confirmatur amplius ex doctrina Dionysii, c. 4, de Div. nom., explicata a D. Thoma, 1, 2, q. 28, art. 1, dicente, amorem duplicem efficere unionem, realem et effectivam, et priorem dicit esse, cum amatum præsentialiter adest amanti : *Et hanc* (inquit) *facit amor effective, quia movet ad desiderandum, et quærendum præsentiam amati quasi sibi convenientis :* Affertque Augustinum, lib. 8, de Trin., cap. 10, dicentem : *Quod amor est velut junctura duo aliqua copulans, vel copulare appetens.* Et exponit D. Thomas quod dicit *copulans* referri ad unitatem affectus, quod dicit *copulare appetens,* pertinere ad unionem realem. Quia ergo Deus perfecte amat, quos sanctifi-

cat et quia quod intendit, assequi potest, ideo ex vi talis amoris animæ unitur secundum præsentiam realem.

15. Atque ita intelligitur optime propria ratio, ob quam persona Spiritus sancti non datur, nisi per hæc dona divina, quæ includunt gratiam sanctificantem et charitatem. Ratio autem est, quia sine his donis non contrahitur vera, et realis amicitia inter Deum et hominem. Ex quo etiam facile patet, quid de aliis sententiis supra relatis sentiendum sit, nam uno verbo dicendum est, in illis omnibus modis non dari peculiari modo personam Spiritus sancti, sed dari aliquod speciale donum ejus, ut fides, inspiratio, vel gratia gratis data. Et quia hæc dona sunt ordinis superioris ultra naturæ ordinem, ideo potest dici Deus, vel Spiritus sanctus esse peculiari modo in homine ratione illorum, qui tamen modus non excedit modum existendi per potentiam, sed intra illum dicit quamdam majorem perfectionem. Sic etiam dicitur interdum Deus esse peculiari modo in aliquo, ut eum illuminet, vel dirigat, ut in Propheta, et sic etiam dicitur assistere pontifici, vel Concilio in definiendis rebus fidei, vel scriptori sacro, ut canonice scribat, vel principi, ut regat. Tamen hæc omnia solum intelliguntur secundum peculiarem respectum divinæ providentiæ: unde in tantum requirunt realem præsentiam DEI, in quantum DEUS non separatur a rebus, quibus providet, vel quatenus operari non potest, nisi ubi est. Et ita continentur sub illis modis existendi DEI in rebus per essentiam, præsentiam et potentiam, non tamen attingunt peculiarem illum modum et titulum, quo Spiritus sanctus est in justis ratione gratiæ et charitatis.

16. *Objectio.* — *Prima opinio.* — *Secunda opinio.*—Superest vero objectio, nam sequitur ex dictis, Spiritum sanctum proprie non mitti, nisi cum gratia significans primo infunditur, non vero quando postea per intensionem augetur. Consequens videtur contra D. Thomam, dicta quæst 43, art. 6, ad secundum, ergo. Sequela probatur, quia postquam Spiritus sanctus jam est in anima per gratiam, licet postea gratia augeatur, non incipit esse novo modo in illa, ergo non mittitur ad illam, quia nemo mittitur, nisi ubi non erat, vel saltem non erat illo modo, quo recipit esse per missionem. Circa hoc varie loquuntur theologi. Quidam negant absolute, Spiritum sanctum mitti invisibiliter ad hominem jam justificatum, quantumvis in gratia, vel in donis gratiæ intensive, aut extensive crescat. Tribuitur D. Thomæ, in dicto articulo sexto, eo, quod in fine corporis dixerit, ad missionem invisibilem requiri innovationem quamdam per gratiam. Sed immerito hoc illi tribuitur, nam etiam in argumento gratiæ est quædam innovatio, ut ipse ad secundum explicuit. Alii (ut divus Bonaventura refert) dixerunt, cum gratia imperceptibiliter augetur, non fieri novam missionem; si autem augeatur, perceptibiliter fieri. Verba tamen hæc ambigua sunt, nam si dicatur augeri perceptibiliter, id est, sub signo aliquo visibili, ut factum est in die Pentecostes, sic non est ad rem, quia tractamus de missione invisibili, et ita omne augmentum gratiæ imperceptibile est. Si vero augmentum dicatur imperceptibile, quia sensim et paulatim fit, et notabiliter non immutat modum operandi, perceptibile autem dicatur, quando est adeo extraordinarium et excellens, ut per effectus possit aliquo modo percipi. Sic certa distinctio illa valde accidentaria videtur ad rationem missionis. Unde ipse Bonaventura, in 1, dist. 15, quæst. ult. sentit, per nullum augmentum, quod sit tantum intensivum gratiæ, mitti divinam personam, propter rationem jam factam, quod non incipit ibi esse novo modo, per augmentum quasi extensivum, quo extenditur gratia ad novum operandi modum per novum donum, verbi gratia, linguarum, vel per novum auxilium, ut in augmento, quod fit per Sacramentum Confirmationis, tunc fieri missionem, quia jam est ibi Spiritus sanctus novo modo. Quam opinionem docuit prius Alensis, 1 part., quæst. 73, memb. 4, art. 3, in corpore, licet in solutione, ad 2, non videatur omnino in ea persistere. Ait enim, duplicem esse sanctificationem animæ: primam, quæ est per infusionem gratiæ et secundam, quæ est per augmentum, et per utramque fieri missionem, licet magis proprie per primam. Et utrumque censet probabile Corduba, libro primo, quæstionarii, q. 41, in fine.

17. *Opinio D. Thomæ.*—*Resolutio.* — Divus Thomas vero, in dicto art. 6, ad 2, absolute docet, secundum profectum virtutis, aut augmentum gratiæ fieri missionem invisibilem, præcipue vero attendi quoad augmentum, quando aliquis proficit in aliquem novum statum gratiæ, ut in gratiam miraculorum, aut prophetiæ, aut ex fervore charitatis aggreditur insigne opus virtutis ut martyrii, abrenunciationis sæculi. Imo, quod difficilius mihi est, addit in solutione, ad 3, etiam in Beatis fieri novas missiones invisibiles, præter eam, quæ in principio beatitudinis facta est,

per novas relationes. Quia licet gratia eis non intendatur, recipit quoddam augmentum quasi ostensivum. Mihi vero placet imprimis per omne augmentum gratiæ sanctificantis fieri missionem. Quia majoris momenti est, magisque pertinet ad unionem cum Deo hoc augmentum, quam omne augmentum extensivum, si non includat intensivam ipsiusmet sanctificantis gratiæ. Et ita sentit Durandus, in 1, dist. 5, quæst. 4, in fine, cum ait, missionem fieri per dona gratuita vel augmentum eorum. Nec objectio in contrarium (scilicet quod persona divina jam antea ibi erat) urget: quia sicut ille homo novum accipit gratiæ gradum, ita persona divina incipit esse ibi novo modo magis perfecto, tum etiam quia quilibet gradus gratiæ est de se sufficiens, ut secum afferat divinam personam, unde, quod antea sit, est quasi per accidens.

18. Deinde assero, quando gratia ita augetur extensive ad peculiares effectus, et actus, sive ejusdem gratiæ sanctificantis, sive gratis datæ, aut specialis potestatis supernaturalis, ut specialiter sanctificetur persona in ordine ad tales actus, tunc ad illam fit propriissime missio, etiamsi prius facta fuerit. Sic facta missio ad Apostolos et octavo die post resurrectionem, Joannes 20, et in die Pentecostes, ut bene exponit Leo, papa, sermone 2, Pentecostes. Sic etiam fieri existimo per Sacramenta, quæ sanctificant hominem in ordine ad peculiares actus, dando simul specialia auxilia, et gratias sacramentales. Tandem vero existimo solam collationem novi doni gratiæ gratis datæ, vel auxilii prævenientis sine augmento gratiæ sanctificantis, non sufficere ad propriam missionem personæ divinæ. Nam, ut supra dictum est, hæc dona de se non sufficiunt ad propriam missionem, ergo licet dentur homini justo, non sufficiunt, quia non afferunt novum titulum de se sufficientem ad specialem præsentiam personæ divinæ præter eam, quæ est per potentiam. Unde in beatis probabile existimo, non fieri novas missiones, sicut non sit gratiæ sanctificantis augmentum. Maxime, quia ille revelationes sunt quasi connaturales illi statui, et ex vi illius singularis præsentiæ, et existentiæ, quam Deus habet in beatis, conferuntur. Unde ego dicerem, DEUM existentem in beato operari in illo convenienter ad præsentiam, quam in illo habet, et ex vi prioris missionis, potius quam de novo ad illum mitti.

19. Atque hinc tandem intelligitur, in hac missione invisibili nunquam mitti unam personam sine alia ex his, quæ mitti possunt. Ita D. Thomas, dicta quæst. 43, art. 5 et 7, Bonaventura supra, et late Corduba, dicta quæst. 41. Ratione ita declaratur, quia non mittuntur per illa dona, nisi ut connexa sunt cum gratia sanctificante, et sic non separantur. Secundo, quia quodlibet donum est ab utraque persona, et ratione illius utraque est novo modo in creatura, et alioqui utraque est procedens, ergo utraque mittitur, et cum illis Pater venit juxta illud Joannis 14: *Ad eum veniemus*, etc., licet non mittatur, quia non procedit. Denique per hanc missionem non fit unio hypostatica alicujus divinæ personæ cum anima, ut de fide constat, unio autem per gratiam communis necessario est, tum in efficientia, tum quia est participatio divinæ naturæ, et ita primario convenit ratione essentiæ. At vero Alensis supra, memb. 2, art. 3, existimat posse Filium sine Spiritu sancto mitti, et e contrario, quia effectus potest uni, et non alteri appropriari. Dicitur enim Filius specialiter mitti secundum dona intellectus; Spiritus sanctus secundum dona voluntatis ex Augustino, 4, de Trinitate, cap. 20, et 21. Recte vero repondet D. Thomas utraque dona est necessario connexa cum gratia gratum faciente, et ideo missionem etiam utriusque personæ esse necessario conjunctam. Non negamus tamen, quin per antonomasiam illa missio, in qua majora dona amoris communicantur, specialiter tribuitur Spiritui sancto, et illa Verbo, quæ in donis sapientiæ præeminet.

20. *Corollarium.*—Ultimo constat ex dictis missionem hanc solum fieri ad creaturam rationalem, quia sola illa est capax gratiæ, et fruitionis Dei. Quæ ratio concludit, etiam ad angelos factam esse hanc missionem, ut late Alensis supra, et ad Patres, et Justos, qui fuerunt ante Christum Dominum, ut docet etiam D. Thomas, et expresse Leo papa, sermone 2, Pentecostes, cap. 3, et Augustinus, 4, de Trin., cap. 20, et Hieronymus, epist. 9, ad Edibiam. Qui omnes exponunt illa verba Joann. 7: *Nondum erat Spiritus datus, quia nondum erat Jesus glorificatus*, intelligi de missione speciali, et visibili facta in die Pentecostes, non vero de invisibili, quæ omni tempore a creatione mundi ad angelos et homines facta est.

CAPUT VI.

DE MISSIONIBUS VISIBILIBUS SPIRITUS SANCTI.

1. Non sine causa D. Thomas, quæst. 43, sæpe citata, art. 7, solum de visibili missione

Spiritus sancti disputavit. Quia licet visibilis missio divini Verbi præcipua fuerit, tamen illa est altioris ordinis, et considerationis, quia non ad repræsentandum, sed ad subsistendum in visibili natura facta est, juxta illud Galat., 4: *Misit Deus Filium suum factum ex muliere*, etc. De qua propterea singularis, et copiosa disputatio in tertia parte instituitur. Et, quod huic materiæ necessarium existimari posset, in capite quarto tactum est. Ubi advertimus, distingui posse missionem visibilem in eam, quæ est subsistendum in natura corporali et visibili, et in eam quæ est ad repræsentandum. Prioris modi fuit missio Verbi, quam hic prætermittimus. Altera vero vel peculiaris est, vel magis propria Spiritus sancti, et de hac nunc consideramus, exponemus tamen, an interdum hæc missio ad divinum etiam Verbum pertinuerit.

2. *Hæc missio est realiter visibilis.—Prima missio fuit in specie columbæ.* — Primo ergo de hac missione statuendum est esse visibilem non tantum imaginaria visione, qualis frequenter solebat esse prophetica revelatio, sed quia externis sensibus objecta, et proposita est per aliquod signum, quod ipsos sensus externos, videlicet oculos, vel aures movere posset. Ita docet Augustinus de Trinit., cap. 5 et 6, estque indubitatum apud omnes. Potestque facile inductione ostendi ex missionibus visibilibus Spiritus sancti, quas in Evangelio legimus. Prima omnium fuit, quando descendit in specie columbæ in baptismo; de qua Joannes Baptista, Joannis 1, testatur: *Quia vidi Spiritum descendentem quasi columbam de cælo, et mansit super eum.* At dicere potest aliquis, verbum videndi ibi referri posse ad visionem imaginariam, sicut olim Deus dictus est visus a Prophetis, non corporeis oculis, nec in sua substantia, nec semper in aliqua imagine corporeis oculis objecta, sed in figura aliqua imaginaria. Quod maxime fiet probabile, si verum est, quod aliqui dixerunt, referente Chrysostomo, homilia 61, in Joannem, solum Joannem vidisse columbam. Nam hoc videtur ipse significasse, cum dixit, illam visionem sibi fuisse peculiariter promissam, et in se impletam. Sed huic expositioni Patres omnes, et expositores contradicunt, intelliguntque verbum videndi de visione externa, et corporali, juxta suam proprietatem, quæ semper tenenda est, dum aliquid non constet. Præterea licet ipse Joannes Baptista tantum referat, se vidisse columbam, non negat alios vidisse, nam Matthæus, cap. 3, refert ipsummet *Christum vidisse columbam descendentem, et venientem super se*, et non propterea negat Joannem etiam vidisse. Non est autem verisimile, Christum habuisse visionem, seu revelationem imaginariam, quia et imperfecta est, et illa non indigebat. Vidit ergo oculis corporeis, non ut inde acciperet cognitionem, sed quia illa columba revera exposita fuit oculis omnium, qui ibi aderant, et ita omnes illam viderunt quantum ad corporalem speciem. Quod magis declaravit Lucas, cap. 3, dicens: *Et descendit Spiritus sanctus corporali specie quasi columba in ipsum.* Non tamen omnes significationem Columbæ, et causam descensus ejus intelligerent, et sub ea ratione peculiariter promissum fuit Joanni illud signum. Denique tunc etiam additum est signum vocis Patris rectificantis. *Hic est Filius meus dilectus,* quam vocem, certum est, fuisse factam per realem sonum, qui sensu, et auditu corporis perciperetur, hoc enim vocis nomen proprie significat. Eamque Christus ipse audivit, ut ex verbis Marci, cap. 1, apertius colligitur, refert enim illa verba quasi specialiter dicta ipsi Christo, *Tu es Filius meus dilectus.* Tamen quia etiam sunt dicta, ut omnes audirent, alii Evangelistæ referunt sub illis verbis, *Hic est Filius meus dilectus,* signum ergo hujus missionis externis, sensibus expositum fuit.

3. *Signum sub quo apparuit Spiritus sanctus fuit nubes.* — Secundum signum, sub quo legitur Spiritus apparuisse, fuisse nubes lucida in die transfigurationis, illam enim nubem Spiritum sanctum repræsentasse testatur divus Thomas, 3 part. q. 45, art. 4, ad secundum et significavit Augustinus, epist. 102, ad Evodium, ideoque tunc missum fuisse Spiritum sanctum sub specie nubis, docuit idem divus Thomas, 1 part., q. 43, art. 7, ad 6. Nam sicut per columbam significata est plenitudo gratiæ Christi communicando hominibus per baptismum, ita per nubem significata est plenitudo gloriæ Christi participanda in claritate et refrigerio gloriæ, quæ per nubem lucidam significata etiam est, ut D. Thomas ait in dicta solutione, ad 2. Aut certe per illam nubem significata est exuberantia doctrinæ Christi, ut idem D. Thomas ait in alia solutione, ad 7. Verum est, in Scriptura non legi nubem illam repræsentasse Spiritus sancti personam, et ideo fortasse neque Augustinus in libris 2, 3 et 4, de Trin., ubi de his missionibus ex professo tractat, hanc non posuit inter missiones visibiles Spiritus sancti. Posset enim in-

telligi, nubem illam repræsentasse Thronum gloriæ et majestatis DEI Patris latentis, seu sedentis in nube, juxta illud Ps. 96: *Nubes et caligo in circuitu ejus,* et ibidem, *Amictus lumine, sicut vestimento.* Nam referunt Evangelistæ, vocem Patris de nube exiisse tanquam de throno majestatis ejus, sed nihilominus nubem illam Spiritum sanctum repræsentasse his verbis docet Ecclesia in Officio transfigurationis: *In splendenti nube Spiritus sanctus visus est.* Quare etiam illa dici potest Spiritus sancti missio, de qua etiam constat, nubem illam visibilem fuisse oculis corporeis et lucem ejus similiter fuisse visibilem, imo et quodammodo palpabilem, nam Lucas 9, refert timuisse discipulos : *Intrantibus* (inquit) *illis in nubem,* significans etiam corporaliter illos circumdasse et obumbrasse, quia, licet esset lucida, vix poterant claritatem ejus sustinere, et fixis oculis concipere.

4. *Tertia missio.*—Tertium signum missionis visibilis Spiritus sancti fuit, quando post resurrectionem Christus intonuit ad Discipulos, *et in eos insufflavit, et dixit eis, Accipite Spiritum sanctum,* Joannis 20. Nam quod illa fuerit missio visibilis Spiritus sancti dubitari non potest, docetque Augustinus 4, de Trinitate, cap. 20, sub fin., et D. Thomas, dicta quæst. 23, art. 7, ad 6, et omnes. Manifestum autem est, flatum illum fuisse corporalem, et sensibilem, ut verbum ipsum, *insufflavit* satis ostendit. Unde Augustinus supra inde colligit emanationem Spiritus sancti a Filio. *Neque enim* (ait) *flatus ille corporeus cum sensu corporaliter tangendi procedens ex corporea substantia Spiritus sancti fuit, sed demonstratio per congruam significationem non tantum a Patre, sed etiam a Filio procedere Spiritum sanctum.* Idem habet, tract. 121., in Joannem. Fuit ergo illa missio cum sensibili satisque expressa significatione processionis æternæ ipsius Spiritus sancti, et cum significatione etiam effectus temporalis, ad quem mittebatur quia sensibilia verba *Accipite etc.*, expressius repræsentarunt, fuisse tunc missum Spiritum sanctum ad sanctificandos ministros Sacramentorum, dando simul eis potestatem remittendi peccata. Quamvis et ipse flatus significare soleat virtutem expellendi dæmones, ut contingit in exorcizatis, sicut notavit Cyrillus, catechesi 16. Hic etiam accommodare possumus, quod alias dixit Augustinus, sermon. 188, de Tempore, *Flatus ille a carnali palea corda mundabat.* Fuit itaque illa missio visibilis per signum externum, ac corporaliter sensibile.

5. *Quarta missio.* — Quartum signum fuit in die Pentecostes, quo die facta est præcipua missio visibilis Spiritus sancti, quam Lucas, Act. 2, his verbis narrat : *Cum complerentur dies Pentecostes, factus est repente de cœlo sonus tanquam advenientis Spiritus vehementis, et replevit totam domum, ubi erant sedentes et apparuerunt illis dispertitæ linguæ tanquam ignis, seditque supra singulos eorum, et repleti sunt omnes Spiritu sancto, et cœperunt loqui variis linguis, prout Spiritus sanctus dabat eloqui illis.* Ubi tria signa illius missionis referuntur *sonus et commotio spiritus vehementis;* id est, aeris vehementer concitati et *linguæ igneæ,* nam licet loqui variis linguis fuerit etiam signum sensibile adventus Spiritus sancti, tamen fuit potius signum consequens ex missione jam facta, quam ostendens illam dum fieret. Missio autem constituitur visibilis proprie per illud signum, sub quo fit. De sono ergo indubitatum est, fuisse sensibilem per externum auditum, quia verba illa, *et factus est repente de cœlo sonus,* in proprietate hoc significant et non possunt ad imaginariam repræsentationem referri. Nam id, quod sola imaginatione repræsentatur, non potest dici simpliciter factum esse, sed apparere, aut videri, vel quid simile, ille autem sonus dicitur simpliciter factus. Fuit ergo sine dubio auditui corporali objectus, tanquam sensibile proprium ejus. Sicut etiam, cum data fuit lex Moysi, sonitus audiebatur exterius, ut constat Exod. 20. Deinde commotio Spiritus, seu venti vehementis, quæ videtur fuisse proxima causa efficiens illius soni, etiam fuit exterius et corporaliter facta, ut ex effectu soni colligi potest. Et ex proprietate etiam verborum, maxime cum subdatur statim, ventum illum (qui nomine *Spiritus* significatur) replevisse totam domum, quod sine dubio non in phantasia tantum imaginaria, sed proprie, ut sonat, factum est. Quia Verbum, *replevit,* (ut alia prætercam) aliud non permittit.

6. *Dubium.*—*Resolutio.*—De linguis autem ignitis dubitat Augustinus, dicto l. 2, c. 6. Utrum corpore, an Spiritu visæ sint. Quia non dicitur, *Viderunt linguas divisas velut ignem,* sed, *visæ sunt eis.* Quæ duo putat Augustinus habere diversas significationes in omni verborum proprietate. Nam cum dicitur, *Vidi hoc,* significatur cum omni proprietate, visum esse corporeo oculo, cum autem dicitur, *visum est mihi,* potest in rigore intelligi de re solum apparente, et imaginaria. Verumtamen existimo, non esse, quod de hoc dubitemus. Primo, quia

licet verbum, *apparuerunt illis*, videri posset ambiguum, tamen frequentius sumitur pro apparitione sensibili ad oculos carnis, nisi addatur vox aliqua distrahens verbum ab illa significatione, ut, *apparuit in somnis*, vel quid simile. Sic enim ipsemet Lucas, capite ultimo sui Evangelii refert, dixisse discipulos, *surrexit Dominus vere et apparuit Simoni*. Intelligentes sine dubio oculis ejus objectum, et visum fuisse, et cap. 22, ait de Christo orante in horto : *Apparuit ei angelus confortans eum*, quod omnes intelligunt de apparitione in forma visibili ad oculos carnis, sicut etiam, capite nono, ait *apparuisse Moysem et Eliam in Transfiguratione*. Quomodo alii etiam Evangelistæ loquuntur et nullus dubitat, quin oculis corporeis visi fuerint.

7. Denique quod addit Lucas, Act. 2 : *Sedit supra singulos eorum*, ostendit apparitionem illam fuisse sensibilem et externam. Quod enim aliqui verba illa referunt ad Spiritum sanctum, qui sedit spiritualiter supra singulos Discipulorum, eo quod singulare verbum, *sedit*, non possit ad linguas in plurali positas referri, mihi verisimile non est, tum quia nulla de Spiritu sancto præcesserat mentio, sed tantum de Spiritu aereo et de linguis igneis, tum quia ibi Lucas non narrat effectum, seu terminum missionis, sed signum, sub quo facta est. Effectum vero et terminum statim refert, dicens : *Et repleti sunt omnes Spiritu sancto*. Verbum ergo *sedit*, ad linguas igneas referendum est, vel legendo in plurali *sederunt*, vel subintelligendo aliquid, *ut sedit unaquæque*, aut quid simile. Vel (quod probabilius videtur) construitur cum igne et in eumdem sensum redit, nam ille ignis non erat alius, quam linguæ ignitæ et in eis erat, quasi in plures partes distributus, et ita potuit secundum illas partes, seu linguas sedere super singulos Discipulorum. Hæc autem sessio aperte demonstrat, apparitionem fuisse sensibilem et externam. Imo Lyranus putat, quando Petrus cœpit illo die prædicare populo, adhuc habuisse linguam igneam. quasi capiti suo insidentem, et ideo dixisse Petrum ad populum : *Effudit hunc, quem videtis et auditis*. Quanquam possunt hæc verba referri ad signa, quæ proxime præcesserant. Denique nulla est ratio, cur cætera signa illiusmet missionis objecta credantur sensibus externis et non hoc, quod potissimum fuit, expressiusque repræsentabat effectus illius missionis.

8. *Quinta missio.* — Quinto loco ponere possumus inter has missiones visibiles, quæ fiebant in initio Evangelicæ prædicationis, quando ad confirmandos fideles dabatur Spiritus sanctus per impositionem manuum Apostolorum, nam illa donatio Spiritus sancti visibilis erat et consequenter erat missio visibilis. Quod enim visibiliter daretur, colligi videtur ex Act. 8, ubi dicitur : *Cum vidisset autem Simon, quod per impositionem manuum Apostolorum daretur Spiritus sanctus*. Ex his tamen verbis non constat, tunc Spiritum sanctum datum esse cum signo visibili, in ipsamet collatione, sed ex effectibus videri potuisse, quia illi, qui accipiebant Spiritum sanctum, loquebantur linguis, vel alias insignes ostensiones recepti Spiritus sancti faciebant. Sic enim capite decimo refertur vidisse Judæos Spiritum sanctum fuisse datum Cornelio, et aliis Gentilibus, prædicante Petro. Quomodo autem visus fuerit, declaratur, dum subditur : *Audiebant enim illos loquentes linguis et magnificantes Deum.* Nihilominus probabile fit, etiam ante effectum linguarum descendisse tunc Spiritum sanctum sub signo visibili, ex verbis Petri, cap. 11, qui referens factum illud ait : *Cecidit Spiritus sanctus super eos, sicut et in initio*. Unde multi volunt, etiam tunc apparuisse linguas igneas : vel aliquod indicium per ostensionem ignis visibilis. Quod est probabile, sed incertum. Si autem ita factum est, constat etiam, ibi intervenisse visibile signum externis sensibus expositum. Est ergo hoc de ratione hujus visibilis missionis. Ratio autem non est alia, nisi quia ita fuit hæc missio ordinata per divinam providentiam ad Ecclesiæ suæ vel eruditionem, vel ædificationem et consolationem : unde in hac missione non fit prophetica revelatio, ut imaginaria sit, sed sit communis quædam, ac publica demonstratio, et ideo per externum signum omnibus cernenda proponitur.

9. *Dubium.—Resolutio.*—Jam vero superest ulterius inquirendum, quale debeat esse hoc signum. Ubi non possumus inquirere, ex qua materia aut sub qua forma sensibili, vel ad quem sensum, ut proprium ejus objectum pertinere debeat. Nam ex natura rei nulla in hoc fieri potest determinatio, pendet enim ex divina voluntate, et providentia. Tamen considerando eas missiones, quæ factæ sunt, inveniemus, eas factas esse sensibiles, vel per auditum, qui est sensus fidei, et disciplinæ, vel per visum, qui est perfectissimus omnium, et maxime accedens ad spiritualem cognitionem. Habemus etiam, materiam talium signorum (ordinarie saltem) fuisse aeream, vel illi affi-

nem, ut sunt vapores, vel exhalationes, quia talis materia est facilior cæteris ad cæteras transmutationes, quæ in hujusmodi signis exhibendis interveniunt. Forma vero, quoad sensibilia propria fuit color aliquis, aut lux, et sonus; quoad communia vero sensibilia, fuit, vel motus, vel formatio humanæ vocis, vel figura aliqua apta ad intentam significationem, id est, habens aliquam proportionem, vel analogiam cum re significanda. Ut in baptismo Spiritus sanctus apparuit in specie Columbæ descendentis, et manentis, quia in proprietatibus illius animalis inveniuntur multæ aptissimæ ad significandam Christi Domini puritatem, innocentiam, mansuetudinem, et dilectionem erga Ecclesiam, et quomodo per baptismum esset similes virtutes, et Spiritus sancti dona suis fidelibus communicaturus, ut tractant Patres in Matth., præsertim Chrysostomus, homil. 12, Augustinus, tract. 6, in Joannem, et lib. 10, Gen., ad litteram, c. 5, et lib 4, de Trinit., c. 20, et lib. etiam 13, c. 24, Gregorius, hom. 30, in Evangelia, Cyrillus Hierosolymitanus, Catechesi 7, et D. Thomas, 3 p., quæst., 39, art. 6.

10. In die vero resurrectionis datus est Spiritus Apostolis in specie flatus, quia dabatur ad remittenda peccata ex Christi Domini meritis, et ideo datus est, ut intime ab illo procedens, ut supra ex Augustino notatum est. Item dabatur, ut Spiritus vitæ, ad restituendum hominem in spiritualem vitam, sicut in principio insufflando etiam inspiravit in hominem spiraculum vitæ, ut notarunt Athanasius, q. 64, ad Antiochum, et Cyrillus, 12, in Joan., c. 56, et optime explicat Basilius, l. de Spiritu sancto, cap. 17, et Ambrosius, serm. 20, in Psalm. 118. At in die Pentecostes datum est signum ingentis soni, quia incipiebat lex Evangelica promulgari quasi ad excitandos homines, ut ad illam audiendam venirent, sicut Exod. 20, datus est sonitus buccinæ. Item missus est Spiritus vehemens, qui totam domum repleret ad significandam abundantiam, virtutem, et efficaciam Spiritus, universæ Ecclesiæ Christi communicandam. Ac denique linguæ etiam igneæ apparuerunt ad significandum donum linguarum, et ardorem Charitatis. Quoniam Apostoli futuri erant, *et verbis proflui, et charitate fervidi,* ut in hymno dicit Ecclesia. Et fortasse etiam significatum est, Ecclesiam ex omnibus linguis et nationibus in uno spiritu, et igne fuisse congregandam. Præter alias innumeras, convenientesque analogias, quas Patres considerant in Concionibus Pentecostes, Leo, Augustinus, Bernardus et alii, Ambrosius, lib. 2, de Spiritu sancto, cap. 2, Cyrillus Hierosolymitanus, Catechesi 17, Isidorus Peleusiota, l. 1, Epist. 494, Bernardinus Senensis, serm. de septem donis Spiritus sancti.

11. Addit præterea Augustinus, 2. de Trinitate, cap. 6, in fine, necessarium esse, ut hujusmodi signum visibile non sit res antea præexistens sub ea forma, et modo, quo apparet, sed ut peculiari providentia ad eum effectum formatum sit. Unde ait Augustinus, non sic posse dici Spiritum sanctum Columbam, quia in ejus specie descendit, sicut Christus dictus est Petra : *illa enim petra* (inquit) *jam erat in creatura, et per actionis modum nuncupata nomine Christi, quem significabat, sicut Isaac Christus erat, cum ad se immolandum ligna portabat. Accessit istis actio quædam significativa jam existentibus, non autem sicut illa Columba, et ignis ad hæc tantummodo significanda repente extiterunt.* Significat ergo Augustinus ad missionem visibilium necessarium esse, ut res sensibilis significans non præexistat, sed ad eum finem tunc fiat, et consequenter etiam non duret, nisi dum significat. Et ratio reddi potest, quia missio visibilis sit fit semper novo, et extraordinario modo, et ideo fieri debet sub novo signo, et ad hunc finem peculiariter facto.

12. Atque hanc doctrinam sequitur divus Thomas, dicta quæst. 43, art. 7, ad 2. Et ex illa colligit, non esse factas, nec fieri missiones visibiles sub signis Sacramentalibus Veteris et Novi Testamenti, quia in eis res quædam præexistentes assumuntur ad aliquid significandum. Quanquam de hoc potest etiam alia ratio reddi. Quoad vetera quidem Sacramenta, quia non continebant gratiam, nec significabant sub eis dari, sed prænuntiabant futuram, et ita non significabant missionem Spiritus sancti, quæ tunc fieret. Quoad nova vero Sacramenta, quia nec missio ad ipsa fit, neque ad recipientem illa. Non quidem ad illa, quia licet gratiam contineant et conferant, tamen solum continent tanquam instrumenta ad illam efficiendam, non quod in eis proprie sit, et ideo ad ipsa Sacramenta non mittitur Spiritus sanctus, ut idem D. Thomas docuit, art. 6, ad 4, nec etiam ad eos, qui Sacramenta recipiunt, quia solum dant gratiam, quando obex non apponitur, et conveniens dispositio adest, et ideo non omnino infallibiliter significant præsentiam gratiæ, et invisibilem descensum Spiritus sancti, sed quasi sub conditione, si recipiens

sit dispositus, et præterquam quod quia ipsius Sacramenti veritas et existentia Sacramentalis ex intentione Ministri pendet. At signum sensibile missionis visibilis tale esse debet, ut certo et infallibiliter ostendat Spiritus sancti inhabitationem vel descensum, quod non habet ullum signum, vel præexistens, vel etiam ordinaria lege impositum ad significandum, et ideo esse debet novum, et ad eum finem in ipsa et pro ipsa, missione effectum.

13. Unde etiam necesse est, ut a Deo ipso peculiariter fiat, quia cum personæ divinæ descensus a divina voluntate dependeat, non potest certo et infallibiliter significari, nisi per signum ab eodem Deo factum et institutum. Non est autem necesse, ut semper miraculoso modo fiat. Nam cum Christus insufflavit ad dandum Apostolis Spiritum sanctum, videtur flatus ille factus sine speciali miraculo: nisi fortasse miraculum censeatur, corpus gloriosum insufflare: re tamen vera miraculum proprie non est, licet possit dici extraordinarium opus, ac mere voluntarium, quia licet corpus gloriosum non indigeat respiratione, potest autem emittere aerem, si vult, et cum eo impulsu, qui ad insufflandum sufficiat. Tamen quia ille modus operandi et conversandi gloriosi corporis cum mortalibus est valde alienus a statu gloriosi corporis, ideo opus illud extra ordinem appellamus, et certe dici potest aliquo modo miraculosum. In aliis vero missionibus semper facta sunt signa præter totum naturæ ordinem, ac plane divina. Non vero oportet, ut immediate facta sint a solo Deo, nam flatus ille per humanitatem factus est. Alia vero signa Columbæ, vocis, Spiritus vehementis ac linguarum, ministerio angelorum creduntur facta, juxta doctrinam Augustini, l. 3, de Trinitate, a principio, præsertim cap. 4, 5, 9 et 10, et D. Thomas, dicta quæst. 43, art. 7, ad 5, ex ratione generali suavis providentiæ, quæ utitur causis secundis, quoad fieri potest. Quia vero angeli tantum sunt ministri divinæ voluntatis, et quia Deus ipse semper est principale operans: illi enim solum hæc operantur per corporales motus, et applicando activa passivis, ideo Deus ipse dicitur esse, qui hæc signa principaliter operatur.

14. *Difficultas insurgit.—Enodatur.*—Hic vero quæri solet, an oporteat, res illas, quæ in his signis apparent, tales revera esse, quales apparent. In quo non quæritur, an oporteat esse veras aliquas res: hoc enim jam in primo puncto diffinitum est. Diximus enim, esse res visibiles seu perceptibiles sensibus externis, quod non possent facere, nisi essent aliquæ veræ res. Unde etiam constat oportere esse vera res quoad qualitates sensibiles necessarias, ut sensu externo percipiantur. Quare si signum sit sonus, sine dubio est verus et realis sonus, alias non posset auditum immutare. Si autem dicitur esse vox, non est necesse, ut habeat illam proprietatem vocis, quæ est, immediate procedere ab anima media imaginatione seu phantasia, quia hæc proprietas non percipitur sensu auditus, necesse vero est, ut sit sonitus formatus ad instar veræ vocis articulatæ, alias nec vox dici posset, nec significare id, ad quod significandum vera vox imposita est. Deinde si signum sit aliqua res lucida vel ignita, necessarium erit, ut veram lucem habeat, quia alias non posset visum immutare, cum ibi non interveniat aliquis color verus, ut supponitur. Non oportebit autem, ut sit verus ignis aut aliquid simile, quod per se percipi non possit, ut statim dicemus.

15. Atque eadem ratione dicendum censeo de sensibilibus communibus, quæ etiam per se percipiuntur. Et maxime quando vel tanta facilitate vere fieri possunt sicut apparenter, vel quando sunt necessaria omnino ad constituendam rem sub tali specie tam vera, quam apparente, sub qua dicitur apparere in ratione signi. Qua ratione quoties motus aliquis localis in tanto signo fieri dicitur, realem et verum motum esse intelligo, quia facillimo negotio fieri potest, et quia sic potest optime visu percipi, vel auditu et per solam apparentiam non veram, vix potest intelligi. Idem sentio de figura, quæ est etiam per se sensibilis et quasi forma per se constituens sub tali nomine: Ut, verbi gratia, cum linguæ dicuntur apparuisse, linguæ figuram habuisse, necesse est: idemque est de figura Columbæ: alias non apparet, quomodo illa signa, linguæ, vel columba possent appellari.

16. De veritate autem talium rerum quoad substantiam earum res est magis ambigua. Videtur autem satis verisimilis hæc regula. Quando corpora, quæ in his signis assumuntur, sunt ex his corporibus simplicibus, aut illis proximis, quæ versantur in hac aeris regione, suntque in communi usu hominum, credendum est, vera talia esse, qualia nominantur, ut si dicitur esse aer, aut ventus, vel quid simile. Ratio est, quia hæc corpora sunt veluti prima materia, ex qua alia apparentia corpora fieri solent, ergo cum ipsa dicuntur assumi in signa, non sunt apparentia, sed vera. Quæ ratio fortius de aere concludit, quam

de nubibus et aliis similibus mixtis imperfectis, tamen etiam de illis credo, esse veram regulam, quando ita simpliciter nominantur, propter facilitatem summam, qua ex aere fiunt, imo quia vix potest aer ita condensari, ut talia corpora appareant, quin etiam vere talia sint. Quod non ita est in igne, et ideo non sumus de illo locuti, et quia verus ignis propter magnam activitatem suam vix posset sine novo miraculo ad usum talium signorum assumi. At vero quando corpora, quæ apparere dicuntur, sunt substantiæ magis perfectæ, tunc per se necessaria non est veritas talium substantiarum ad usum talium signorum, ut per se constat, quia illæ substantiæ non percipiuntur. Unde si verba Scripturæ, aut circumstantiæ eorum non cogant, non est, cur tales esse substantialiter reputentur.

17. Ex his principiis facile est, quid de singulis missionibus visibilibus Spiritus sancti sentiendum sit, exponere. De quarum prima, scilicet de Columba, quæ in baptismo apparuit, late tractavi, in secundo tomo, tertia parte, disputatione vigesima septima, quem in locum lectorem remitto, et videri etiam potest disputatione decima quarta, sectione quinta. De statu vero a Christo Domino emisso in secunda missione (præterea enim transfigurationem, de qua etiam in eodem tomo secundo, dixi) de illo, inquam, statu non dubium est, quin verus fuerit. Nam Christi insufflatio vera, corporalis et vitalis fuit, verumque modum localem fecit in aere oris Christi, quem versus Apostolos emisit, hæc autem tantum sunt de ratione veri status, nec necessaria ibi erat aliqua fictio, etiam materialis (ut sic dicam) imo vix poterat intercedere.

18. Rursus de spiritu vehementi, qui replevit totam domum in die Pentecostes non est, cur dubitemus fuisse verum aerem, vere, ac realiter commotum et ingressum fuisse domum illam corporalem, saltem cænaculum. An vero fuerit in omni philosophico rigore verus ventus, non multum curandum. Non enim repugno, quin potuerit esse solum aer vehementer commotus, nam etiam illum, vulgari loquendi modo, ventum appellabimus, potestque in rigorem per vocem *Spiritus* significari. Præterquam quod Act. 2, addita est dictio, *tanquam Spiritus vehementis*, quæ proprietatem significationis minuere potest. Nihil tamen impedit juxta regulam positam, quod verum ventum illum fuisse, etiam quoad substantiam suam, sentiamus : quia facillime concitari potuit, eratque aptior ad sonitum magnum reddendum. Nec dictio, *tanquam* obstat, quia non videtur posita ad minuendam significationem vocis, *spiritus*, sed ad declarandum sonum illum talem fuisse, qualis fieri solet ex vehementi Spiritu. De linguis denique certum est, quoad substantiam non fuisse carneas et verius credo, non fuisse verum ignem, propter rationem supra insinuatam, et quia littera non cogit, cum dicam, *tanquam ignis*. Quamvis enim non necessario excludat veritatem ignis, satis est, quod non cogat et quod ad mysterium perinde sit, illas linguas fuisse valde lucidas et ignitas, ut sunt cometæ. Unde credibile est, fuisse exhalationes aliquas, vel aerem condensatum sufficienter ad illum usum.

19. Atque ex his ulterius admonet Augustinus, lib. 2, de Trinitate, cap. 6, et in Epistola 102, res illas, quæ in hujusmodi signis apparent, non fuisse ab Spiritu sancto hypostatice assumptas. Cujus oppositum, de Columba baptismi sentit Tertullianus, lib. de Carne Christi, cap. 3, imo sunt, qui putent, etiam idem sensisse ipsum Augustinum, lib. de Agone Christiano, cap. 22. Sed ibi solum affirmat, corpus illud Columbæ fuisse verum et reale, indicatque, fuisse veram Columbam : quod autem fuerit assumptum ab Spiritu sancto in unione hypostatica non dicit imo nec affirmat, fuisse corpus vivum, sed verum et reale corpus cum figura Columbæ, quale sine anima esse potuit, ut idem sanctus recte dixit, Epistola 102, per quem locum alter egregie declaratur.

20. Unde sententia Tertulliani ab omnibus rejecta est, quia non est profecto verisimilis. Imprimis propter omnes rationes, quibus theologi ostendunt, non esse conveniens, ut Deus assumeret naturas irrationales, nedum inanimes. Deinde quia ad finem talium signorum id necessarium non est. In quo est optima differentia, quam Augustinus, S. Thomas, et alii considerant inter Verbum et Spiritum sanctum. Verbum enim missum est, ut esset auctor gratiæ per meritum et satisfactionem veram, et ideo in rationali natura venire necesse fuit, et illam sibi hypostatice unire. At Spiritus sanctus solum mittitur visibiliter, ut quasi testimonium visibile præbeat sanctificationi et invisibili missioni jam factæ, aut quæ tunc fiat, ad quem finem necessaria non est unio hypostatica. Solum ergo habuit Spiritus sanctus quasi accidentalem unionem ad tale signum, ideoque *officio significationis impleto, mox esse desiit*, ut in dicta epist. 102, Augustinus dixit.

21. *Duplex difficultas oritur.— Prima opinio.* — Duæ vero difficultates hinc nascuntur; una est, cum hæc corpora sensibilia, sub quibus hæc missio visibilis fit, ab omnibus personis fiant, cur dicatur hæc missio propria Spiritus sancti et non sit communis Filio, et cur in ea non dicatur etiam venire Pater, licet non mittatur. Per Incarnationem enim dicitur solus Filius missus, quia solus ille humanitati fuit hypostatice unitus, at seclusa personali unione, reliqua omnia, quæ realia sunt, vel dicunt operationem ad extra, omnibus illis communia sunt : ergo nulla ratio superest, ob quam hæ missiones propriæ Spiritus sancti censeatur. Propter Corduba, dicta quæst. 41, docet, missiones has non tribui Spiritui sancto, ut proprias, sed ut appropriatas, et ita in rigore et proprietate concedit, esse communes Filio, ut misso, et Patri ut venienti cum aliis, licet non ut misso.

22. *Contraria opinio Augustini et D. Thomæ.* — Sed contrarium docuit Augustinus et cum illo D. Thomas et cæteri theologi. Ratio autem et responsio ad propositam objectionem est, quia missio hæc visibilis non attenditur secundum efficientiam illius formæ, vel signi sub qua missio fieri dicitur : quæ efficientia communis est tribus personis, sed attenditur secundum repræsentationem et significationem talis formæ, quam non est necesse esse communem toti Trinitati. Nam sicut hac voce *Spiritus sanctus* (ait optime Augustinus) significatur tertia persona et non aliæ, ita per Columbam potuit repræsentari Spiritus sancti persona et non Patris, nec Filii : propter hanc ergo singularem repræsentationem talis missio est propria Spiritus sancti, quia sub illo signo singulariter apparere dignatus est, et ut ita appareret, Pater et Filius eum miserunt. Neque hic habet locum axioma illud : *Opera Trinitatis ad extra sunt indivisa,* quia repræsentari per tale signum non est opus ad extra, sed est quædam denominatio extrinseca, seu relatio rationis, qualem etiam missio importat ex ea parte, qua temporalis est.

23. *Altera difficultas.—Resolutio.* — Altera difficultas est, nam hinc sequitur, Verbum non semel tantum missum fuisse visibiliter per Incarnationem, sed etiam sæpius per repræsentationem. Quamvis enim in Novo Testamento hæ Verbi missiones non legantur, in Veteri legitur sæpius apparuisse in forma visibili. Ergo dicendum est, ante adventum in carne sæpius fuisse missum. Ad hoc respondeo primo, non esse magnum absurdum id concedere, nam multi Patres præcipue Græci multas apparitiones Veteris Testamenti attribuunt Verbo divino, ut est vulgare et in materia de Angelis latius tractatur. Quod si verum est, eas, apparitiones missiones vocare non erit magnum absurdum. Ego vero probabilius credo, in Veteri Testamento non legi personam aliquam missam secundum propriam proprietatem, quia nec unio hypostatica facta est, ut per se constat, nec etiam per signum aliquod externum una persona potius, quam alia manifestata est, ut late prosequitur Augustinus, lib. 2, 3 et 4, de Trinitate. Nec credo ostendi posse in Veteri Testamento repræsentationem aliquam sensibilem factam in persona Dei, in qua constet, unam Trinitatis personam potius, quam aliam loqui, aut præsentari. Quare si ratione illius repræsentationis missio admittenda est, dicendum est, Deum per se primo venire, aut apparere solitum, et consequenter omnes etiam tres personas venisse, ac subinde duas illarum fuisse missas, sicut dicimus de missione invisibili. Addimus vero cum D. Thoma, dict. quæst. 43, art. 7, ad 6, Augustino, lib 2 de Trinit., cap. 17, quamvis ante Incarnationem factæ fuerint apparitiones aliquæ divinarum personarum, non tantum habuisse rationem missionis, neque ita appellari, quia non fuerunt factæ ad significandam inhabitationem divinæ personæ per gratiam : potius ergo illa apparitio erat umbra quædam futuræ missionis. Quod si quæratur, an post Incarnationem fuerit divinum Verbum iterum aliquando missum. Dicendum est, non esse missum, nisi fortasse ratione humanitatis, quomodo etiam dici potest mittendum esse ad judicandum. In consecrationem item Sacrosanctæ Eucharistiæ, quotidie quodam modo mittitur ; illa vero missio visibilis non est, quia licet mittatur sub forma visibili, tamen non ibi formatur visibilis forma, sed sub illa Verbum Incarnatum invisibiliter constituitur.

24. Atque hinc ulterius concluditur, antiquiores, generaliores, magisque inter se connexas et in majori numero esse missiones invisibiles, quam visibiles. Nam ut supra dicebam, invisibiles non in solis hominibus, sed etiam in angelis factæ sunt: visibiles autem in solis hominibus : invisibiles in omni tempore et lege fuerunt : visibiles in adventu Christi inceperunt et parvo tempore durarunt, nec constat, an iterum fient. Cum enim ordinatæ fuerint ad fidei declarationem et confirmationem, postquam fides sufficienter manifestata est, cessarunt. Præterea invisibiles missiones ex

parte personarum, quæ mittuntur, connexionem habent : visibiles autem minime, ut jam explicatum est. Denique invisibiles toties multiplicatæ sunt, quoties intellectuales, vel rationales creaturæ sanctificatæ sunt. Et ideo usque ad finem mundi durabunt, quia ad hominum sanctificationem necessariæ sunt, visibiles autem in parvo sunt numero. Quamvis in hoc possit differentia quædam considerari, quia invisibiles missiones solum multiplicantur secundum numerum, visibiles vero plus, quam specie. Nam missio Verbi altioris multo rationis est, quam Spiritus sancti missiones, ut per se notum est, et ex dictis constat. Missiones etiam Spiritus sancti inter se specie suo modo distinguuntur, non quidem ex parte personæ repræsentatæ, sed ex parte signorum, et ex parte effectuum gratiæ, quos repræsentant, vel efficiunt, ut ex omnibus dictis facile constare potest. Unde etiam visibilis missio Verbi semel tantum facta est, et nulli alteri naturæ communicata est. Missiones vero Spiritus sancti multiplicatæ sunt in eo numero, qui ad earum finem, juxta divinæ sapientiæ providentiam sufficiens judicatus est.

25. *Ad quot capita revocentur missiones.* — Omnes vero Spiritus sancti missiones ad tres vel quatuor reducuntur, in specie Columbæ, Nubis, Flatus a Christo emissi, et linguarum ignitarum cum sono spiritus vehementis: nam alia, quæ in primitiva Ecclesia fiebat, quando fidelibus post baptismum imponebantur manus, vel non erat propria missio visibilis, vel ad eam reducitur, quæ in Pentecostes die facta est, nam fuit veluti quædam extensio et duratio illius. Et illis ergo quatuor missionibus primam tractavi in secundo tomo, tertia parte, circa quæstionem trigesimam nonam D. Thomæ: in eaque solum est cavendum, ne putetur Spiritus in ea datus invisibiliter Christo: id enim fieri non potuit, cum gratia in Christo nec tunc inceperit, nec auferri potuerit, ut in dicto loco est tractatum, et notat Toletus exponens aliqua loca Patrum, Joan. 1, Annot. 71. Ex qua intelligi potest, Spiritum sanctum tunc non fuisse proprie missum ad Christum, quia neque propter illum præcipue missus est, cum ille non indiguerit illa repræsentatione sensibili, nec in Scriptura legimus, descendisse Spiritum sanctum ad illum, sed super illum. Quod si inquiras, ad quem tunc fuerit Spiritus sanctus missus. Quidam censent missum esse ad Columbam. At certe missio intellectualis personæ, et præsertim tantæ excellentiæ, ad personam, vel naturam intellectualem fieri debet. Unde potius dicerem, Spiritum sanctum missum esse sub specie Columbæ quam ad Columbam. Missum autem esse vel ad Joannem, vel ad totam hominum multitudinem, quæ ibi aderat, ut eis excellentiam personæ Christi, et gratiæ ejus manifestaret. Et ad eumdem modum discurrendum est de altera missione sub specie Nubis, de qua tractavi in secundo tomo, ad quæstionem quadragesimam quintam D. Thomæ. In tertia vero ultra ea, quæ diximus, solum desiderari potest, ut de effectu ejus dicamus. In illa missione sine dubio Spiritus sanctus ad apostolos missus, ut illos peculiari modo sanctificaret. Quis autem ille modus fuerit, et quæ potestas illis data, in quarto tomo, tractando de institutione Sacramenti Pœnitentiæ, explicatum est.

26. Tandem circa principalem missionem visibilem Spiritus sancti, Actor. 2, videndi sunt expositores ibi, ad quos magis hoc spectat, quam ad doctrinam Scholasticam, et præterea quod expectat ad signa visibilia, quæ tunc apparuerunt, satis sunt : quæ diximus. Circa effectum vero illius missionis certum est, datum esse Apostolis, et Discipulis magnum sanctificantis gratiæ augmentum, quia hoc promiserat Christus, Joan. 14 et 15. Et hoc erat imprimis necessarium ad finem illius missionis. Non tamen oportuit, hunc effectum esse æqualem in omnibus, sed vel pro ratione dispositionis, vel pro ratione officii, et ministerii, vel etiam pro ejusdem Spiritus voluntate, fuisse distributum. Cum hoc effectu conjuncta fuerunt alia dona, et gratiæ gratis datæ, ut donum linguarum, et fortasse donum Prophetiæ, vel virtutis miraculorum, creditur, item data Apostolis confirmatio in gratia, quamvis enim ex sola narratione Lucæ id satis non colligatur, tamen ex Ecclesiæ traditione habetur. Et fundari potest in promissione Christi, Joan. 14 : *Alium Paracletum dabit vobis, ut maneat vobiscum in æternum.* Data est etiam Apostolis intelligentia mysteriorum Fidei, juxta promissionem etiam Christi, Joan. 14 et 15. Et ibi, ut existimo, etiam acceperunt assistentiam Spiritus sancti, ut in docendo totam Ecclesiam, sive verbo, sive scripto non errarent. Tunc denique omnia auxilia convenientia muneri Apostolico receperunt, quasi in habitu : hæc enim omnia, vel expresse, vel virtute Christus promiserat. Unde notari potest discrimen inter missionem Verbi absque merito, sola Dei charitate facta est, juxta illud Joan. 3. *sic Deus dilexit Mundum, ut Filium suum uni-*

genitum daret : missio autem Spiritus sancti ex merito Verbi facta est : ideo enim non fuit Spiritus datus, donec Jesus fuit glorificatus, Joan. 14, dicens : *Ego rogabo Patrem, et alium Paracletum dabit vobis.* Cui gloria et honor sit in æternum.

FINIS LIBRI DUODECIMI DE TRINITATE.



INDEX LOCORUM

SACRÆ SCRIPTURÆ.

EX JEREM.

EX THRENIS.

EX BARUCH.

EX DANIEL.

EX OSEA.

EX AMOS.

EX HABACUC.

EX MALACH.

EX TESTAMENTO NOVO.

EX MATTHÆO.

EX MARCO.

EX LUCA.

EX JOANNE.

EX ACTIS.

EX EPIST. PAULI AD ROMANOS.

EX EPIST. AD CORINT. I.

FINIS INDICIS LOCORUM SACRÆ SCRIPTURÆ.



INDEX RERUM

PRÆCIPUARUM, QUÆ IN HOC TOMO CONTINENTUR.

ARGUMENTUM.

ARS.

Vide IDEAM.

ATTENTIO.

ATTRIBUTA DIVINA COMPARATA CUM ESSENTIA AC SECUM IPSIS.

ATTRIBUTA DIVINA PER ORDINEM AD INTELLECTUM CREATUM.

BONITAS DIVINA.

BONITAS CREATA.

CAUSA.

CERTUM, CERTITUDO.

Vide SCIENTIA.

CHARITAS.

COGNITIO CREATA EXTRA VERBUM.

COLUMBA.

COMPLEXIO.

COMPOSITIO.

FINIS.

FORMA.

FUTURUM.

GAUDIUM.

GENERANS, GENERATIO.

GLORIA.

HUMANITAS.

HYPOSTASIS.

IDEA.

IGNIS.

IMAGINATIO.

IMAGO.

MALUM.

MARTYR.

MATERIA.

MEDIUM.

Vide COGNITIO.

MEMORIA.

MERITUM.

MINISTER.

MIRACULUM.

MISERICORDIA.

MISSIO.

MORS

MOTUS.

MOYSES.

MUTATIO.

NOTIO.

NUMERUS.

OBJECTUM.

ODIUM.

OMNIPOTENTIA DEI.

OPUS.

ORDO.

ORIGO.

PARABOLA.

PATER.

PHANTASIA.

POENA.

POENITENTIA.

PONTIFEX.

POTENTIA INCREATA.

POTENTIA NATURALIS.

POTENTIA OBEDIENTIALIS.

PRÆDESTINATIO QUID SIT.

PRÆDESTINATIONIS OBJECTUM.

PRÆDESTINATIONIS TERMINUS.

PRÆDESTINATIONIS CAUSÆ.

PRÆDESTINATIONIS EFFECTUS.

SUBSISTENTIA.

SUBSTANTIA INCREATA.

CREATA.

SUBSTANTIVUM.

SUCCESSIO.

SUPPOSITIO.

SUPPOSITUM.

STATUS.

Vide verbum INNOCENTIA.

TERMINUS.

TIMOR.

VERBUM CREATUM.

VERITAS DEI.

VERITAS ENTIS CREATI TRANSCENDENS.

VERITAS MORALIS.

VISIO INCREATA.

VISIO BEATA, QUÆ ET QUALIS.

FINIS TOMI PRIMI.



CAEN. — IMPRIMERIE DE E. POISSON.

Vives ed)
1. 1 # 2961

Suarez. F

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

2961.

SOLD BY
CARSWELL CO.
ISHERS, Limited
TERS, BOOKBINDERS, ETC.
TORONTO, Can.

